

v. 23, n. 40, Jan.-Abr. 2016

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

40





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

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

Princípios Natal, v. 23, n. 40, jan.-abr. 2016

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora

Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitor

José Daniel Diniz Melo

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Sebastião Faustino Pereira Filho

Chefe do Departamento de Filosofia

Cinara Maria Leite Nahra

Coordenador do PPGFil

Daniel Durante Pereira Alves

Vice-coordenador do PPGFil

Joel Thiago Klein

Editor Responsável

Dax Moraes (UFRN)

Editores de Seção

Daniel Durante (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Editores de Resenhas

Eduardo Pellejero (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparić (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Dax Moraes e Daniel Durante

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 23, n. 40, jan.-abr. 2016, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2015.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 23, n. 40, jan.-abr. 2016

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Artigos

Reconditioning the conditional

David Miller (University of Warwick, UK)

9

Logical disputes and the *a priori*

Graham Priest (CUNY, USA; University of Melbourne, Australia)

29

Possibility, imagination and conception

Jean-Yves Béziau (UFRJ)

59

O monismo físico e a opção dinâmica – ou, por um *fiscalismo de forças*
ou interações como melhor opção na lida com o “Dilema de Hempel”

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

97

A biofilosofia dos graus do orgânico:

Arnold Gehlen e a ontologia de Nicolai Hartmann

Cleber Ranieri Ribas de Almeida (UFPI; USP)

127

Georges Canguilhem: sobre vida e conhecimento da vida

Filicio Mulinari (UFES; UNIFESP)

169

Resolução e apreensão de princípios em Tomás de Aquino

Matheus Pazos (UNICAMP; FAPESP)

185

As relações conviviais dos gregos:

o *éros* e o *erastés* das relações cívicas e afetuosas

Miguel Spinelli (UFSM)

215

Educação e moralidade em Schopenhauer <i>Vilmar Debona</i> (UFRRJ)	261
Schopenhauer e a (in)quietude do objeto artístico: entre o grito sem voz do Laocoonte e o desejo de Pigmalião <i>Eduardo Ribeiro da Fonseca</i> (PUCPR); <i>Luciana L. Paes</i> (UNICAMP)	287

Resenha

CHAMAYOU, G. <i>Teoria do drone</i> . Trad. Célia Euvaldo. (2015) <i>Luiz Philipe de Caux</i> (UFMG; CNPq)	315
---	-----

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

RECONDITIONING THE CONDITIONAL
[RECONDICIONANDO O CONDICIONAL]

David Miller

University of Warwick (UK)

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 9-27

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



This paper was written in May 2014 for a planned *Festschrift* for Patrick Suppes. Sadly, he died on 17 November. The volume was eventually published in October 2015 by College Publications (London) as the 28th volume of the series *Tributes*, under the title *Conceptual Clarifications. Tributes to Patrick Suppes (1922–2014)*. The paper, omitting the opening dedication to Suppes, is reproduced here by arrangement with the editors, J.-Y. Béziau, D. Krause, & J. R. B. Arenhart. The main idea of the paper (that some indicative conditionals are better understood in terms of deductive dependence than in terms of probability) was mentioned during my presentation ‘On Deductive Dependence’ at the meeting UNCERTAINTY: REASONING ABOUT PROBABILITY AND VAGUENESS held at the Academy of Sciences of the Czech Republic in September 2006. The details were worked out during a visit to the University of Sassari in the spring of 2013. Warm thanks are due to my Sardinian audience, and also to Alan Hájek and Richard Bradley, who commented on an earlier version of the paper.

Resumo: Muitos autores tentaram compreender as construções condicionais indicativas da linguagem cotidiana por meio do que é geralmente chamado de probabilidade condicional. Outros autores procuraram o sentido das probabilidades condicionais em termos das probabilidades absolutas de sentenças condicionais. Apesar de todas essas tentativas terem sido frustradas pelos teoremas de trivialidade, de Lewis (1976), têm havido copiosas tentativas subsequentes tanto para resgatar a CCCP (*a interpretação condicional da probabilidade condicional*) quanto para alargar e intensificar os argumentos contra ela. Neste artigo será mostrado que a trivialidade é evitável se a função de probabilidade for substituída por uma generalização alternativa da relação de dedutibilidade, a saber, a medida de *dependência dedutiva* de Miller & Popper (1986). Se sugerirá, ainda, que este modo alternativo de orquestrar as construções condicionais está em harmonia com o teste proposto em Ramsey (1929), e também com a ideia de que a questão principal não é o valor veritativo de uma sentença condicional, mas sim a sua asseverabilidade ou aceitabilidade.

Palavras-chave: Condicionais indicativos, Probabilidade, Trivialidade, Dependência dedutiva, Adams, Lewis, Ramsey, Stalnaker.

Abstract: Many authors have hoped to understand the indicative conditional construction in everyday language by means of what are usually called conditional probabilities. Other authors have hoped to make sense of conditional probabilities in terms of the absolute probabilities of conditional statements. Although all such hopes were disappointed by the triviality theorems of Lewis (1976), there have been copious subsequent attempts both to rescue CCCP (*the conditional construal of conditional probability*) and to extend and to intensify the arguments against it. In this paper it will be shown that triviality is avoidable if the probability function is replaced by an alternative generalization of the deducibility relation, the measure of *deductive dependence* of Miller & Popper (1986). It will be suggested further that this alternative way of orchestrating conditionals is nicely in harmony with the test proposed in Ramsey (1929), and also with the idea that it is not the truth value of a conditional statement that is of primary concern but its assertability or acceptability.

Keywords: Indicative conditionals, Probability, Triviality, Deductive dependence, Adams, Lewis, Ramsey, Stalnaker.

1 Degrees of Deducibility

Since the time of Bolzano (1837), if not earlier, it has been appreciated that, when p is a probability measure, the identity $p(c | a) = 1$ is a necessary, but generally insufficient, condition for the deducibility in classical logic of the conclusion c from the assumption(s) a . What has been less often recognized is that there are other legitimate ways in which *degrees of deducibility* may be measured. In particular, since c is deducible from a if and only if a' is deducible from c' (here the prime stands for negation), the identity $p(a' | c') = 1$, which is not equivalent to $p(c | a) = 1$, also gives a necessary condition for the deducibility of c from a . There are a number of other interesting possibilities, which I shall elaborate on elsewhere, but they are not the concern of this paper.

A few historical remarks about the function $q(c | a) = p(a' | c')$ are offered in § 8 below. Following Miller & Popper (1986), § 1, we shall call $q(c | a)$ the (*degree of*) *deductive dependence* of the statement c on the statement a , where c is typically the conclusion of an inference from the assumption(s) or premise(s) a . Although, as just noted, $q(c | a)$, like $p(c | a)$, equals 1 when c is deducible from a , the two functions take the value 0 in different circumstances. Whereas $p(c | a) = 0$ when c' is deducible from a (provided that a is consistent), that is, when a and c are mutual *contraries*, $q(c | a) = 0$ when c is deducible from a' (provided that a' is consistent), that is, when a and c are mutual *subcontraries*. In other words, $q(c | a)$ assumes the value 1 when c is deductively wholly dependent on a , in the sense of being deducible from a , and the value 0 when c is deductively wholly independent of a , in the sense of having only tautological consequences in common with a . (This relation of deductive independence is closely related to *maximal independence*, as defined by Sheffer, 1926.) The interpretation of the function q as a measure of deductive dependence is encouraged by the fact that, if the familiar function $1 - p(b) = p(b')$ is adopted as a measure of the (informative) *content* $ct(b)$ of the statement b , and if $ct(c) \neq 0$, then

$q(c | a)$ is equal to $ct(c \vee a)/ct(c)$, the ‘proportion’ of the content of c that resides within the content of a (Hilpinen, 1970, p. 110; Miller & Popper, 1986; Miller, 1994, Chapter 10.4c).

Although the deductive dependence function q has been defined above in terms of the probability function p , this is not supposed to attribute to p any conceptual priority. A more correct treatment would begin with an abstract measure m , and define each of p and q from m . But we forgo such niceties here.

2 Formalities

The function p is required to satisfy the axiom system of Popper (1959), appendix *v, which is based on the operations of negation $'$ and conjunction (inconspicuously represented by concatenation). A dual axiomatic system for the function q , based on the operations $'$ and \vee , is presented in Miller & Popper (1986), §2. In these systems the terms $p(c | a)$ and $q(c | a)$ are well defined for every a, c , including the contradiction \perp and the tautology \top . Indeed, $p(c | \perp) = 1 = q(\top | a)$ for every a and c . The usual addition or complementation law of probability therefore fails in general, since $p(c | \perp) + p(c' | \perp) = 2$. But it holds when the second argument of p is not the contradiction \perp . Other theorems of the systems will be cited, without much proof, when they are needed. In interpreting Popper’s system it is safe to restrict attention to functions p for which $\forall b p(c | b) \geq p(a | b)$ if and only if c is deducible from a . (Since c is deducible from a if and only if a' is deducible from c' , the deducibility of c from a can evidently be characterized also by $\forall b q(b | c) \leq q(b | a)$.) It follows that a and c are interdeducible if and only if they are *probabilistically indistinguishable*: that is, $\forall b p(c | b) = p(a | b)$. It should be recorded also that, although $p(c | a) = 1$ is in general insufficient for c to be deducible from a , the formula $\forall b p(c | ab) = 1$ (whose equivalence to the formula $\forall b p(c | b) \geq p(a | b)$ is easily demonstrated within Popper’s sys-

tem¹) is both necessary and sufficient for deducibility, as is the formula $\forall \mathbf{b} \, p(\mathbf{a}' | \mathbf{c}'\mathbf{b}) = 1$. In other words, c is deducible from a if and only if $\forall \mathbf{b} \, q(\mathbf{b} \rightarrow \mathbf{c} | \mathbf{a}) = 1$, where the arrow \rightarrow represents the material conditional.

3 Conditionals

The appearance here of the material conditional $\mathbf{b} \rightarrow \mathbf{c}$ in the first argument of q may quicken the hope that the substitution of the function q for the probability function p can in some way shed light on the *problem of indicative conditionals*, one of the most tenaciously unsolved problems of modern philosophical logic, and especially on the hypothesis of the *conditional construal of conditional probability* (facetiously dubbed CCCP by Hájek & Hall, 1994). It is the objective of this paper substantially to consummate this hope. But it should be said at once that the matter is not entirely straightforward. Pretty well the simplest form of the CCCP hypothesis worth attending to may be written as the universal identity $\forall \mathbf{a} \forall \mathbf{c} \forall \mathbf{b} \, p(\mathbf{a} \rightsquigarrow \mathbf{c} | \mathbf{b}) = p(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b})$, according to which the absolute probability of the indicative conditional *if a then c* in ordinary language, here shortened to $\mathbf{a} \rightsquigarrow \mathbf{c}$, is equal to the conditional probability of c given a , not only under the measure p but under any measure obtained from p by *conditionalization* on the statement \mathbf{b} . We shall see below that this form of the CCCP hypothesis can hold only for the material conditional \rightarrow , and that when it does hold, the function p is necessarily two-valued, and no more than a distribution of truth values (Leblanc & Roeper, 1990). But the identity $\forall \mathbf{a} \forall \mathbf{c} \forall \mathbf{b} \, q(\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c} | \mathbf{b}) = q(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b})$, its analogue in terms of deductive dependence, may be shown to be equivalent to the CCCP hypothe-

¹ If $p(\mathbf{c} | \mathbf{b}) \geq p(\mathbf{a} | \mathbf{b})$ for every \mathbf{b} , then $p(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b}) \geq p(\mathbf{a} | \mathbf{a}\mathbf{b})$. The latter term equals 1, which is the upper bound of the function p . It follows that $p(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b}) = 1$. For the converse we may note that, if $p(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b}) = 1$ for every \mathbf{b} , then, by the monotony law for the first argument of p and the general multiplication law, $p(\mathbf{c} | \mathbf{b}) \geq p(\mathbf{c}\mathbf{a} | \mathbf{b}) = p(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b})p(\mathbf{a} | \mathbf{b}) = p(\mathbf{a} | \mathbf{b})$ for every \mathbf{b} .

sis, and so to force q to be two-valued too.² Moving from p to q in this way does little to avoid triviality.

This result notwithstanding, it is the material conditional $a \rightarrow c$ that will be rehabilitated, in §6 below, in terms of the deductive dependence function q .

A great deal has been written on various versions of the CCCP hypothesis and, in particular, on the crucial results of Lewis (1976) that show that, in the usual Kolmogorov axiomatizations of probability, the hypothesis is condemned in one way or another to triviality. In §4 below it will be shown that, within Popper's axiom system, the triviality of the CCCP hypothesis follows from a result in Popper (1963) that is closely related to the theorems of Popper & Miller (1983). I shall not discuss directly the implosion of the CCCP hypothesis in Kolmogorov's systems. Nor shall I attempt to summarize the many extensions to Lewis's results and the many responses that have been made to them. For a useful (if dated) discussion, the reader may consult Hájek & Hall (1994), and other papers in the same volume (Eells & Skyrms, 1994), including Suppes (1994); and for surveys of the principal philosophical and technical problems posed by conditionals, Edgington (2014), Arló-Costa (2014), and the works cited therein. Mention should be made also of Mura (2011), which deepens and corrects the theory of tri-events propounded in de Finetti (1936).

² By the definition of q , the identities $q(a \rightarrow c | b) = q(c | ab)$ and $p(b' | ac') = p(a' \vee b' | c')$ are equivalent. The hypothesis in question therefore holds if and only if $\forall a \forall c \forall b p(b' | ac') = p(a' \vee b' | c')$. By simultaneously replacing in this expression a by b , b by c' , and c by a' , suppressing the double negations that materialize, and massaging the quantifiers, we obtain $\forall a \forall c \forall b p(c | ba) = p(b' \vee c | a)$. By interchanging a and b , and writing $a \rightarrow c$ for $a' \vee c$, we reach $\forall a \forall c \forall b p(c | ab) = p(a \rightarrow c | b)$, and finally the CCCP hypothesis for \rightarrow , as announced.

4 Triviality of the CCCP hypothesis

In order visibly not to prejudge the question of whether the connective \rightsquigarrow introduced above is or is not worthy of the title of an indicative conditional, in this section we shall state the CCCP hypothesis in the ostensibly weaker form

$$\text{CCCP}_0 \quad \forall \mathbf{a} \forall \mathbf{c} \exists \mathbf{y} \forall \mathbf{b} \mathbf{p}(\mathbf{y} | \mathbf{b}) = \mathbf{p}(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b}).$$

We shall show that within Popper's axiomatic system this universal hypothesis implies that for each \mathbf{a}, \mathbf{c} , the object \mathbf{y} can only be the material conditional $\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}$ and, furthermore, that the value of the function \mathbf{p} can only be 0 and 1.

We assume that \mathbf{b} is not the contradiction \perp . Using a version of the addition law, then the multiplication law, and finally CCCP_0 twice, we may then derive

$$\begin{aligned} \mathbf{p}(\mathbf{y}\mathbf{a}' | \mathbf{b}) &= \mathbf{p}(\mathbf{y} | \mathbf{b}) - \mathbf{p}(\mathbf{y}\mathbf{a} | \mathbf{b}) \\ &= \mathbf{p}(\mathbf{y} | \mathbf{b}) - \mathbf{p}(\mathbf{y} | \mathbf{a}\mathbf{b})\mathbf{p}(\mathbf{a} | \mathbf{b}) \\ &= \mathbf{p}(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b}) - \mathbf{p}(\mathbf{c} | \mathbf{a}(\mathbf{a}\mathbf{b}))\mathbf{p}(\mathbf{a} | \mathbf{b}) \\ &= \mathbf{p}(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b})(1 - \mathbf{p}(\mathbf{a} | \mathbf{b})). \end{aligned}$$

Using the multiplication law, CCCP_0 , and the law $\mathbf{p}(\mathbf{c} | \perp) = 1$ we may derive

$$\begin{aligned} \mathbf{p}(\mathbf{y}\mathbf{a}' | \mathbf{b}) &= \mathbf{p}(\mathbf{y} | \mathbf{a}'\mathbf{b})\mathbf{p}(\mathbf{a}' | \mathbf{b}) \\ &= \mathbf{p}(\mathbf{c} | \mathbf{a}(\mathbf{a}'\mathbf{b}))\mathbf{p}(\mathbf{a}' | \mathbf{b}) \\ &= 1 - \mathbf{p}(\mathbf{a} | \mathbf{b}), \end{aligned}$$

by a second use of the addition law (which is valid here since \mathbf{b} is not \perp). It follows that if $\mathbf{b} \not\equiv \perp$ then $\mathbf{p}(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b})(1 - \mathbf{p}(\mathbf{a} | \mathbf{b})) = 1 - \mathbf{p}(\mathbf{a} | \mathbf{b})$ for all \mathbf{a}, \mathbf{c} , and hence that $(1 - \mathbf{p}(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b}))(1 - \mathbf{p}(\mathbf{a} | \mathbf{b})) = 0$ for all \mathbf{a}, \mathbf{c} . Now formula (22) in Addendum 3 of Popper (1963) states without proof (and in different notation) that $(1 - \mathbf{p}(\mathbf{c} | \mathbf{a}))(1 - \mathbf{p}(\mathbf{a}))$ is equal to the value of the arithmetical difference between the probability

$p(\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c})$ and the probability $p(\mathbf{c}|\mathbf{a})$. It may be shown more generally that $p(\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}|\mathbf{b}) - p(\mathbf{c}|\mathbf{ab}) = (1 - p(\mathbf{c}|\mathbf{ab}))(1 - p(\mathbf{a}|\mathbf{b}))$ when $\mathbf{ab} \not\equiv \perp$,³ which implies that $p(\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}|\mathbf{b}) - p(\mathbf{c}|\mathbf{ab}) = 0$ when $\mathbf{ab} \equiv \perp$. But $\mathbf{ab} \equiv \perp$ implies the deducibility of $\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}$ from \mathbf{b} , and hence that $p(\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}|\mathbf{b}) = 1 = p(\mathbf{c}|\mathbf{ab})$. We conclude that $p(\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}|\mathbf{b}) - p(\mathbf{c}|\mathbf{ab}) = 0$ for every $\mathbf{a}, \mathbf{b}, \mathbf{c}$.

It follows from CCCP₀ above that for all \mathbf{a}, \mathbf{c} , there exists a statement \mathbf{y} such that $p(\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}|\mathbf{b}) - p(\mathbf{y}|\mathbf{b}) = 0$ holds for all \mathbf{b} . What this means is that the statement \mathbf{y} is probabilistically indistinguishable from the material conditional $\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}$, in the sense of § 2 above, and thus interdeducible with it. The equation $p(\mathbf{y}|\mathbf{b}) = p(\mathbf{c}|\mathbf{ab})$ can hold for every \mathbf{b} if and only if \mathbf{y} is the statement $\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}$.

To show that the function $p(\mathbf{c}|\mathbf{a})$ can take only the values 0 and 1, we may set aside the case of inconsistent \mathbf{a} (since $p(\mathbf{c}|\perp)$ always equals 1). We have proved above that if $\mathbf{b} \not\equiv \perp$ then $(1 - p(\mathbf{c}|\mathbf{ab}))(1 - p(\mathbf{a}|\mathbf{b})) = 0$, from which it follows that if $p(\mathbf{a}|\mathbf{b}) \neq 1$ then $p(\mathbf{c}|\mathbf{ab}) = 1$ for every \mathbf{c} . In particular, $p(\mathbf{a}'|\mathbf{ab}) = 1$. But $p(\mathbf{a}'|\mathbf{ab}) = 0$ if $\mathbf{b} \not\equiv \perp$, and so by the multiplication law, $p(\mathbf{a}'|\mathbf{ab})p(\mathbf{a}|\mathbf{b}) = 0$. It may be concluded that if $p(\mathbf{a}|\mathbf{b}) \neq 1$ then $p(\mathbf{a}|\mathbf{b}) = 0$.

What is so damaging about these results is not that the only conditional conforming to the CCCP hypothesis is the familiar material conditional, for several authors have held that indicative conditionals are, in their semantics, material conditionals, but that all probabilities have to be either 0 or 1. There is nothing but disappointment for the hope that since ‘the abstract calculus [of probability] is a relatively well defined and well established mathematical theory . . . [and i]n contrast, there is little agreement about the logic of conditional sentences . . . [p]robability theory could be a source of insight into [their] formal structure’ (Stalnaker, 1970, p. 64). Indeed,

³ The right-hand side of the equation, $(1 - p(\mathbf{c}|\mathbf{ab}))(1 - p(\mathbf{a}|\mathbf{b}))$, can be expanded, and by the multiplication law shown equal to $1 - p(\mathbf{c}|\mathbf{ab}) - p(\mathbf{a}|\mathbf{b}) + p(\mathbf{ac}|\mathbf{b})$. By two applications of the addition law, this can be shown equal to $1 - p(\mathbf{c}|\mathbf{ab}) - p(\mathbf{ac}'|\mathbf{b}) = p(\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}|\mathbf{b}) - p(\mathbf{c}|\mathbf{ab})$.

the recourse to probability is otiose, since a two-valued probability function is no more than an assignment of truth values: we may define \mathbf{b} to be *true* if $p(\mathbf{b}|\top) = 1$, and *false* if $p(\mathbf{b}|\top) = 0$. Matters are actually worse than this, for all true statements turn out to be probabilistically indistinguishable from \top , and all false statements probabilistically indistinguishable from \perp . This belies the assumption of §2 that probabilistic indistinguishability ought to coincide with interdeducibility.⁴

The first proof that, in Popper's system, CCCP_0 implies the two-valuedness of p was given by Leblanc & Roeper (1990). The present proof dates from about 1992. The Basic Triviality Result of Milne (2003, p.301f), which is derivable in Kolmogorov's less general (finite) system, is related but less general.

5 Updating and Relativization

One of the factors that has made the CCCP hypothesis attractive is surely the multiple use of the word *conditional* and its cognates. As Hájek & Hall (1994) put it, the hypothesis 'sounds right' (p.80). What is not always realized, however, is that, aside from the word *conditional* in logic, here endorsed, there are two distinct uses of the words in probability theory. There is the process of (Bayesian) *conditionalization*, the generally agreed way in which a probability distribution is updated on the receipt of new information or new knowledge. There is also the result of applying the probability functor p not to a single argument (in the present paper, a statement) but to two arguments, or to one statement relative to another, yielding a binary measure $p(\mathbf{c}|\mathbf{a})$ that is standardly called *conditional prob-*

⁴ The two-valuedness of p settles the truth table for negation. The other tables need also the addition and monotony laws. For example, by the general addition law, $p(\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}|\top) = 0$ if and only if $p(\mathbf{a}|\top) = 1 - p(\mathbf{a}\mathbf{c}|\top)$. By monotony and two-valuedness, this holds if and only if $p(\mathbf{a}|\top) = 1$ and $p(\mathbf{a}\mathbf{c}|\top) = 0$. In short, $\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}$ is false if and only if \mathbf{a} is true and \mathbf{c} is false. The CCCP hypothesis implies that in addition $\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}$ is false if and only if $p(\mathbf{c}|\mathbf{a}) = 0$. But if \mathbf{c} is true, $\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{c}$ is true for every \mathbf{a} , and accordingly $p(\mathbf{c}|\mathbf{a}) = 1 = p(\top|\mathbf{a})$ for every \mathbf{a} .

ability. These processes of *updating* and *relativization*, as they will hereafter be called, happen to have the same mathematical effect: the result of updating the singulary measure p with the information \mathbf{b} is the same as relativizing it to \mathbf{b} . It follows that updating $p(c)$ with \mathbf{b} , and then relativizing it to \mathbf{a} , is the same as relativizing $p(c)$ to \mathbf{a} , and then updating it with \mathbf{b} . Since conjunction in the second argument of p is commutative, the outcomes $p(c|\mathbf{b}\mathbf{a})$ and $p(c|\mathbf{a}\mathbf{b})$ are identical. Although relativization and updating are therefore formally dead ringers for each other, they deserve to be understood as distinct undertakings. In particular, if $p(c|\mathbf{a}) = r$ is a declaration of relative probability there is no presumption that the statement \mathbf{a} is known to be true, or even supposed to be true (van Fraassen, 1995, §2), any more than this is the case in the metalogical declaration $\mathbf{a} \vdash c$. (But the interpretation of \mathbf{a} as a statement of evidence, and of c as a hypothesis, is not excluded.) This is not idle pedantry. With the function q , the distinction between updating and relativization emerges as a distinction with a difference.

The axiomatic system of Popper (1963) that we adopted in §2 above is a system of relative probability $p(c|\mathbf{a})$. It is easy to check that if the function p satisfies the axioms, and if $\mathbf{b} \neq \perp$, then $p_{\mathbf{b}}(\mathbf{a}|c) = p(\mathbf{a}|\mathbf{c}\mathbf{b})$ also satisfies them. (The function p_{\perp} is identically equal to 1, and violates the axiom that requires the function p to have at least two distinct values.) The subscript notation embodied in $p_{\mathbf{b}}$ will be used whenever we wish to refer to the updating of a function with the information \mathbf{b} . Since $p_{\mathbf{b}}(c|\mathbf{a})$ equals $p(c|\mathbf{a}\mathbf{b})$ for every \mathbf{a} , and hence $p_{\mathbf{b}}(\mathbf{b}|\mathbf{a}) = p(\mathbf{b}|\mathbf{a}\mathbf{b}) = 1 = p(\top|\mathbf{a}\mathbf{b}) = p_{\mathbf{b}}(\top|\mathbf{a})$, updating with \mathbf{b} amounts to a decision to treat \mathbf{b} as probabilistically indistinguishable from \top .

Since $q(c|\mathbf{a}) = p(\mathbf{a}'|c')$, the updated function $q_{\mathbf{b}}$ is defined by $q_{\mathbf{b}}(c|\mathbf{a}) = p_{\mathbf{b}}(\mathbf{a}'|c') = p(\mathbf{a}'|c'\mathbf{b}) = q((c'\mathbf{b})'|\mathbf{a})$, which equals $q(\mathbf{b} \rightarrow c|\mathbf{a})$. In general, this term differs from $q(c|\mathbf{a}\mathbf{b})$. Updating with \mathbf{b} is not the same as relativizing to \mathbf{b} . The distinction is especially transparent when the second argument of the function q is the tautology \top . For except when $\mathbf{a} \equiv \perp$, the value of $p(\perp|\mathbf{a})$ is

0 for every probability measure; and therefore $q(c|\top) = 0$ except when $c \equiv \top$. (The function q , unlike the function p , has an almost flat prior distribution.) Updating p to p_b does not change matters: $q_b(c|\top)$ still equals 0 (unless $c \equiv \top$). But relativization of $q(c)$ to b yields $q(c|b)$, which may well not be 0.

6 The Reconditioned Conditional

Armed with these considerations we are at last in a position to understand how and why the replacement in the CCCP hypothesis of the probability measure p by the deductive dependence measure q makes such a dramatic difference. The first formula displayed below is CCCP_0 , exactly as it was displayed in § 4. The formula CCCP_1 is a notational variant, obtained from CCCP_0 by writing $p_b(c|a)$ for $p(c|ab)$. The formula CCCP_2 is obtained from CCCP_0 by first commuting the terms in the conjunction ab , then interchanging the letters a and b throughout, and finally writing $p_b(c|a)$ for $p(c|ab)$, as before. It is because updating and relativization are formally equivalent manoeuvres that each of CCCP_1 and CCCP_2 is equivalent to CCCP_0 , though they look different.

$$\text{CCCP}_0 \quad \forall a \forall c \exists y \forall b \ p(y|b) = p(c|ab)$$

$$\text{CCCP}_1 \quad \forall a \forall c \exists y \forall b \ p(y|b) = p_b(c|a)$$

$$\text{CCCP}_2 \quad \forall b \forall c \exists y \forall a \ p(y|a) = p_b(c|a).$$

We now replace p by q in both CCCP_1 and CCCP_2 , to produce the formulas

$$\text{CCCQ}_1 \quad \forall a \forall c \exists y \forall b \ q(y|b) = q_b(c|a)$$

$$\text{CCCQ}_2 \quad \forall b \forall c \exists y \forall a \ q(y|a) = q_b(c|a).$$

These formulas are far from equivalent to each other: one is refutable, the other is demonstrable. CCCQ_1 is refuted by identifying b with \top . This shows that, for each a and c , $q(c|a) = q_\top(c|a)$ can take only the value 1 or the value 0; the value 1 if y (which may depend

on \mathbf{a} and \mathbf{c}) is equivalent to \top , and the value 0 if it is not. In contrast, CCCQ_2 is demonstrable, since \mathbf{y} may be the conditional $\mathbf{b} \rightarrow \mathbf{c}$. As was shown near the end of § 5 above, $\forall \mathbf{b} \forall \mathbf{c} \forall \mathbf{a} q(\mathbf{b} \rightarrow \mathbf{c} | \mathbf{a}) = q_{\mathbf{b}}(\mathbf{c} | \mathbf{a})$.

7 Discussion

In the interests of amity and brevity, I shall limit my discussion of these results to three items. One concerns their relation to the well-known Ramsey test. A second concerns the tenability of the thesis that, at least with regard to conditionals, measures of deductive dependence offer an attractive alternative to measures of probability. The third matter, dealt with first, and in only a couple of sentences, is whether the unassailability of CCCQ_2 vindicates the identification of all indicative conditionals, at a semantic level, with material conditionals. This remains an open question. But I am not able here to provide solace to those who, having resolved to learn about indicative conditionals by studying their synergy with probabilities, are dismayed by what has been learnt.

Ramsey's test Much work on the connection between conditionals and probability has been guided by the words of Ramsey in (1929), p. 247: 'If two people are arguing "If p , will q ?" and are both in doubt as to p , they are adding p hypothetically to their stock of knowledge, and arguing on that basis about q ; ... We can say that they are fixing their degrees of belief in q given p . If p turns out false, these degrees of belief are rendered *void*.' In Stalnaker (1968, p. 101), this description becomes a piece of advice: 'your deliberation ... should consist of a simple thought experiment: add the antecedent (hypothetically) to your stock of knowledge (or beliefs), and then consider whether or not the consequent is true. Your belief about the conditional should be the same as your hypothetical belief, under this condition, about the consequent.' Hájek & Hall (1994, p. 80), add that the agent's system of beliefs may need to be revised (but as little as possible) if it is to accommodate the antecedent consistently,

a qualification that imports new problems. What lies behind the advice, if I understand it, is the idea that evaluating the probability of the consequent of a conditional, relative to its antecedent, is a way in which the agent might ‘consider whether or not the consequent is true’.

I suggest that the explicit identity that we may extract from CCCQ₂, namely $q(\mathbf{b} \rightarrow \mathbf{c} | \mathbf{a}) = q_{\mathbf{b}}(\mathbf{c} | \mathbf{a})$, heeds this advice as well as does any identity derivable from the CCCP hypothesis. To be sure, there is a difference. In the case of an identity of the form $p(\mathbf{a} \rightsquigarrow \mathbf{c} | \mathbf{b}) = p(\mathbf{c} | \mathbf{a}\mathbf{b})$, it is likely that what Stalnaker (and others) had in mind was that the antecedent of the conditional $\mathbf{a} \rightsquigarrow \mathbf{c}$ be ‘added to your stock of knowledge (or beliefs)’ by further relativizing $p(\mathbf{c} | \mathbf{b})$ to \mathbf{a} . I do not know that this strategy has ever been described (equivalently) as one of updating $p(\mathbf{c} | \mathbf{b})$ with \mathbf{a} . But in the identity $q(\mathbf{b} \rightarrow \mathbf{c} | \mathbf{a}) = q_{\mathbf{b}}(\mathbf{c} | \mathbf{a})$, the antecedent of the conditional $\mathbf{b} \rightarrow \mathbf{c}$ is unambiguously used to update the function q . This is how \mathbf{b} is to be ‘added to your stock of knowledge (or beliefs)’.

Stated quite literally, what is here being proposed is this: in order to assess the deductive dependence of the material conditional $\mathbf{b} \rightarrow \mathbf{c}$ on the statement \mathbf{a} , the agent should (provisionally and hypothetically) update the function q to $q_{\mathbf{b}}$ and then, using this updated function, assess the deductive dependence of \mathbf{c} on \mathbf{a} . This procedure cannot properly be described as ‘evaluating the dependence of the consequent of a conditional on its antecedent’. But if \mathbf{a} is supposed to state truthfully some information about the world, it is surely one way in which the agent might ‘consider whether or not the consequent is true’.

Assertability and Acceptability of Conditionals It has been suggested by several writers, especially Adams (1965), that conditionals cannot be true or false, and that $p(\mathbf{c} | \mathbf{a})$ measures not the probability of the truth of $\mathbf{a} \rightsquigarrow \mathbf{c}$, but its *assertability*; that is to say, the appropriateness of its utterance. Others, including Adams himself in a later phase (Adams, 1998), have favoured the term *acceptabil-*

ity, that is to say, the reasonableness of the belief in $\alpha \rightsquigarrow c$. Hájek (2012), § 2, has ventured the neologism *assentability*. Although this has to my ears a subjectivist ring that is absent from *acceptability* and, to a lesser extent, *assertability*, for our present purposes the differences between these ideas are less important than what they have in common, which is an origin in the justificationist doctrine that an agent is entitled fully to assert or to accept or to assent to a statement only if he knows it to be true. The word *probably*, and similar expressions such as *in my opinion* and *I think*, are often used to qualify statements that are not fully asserted. The less probable that c is, given α , the less the agent is entitled to assert it, or the more tentatively he asserts it. In this vein, Lucas (1970), Chapter 1, called probability ‘a guarded guide’.

Those of us who dismiss as not quite serious the goal of justified truth never worry that we are not entitled to assert a statement. We think that we are entitled to say what we like, whatever the epistemological authorities may enjoin. But we may worry whether a proposition asserted is true, and if we suspect that it is not, we may qualify our assertion by such expressions as *about* or *or so* or *roughly* or *more or less*. Since the quantity $q(c|\alpha)$, the deductive dependence of a non-tautological statement c on a statement α , is a straightforward measure of how well (the content of) c is approximated by (the content of) α , ranging from 0, when α contains none of c , to 1 when it contains it all, it does appear that $q(c|\alpha)$ may serve also as a measure of the assertability or the acceptability of the statement c in the presence of α . If our aim is truth, then the higher $q(c|\alpha)$ is, the more successful is the statement (or hypothesis c), given the statement (or evidence) α . More generally, the assertability or acceptability of the conditional $\mathbf{b} \rightarrow c$ may be measured by $q(\mathbf{b} \rightarrow c|\alpha)$, that is, by $q_{\mathbf{b}}(c|\alpha)$. It is vigorously denied here that the ‘highly entrenched tenet of probabilistic semantics ... [that] the assertability of conditionals goes by conditional probability’ (Arló-Costa, 2001, p. 584) exhausts the senses in which a conditional statement may be assertable or acceptable, but not completely so.

8 Conclusion

The goal of this paper has been to elucidate one of the gains that can be made in epistemology by replacing probability measures (understood as degrees of belief) by measures of deductive dependence (understood as degrees of approximation). On this theme, much more needs to be said than can be said here. In the first place, it must be recognized that variants of the function q of deductive dependence have been introduced before, in rather different contexts. Hempel & Oppenheim (1948), Part IV, for example, interpreted $q(a|c)$ as a measure of the *systematic power* of the hypothesis c to organize the evidence a . Reichenbach (1954), appendix, espied in the divergence between the functions p and q a potential solution to Hempel's paradoxes of confirmation. Hilpinen (1970), §IV, interpreted $q(a|c)$ as a measure of the *information transmitted* by the evidence a about the hypothesis c , and used it to answer Ayer's question of why those who assay hypotheses by their relative probabilities ever search for new evidence. The function q has similarities also with the idea of probabilistic validity advanced in Adams (1998), and especially with the use of p -values in modern classical (non-Bayesian) statistics. All these connections will have to be explored in due course. Interested readers may glean from Miller (2014) meanwhile a glimpse of the versatility of the function q , and of the role that it may perform in a saner philosophy of knowledge than is fashionable at present.

References

ADAMS, E. W. The logic of conditionals. *Inquiry*, v. 8, p. 166–197, 1965.

ADAMS, E. W. *A Primer of Probability Logic*. Stanford-CA: Center for the Study of Language and Information, 1998.

ARLÓ-COSTA, H. Bayesian epistemology and epistemic conditionals: on the status of the export-import laws. *The Journal of Philosophy*, v. XCVIII, p. 555–593, 2001.

ARLÓ-COSTA, H. The logic of conditionals. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2014. [s.n.], 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/logic-conditionals/>>.

BOLZANO, B. P. J. N. *Wissenschaftslehre*. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1837. English translation 2014: *Theory of Science*. New York: Oxford University Press.

EDGINGTON, D. M. D. Conditionals. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2014. [s.n.], 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/conditionals/>>.

EELLS, E.; SKYRMS, B. (Ed.). *Probability and Conditionals. Belief Revision and Rational Decision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

de FINETTI, B. La logique de la probabilité. *Actualités scientifiques et industrielles*, v. 391, p. 31–39, 1936. English translation: The Logic of Probability. *Philosophical Studies*, v. 77, p. 181–190, 1995.

van FRAASSEN, B. C. Fine-grained opinion, probability, and the logic of full belief. *Journal of Philosophical Logic*, v. 24, p. 349–377, 1995.

HÁJEK, A. The fall of ‘Adams’ thesis? *Journal of Logic, Language and Information*, v. 21, p. 145–161, 2012.

HÁJEK, A.; HALL, N. The hypothesis of the conditional construal of conditional probability. In: EELLS, E.; SKYRMS, B. (Ed.). *Probability and Conditionals. Belief Revision and Rational Decision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 75–111.

HEMPEL, C. G.; OPPENHEIM, P. Studies in the logic of explanation. *Philosophy of Science*, v. 15, p. 135–175, 1948.

HILPINEN, I. R. J. On the information provided by observations. In: HINTIKKA, K. J. J.; SUPPES, P. (Ed.). *Information and Inference*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1970. p. 237–255.

LEBLANC, H.; ROEPER, P. Conditionals and conditional probabilities. In: KYBURG JR, H. E.; LOUI, R. P.; CARLSON, G. N. (Ed.). *Knowledge Representation and Defeasible Reasoning*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. p. 287–306.

LEWIS, D. K. Probabilities of conditionals and conditional probabilities. *The Philosophical Review*, v. 85, p. 297–315, 1976.

LUCAS, J. R. *The Concept of Probability*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

MILLER, D. W. *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*. Chicago and La Salle-IL: Open Court, 1994.

MILLER, D. W. If you must do confirmation theory, do it this way. 2014. Disponível em: <<http://www.warwick.ac.uk/go/dwmiller/itam.pdf>> .

MILLER, D. W.; POPPER, K. R. Deductive dependence. In: *Actes IV Congrès Català de Lògica*. Barcelona: Universitat Politècnica de Catalunya and Universitat de Barcelona, 1986. p. 21–29.

MILNE, P. The simplest Lewis-style triviality proof yet? *Analysis*, v. 63, p. 300–303, 2003.

MURA, A. M. Towards a new logic of indicative conditionals. *Logic and Philosophy of Science*, v. IX, p. 17–31, 2011.

POPPER, K. R. *Logik der Forschung*. Vienna: Julius Springer Verlag, 1935.

POPPER, K. R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson Educational, 1959. Augmented English translation of Popper (1935).

POPPER, K. R. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

POPPER, K. R.; MILLER, D. W. A proof of the impossibility of inductive probability. *Nature*, v. 302, p. 687f, 1983.

RAMSEY, F. P. General propositions and causality. In: BRAITHWAITE, R. B. (Ed.). *The Foundations of Mathematics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1929. p. 237–255.

REICHENBACH, H. *Nomological Statements and Admissible Operations*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1954.

SHEFFER, H. M. The general theory of notational relativity. In: BRIGHTMAN, E. S. (Ed.). *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1926. p. 348–351. Original mimeograph version: Department of Philosophy, Harvard University, 1921.

STALNAKER, R. C. A theory of conditionals. In: RESCHER, N. (Ed.). *Studies in Logical Theory*. Oxford: Blackwell, 1968 (American Philosophical Quarterly Monograph Series, 2), p. 98–112.

STALNAKER, R. C. Probability and conditionals. *Philosophy of Science*, v. 37, p. 64–80, 1970.

SUPPES, P. Some questions about Adams' conditionals. In: EELLS, E.; SKYRMS, B. (Ed.). *Probability and Conditionals. Belief Revision and Rational Decision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 5–11.

Artigo recebido em 23/06/2015, aprovado em 4/08/2015

LOGICAL DISPUTES AND THE *A PRIORI*

[DISPUTAS LÓGICAS E O *A PRIORI*]

Graham Priest

Professor at CUNY (City University of New York) (USA)
Visitor Professor at University of Melbourne (Australia)

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 29-57

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Neste artigo proponho um modelo geral para a solução racional de disputas sobre lógica e discuto algumas de suas características, que incluem a dispensa da noção tradicional de *a priori* em lógica, e algumas objeções que daí possam surgir.

Palavras-chave: Lógica, Escolha de teorias, Racionalidade, *a Priori*, Critérios múltiplos.

Abstract: In this paper, I propose a general model for the rational resolution of disputes about logic, and discuss a number of its features. These include its dispensing with a traditional notion of the *a priori* in logic, and some objections to which this might give rise.

Keywords: Logic, Theory choice, Rationality, *a Priori*, Multiple criteria.

This article will also be published in a forthcoming volume of "Logique et Analyse" <<http://www.logiqueetanalyse.be>>. The Journal "Princípios" would like to thank Jean Paul Van Bendegem, editor of "Logique et Analyse", who kindly allowed its publication here.

1 Introduction: Logical Disputes

Human beings, being what they are, are capable of disputing most things, from the age of the cosmos and the metaphysical nature of substance, to who will win the next Australia/England cricket test series, and which is the most beautiful city in the world. And one would hope that some of these disputes, at least, should be rationally resolvable — which is not, of course, to say that all parties can be brought to agree.

One of the things that human beings — well, philosophers anyway — dispute about, is logic. In the last hundred years, for example, there have been many, sometimes heated, debates between those who endorse “classical” logic and those who reject its hegemony: intuitionist logicians, relevant logicians, paraconsistent logicians, etc. It may be felt, though, that disputing logic is problematic. When people dispute, they argue; when they argue, they use logic. That is, they appeal to what follows from what they or their opponent holds. (That, at least, is preferable to using bombs.) If logic is part of the *mechanism* of dispute-resolution, how can it itself be disputed?

The problem is not as acute as it might appear. There are clear analogies. The law is a mechanism that is set up to resolve disputes of a certain kind; but, in a court of law, legal procedures can themselves be disputed. (For example, one may contest the claim that the issue at hand falls within the jurisdiction of the court in question.)¹ Nonetheless, this at least raises the question of how, exactly, disputes in logic are to be conceptualised. That is the topic of this paper.

I think that they are to be conceptualised in terms of a very general model of dispute-resolution. In the first part of this paper I will describe the model, and argue that it applies to logical disputes. A salient feature of the model is that it dispenses with something that

¹ And the constitutions of countries normally specify procedures governing how laws are to be revised. But they normally contain clauses about how they themselves may be revised.

has often been taken to be an important part of the epistemology of logic: a privileged role for a certain notion of the *a priori*.² In the second part of the paper I will consider and reply to three objections to the model based on this fact.

2 A Model for Theory-Choice

2.1 Rational Theory-Choice

The model I will propose is one that is familiar, in many ways, from the philosophy of science. It is applied whenever we have to choose rationally between competing theories.³

Start by noting that there are many criteria that speak in favour of a theory. The exact list is a matter for contention.⁴ The details will be largely irrelevant to what I have to say; but standard candidates include:

- adequacy to the data
- simplicity
- consistency
- power
- avoidance of *ad hoc* elements

On the other side of the ledger, a bad performance by a theory on any of these criteria will speak against its rational acceptability.

Note, next, that the criteria enumerated will often not all line up on the same side. Thus, for example, in the debate between Copernicus and his detractors (at least according to traditional wisdom),

² For a nice introduction to accounts of the *a priori*, see Mares (2011).

³ This is articulated Priest (2006), ch. 8. Although ch. 10 of the book defends the revisability of logic, the model is not there applied specifically to logic. The point of this paper is to do so.

⁴ And may depend, in some cases, in the area in question. For example, accuracy of prediction might be a desideratum. This is obviously applicable only in a theory that has quantitative consequences.

the Copernican and the Ptolemaic models were about equal on adequacy to the data; the Copernican model was simpler; but the Ptolemaic model was unified with contemporary dynamic theory, whilst the Copernican model could deal with the dynamics of the Earth's motion only in an *ad hoc* way, if at all.

Given the possibility (probability) of such a non-uniform distribution, when is one theory rationally preferable to another? The natural answer is that it is preferable when it is sufficiently better on sufficiently many of the criteria. That is, of course, vague — and probably ineradicably so. But we can render it a little more precise with a formal model. Let the set of criteria be $\{c_1, \dots, c_n\}$. We may measure how good any theory is according to each criterion. The scale is conventional to a certain extent. Let us suppose that it is the set, X , of reals between -10 and $+10$.⁵ Thus, for any criterion, c , there is a measure function, μ_c , such that for any theory, T , $\mu_c(T) \in X$. There is no reason to assume that all criteria are equally important. Thus, each criterion, c , has a weight of importance, w_c ; and we can again assume that $w_c \in X$. Now, given a theory, T , define its *rationality index*, $\rho(T)$, to be the weighted sum of its performance on each criterion:

$$\rho(T) = w_{c_1}\mu_{c_1}(T) + \dots + w_{c_n}\mu_{c_n}(T)$$

In a dispute, there will be a bunch of theories on the table, T_1, \dots, T_k .⁶ The rationally preferable theory is the one with the highest rationality index. If there is a tie for first place then the rational choice is indeterminate. Perhaps we should refrain from judgment; perhaps it is rational to select any of the tied alternatives.⁷

⁵ Thus, one can imagine someone being given a questionnaire, where they have to score the theory on that scale, with 0 being the point of indifference.

⁶ These are the theories from which a serious choice must be made. Even to get on the table, a theory must satisfy certain conditions. In particular, it must do a reasonable job of accounting for the data. It would be absurd for the rationally preferable theory to explain none of the data.

⁷ Thus, for example, as discussed by Cook (2007), there is a continuum of logics between classical and intuitionistic logics. Suppose that a number of these are on

The model is clearly simplistic in various ways. For example, to expect exact values for the various quantities seems unduly unrealistic, though we may hope that there is enough consensus about rough figures to give determinate answers. The model can be articulated to accommodate some of these complexities,⁸ but the basic model will suffice for purposes here.⁹ Note that I am not suggesting that in real-life disputes people actually sit down and do the calculations. Rather, the point is that when rational disputes are in progress, the arguments deployed may be understood as implicitly addressing the model. The model, then, gives a “rational reconstruction” of what actually happens.¹⁰

At any rate, though formulating a sufficiently precise and realistic model of the methodology of theory choice in logic may not be easy, it is no harder than the same problem for theory choice in general. They are the same problem.¹¹

the table. There may be nothing much to choose between them, and we can simply choose arbitrarily.

⁸ See Priest (2006, ch. 8).

⁹ A rather different model which is purely qualitative is as follows. Each criterion simply determines an ordinal ranking of each theory. Since we need to take into account all the criteria, these rankings themselves have to be aggregated. One may do this by taking the rankings as preferential votes, and use a suitable voting procedure. A problem with this model is that all criteria have, effectively, equal weights. This can be rectified by assigning different weights to the vote of each criterion, though this reintroduces quantitative considerations into the procedure.

¹⁰ The view given here seems to be of a piece with the view put forward more informally by Russell (2014). She illustrates her hero going through the kind of reasoning in question, weighing up the virtues of classical logic *vs* a three-valued logic, as follows (p. 172): ‘the three-valued logic has all the virtues of classical logic: it explains the presence of the various logical properties, does so in a simple, unified fashion etc. but it also accounts for some difficult cases where classical logic says nothing. So on balance she thinks it better...’. That is, the three valued logic scores better on adequacy to the data, and scores just as well on the other virtues. Hence it is preferable.

¹¹ In his (2014) Mares has an elegant construction of probability functions which allows the assignment of probabilities to different logics. An agent’s acceptance of a logic can then be thought of as having a sufficiently high (subjective) probability. A

2.2 Comments on the Model

So much for the model itself. Let me now make some comments on it, spelling out some of its implications.

First, the model is essentially *fallibilist*. That is, the theory that is rationally preferable, according to this account, may change as things develop. This is for several reasons. The choice between theories is to be made from those currently on the table.¹² It is quite possible that a new theory will come along, and that its emergence will change matters. (Dually, if the rationality index of a theory becomes vanishingly low, it may simply drop off the list entirely.) Also, how well a theory performs on the criteria may well change as we learn more. Thus, a new piece of data may come to light, affecting the adequacy criterion; or ongoing research may show that a theory is inconsistent, which had not been suspected before; and so on.

The fallibility should be understood as applying to data as well. Generally speaking, data are soft, in the sense that they can legitimately be rejected. Thus, for example, if the theory is one in the empirical sciences, a datum may be provided by some experimental result. If the result is out of line with the rationally dominant theory, then it may be rejected as due to experimental error. Of course, if

change of acceptance can be modelled by conditionalisation on new evidence. This gives an account of theory-change. A weakness of the model, as it stands, is one which it shares with all Bayesianism: the priors are entirely arbitrary (save only for satisfying certain coherence constraints). Relativism therefore beckons. A second weakness is that it provides no account of what sort of evidence it is that occasions revision (as Mares himself points out, in the conclusion of his article). There may, however, be some interesting connections between his model and the one presented here. The present model may be seen as spelling out rational constraints on priors, and also as giving an answer to the question of what sort of evidence is at issue in revision. These matters promise further interesting investigation.

¹² There is no reason to suppose that these have to be comparable in all regards, say being expressed in the same language. We can compare first-order logic and Aristotelian syllogistic. Of course, if the power of one theory, as determined by its expressive ability, is greater than that of another, that will speak in its favour.

this is just an *ad hoc* move, this will itself speak against the theory; better for the theory if it can find an independent explanation for the appearance of the datum.

Third, exactly how to articulate many of the criteria is contentious. Simplicity, for example, is said in many ways; conceivably, there could be many different kinds of simplicity, and corresponding criteria. The most straightforward of the criteria is consistency. But note that, like all other criteria it is, in principle, a matter of degree. If a theory uses a paraconsistent logic, where a contradiction does not imply everything, the theory may be more or less inconsistent. Of course, if a theory (like that of Frege's *Grundgesetze*) has an explosive underlying logic, then any inconsistency will result in inconsistency of the worst kind: triviality. Note also that the triviality of a theory will affect criteria other than the consistency. Since the theory delivers everything, it will also fare very badly with respect to the criterion of adequacy to the data, for example. It will entail many rejected data points. (For example, the theory will predict that we saw the sun turn green yesterday; we did not.)¹³

Still on the subject of consistency: it is only one criterion amongst many. How to weight it is, I am sure, itself the subject of some dispute. But whatever the weight, an inconsistent theory can be rationally preferable to a consistent one, if the performance of the inconsistent theory outweighs the consistent one on the other criteria. Thus, for example, Newtonian dynamics, based, as it was, on the inconsistent theory of infinitesimals, was inconsistent. Its explanatory and predictive power was so enormous, however, that this trumped problems about inconsistency (such as those articulated by Berkeley).

¹³ Of course, just a high degree of inconsistency may well have the same consequences. So adequacy to the data and consistency may be connected. What this shows is that criteria of evaluation need not be independent.

2.3 Paraconsistency

This is perhaps the place to say a word about another matter, since logical disputes, and so by implication paraconsistency, is on the table. It is sometimes objected to one who advocates the rational possibility of accepting contradictions that, if this were permissible, any theory would be rationally immune from objection, since a person could accept both the theory *and* the conclusion of the objection establishing something inconsistent with it. This, of course, is a complete *non-sequitur*, as the model makes clear. Accepting an inconsistency is always a potential move in logical space. It could yet produce a theory which is rationally inferior to other theories, because of the theory's performance on various of the criteria.¹⁴

More fundamentally, one might wonder whether the possibility of endorsing contradictions undercuts the possibility of rational choice itself. Why can we not accept two (or more!) theories, which are inconsistent with each other? The answer is simple. Accepting two inconsistent theories, say T_1 and T_2 , is indeed a possibility. It amounts to accepting the theory $T_1 \cup T_2$. If this is a serious possibility, it is one of the theories on the table, and should be evaluated in the same way as other theories. In general, however, the theory is likely to have little to recommend it. If either of the theories is based on an explosive logic, the collective theory is trivial. And even if this is not the case, putting the resources of T_1 and T_2 together will, generally speaking, allow us to infer all sorts of things in conflict with the data. Thus, if T_1 says that the earth moves, and T_2 says that the Earth does not move, but that objects not attached to a moving

¹⁴ Thus suppose, for example, that a datum is to the effect that something is red (which is observed). If a theory does not entail that it is red, it gains no positive points on the criterion of adequacy to the data. If it entails, instead, that it is blue (and so not red), it gains negative points, because this state of affairs is not seen. And now if we say that the object really is both red and blue, then at least absent an independent explanation of why we do not see the blueness, the theory will fail badly on the criterion of *ad hocness*.

object will fall off, then $T_1 \cup T_2$ entails that people will fall off the Earth.

It should also be remembered that what makes theories rivals with respect to choice is not simply inconsistency. Suppose that T_1 explains some human behavioural symptoms in terms of a chemical imbalance in the brain, and T_2 explains them in terms of demonic possession. The combination of these two theories is quite consistent! The chemical imbalance can be a manifestation of demonic activity, curable *both* by chemical intervention and by exorcism. The joint theory fares very badly, however, in terms of the criterion for a certain kind of simplicity: Ockham's Razor.

Finally, while we are in this neck of the woods, note that to reject one theory in favour of another is not to accept its negation. Theories do not have negations. If a theory is finitely axiomatisable, the conjunction of its axioms has a negation. But even to reject a single sentence, A , is not to be identified with accepting $\neg A$. Rejecting A and accepting $\neg A$ are quite distinct mental states. Even leaving dialletheism aside, most people have inconsistent beliefs (with or without realising it). They accept both A and $\neg A$, for some A . *A fortiori*, they do not reject A . Moreover, uttering a sentence of the form $\neg A$ may indicate a rejection of A ; it may not. That just depends on what kind of speech act is being performed: assertion or denial. Orthodox notwithstanding, these are distinct kinds of speech act (as are questioning and commanding). The utterance of one and the same sentence can, of course, constitute distinct speech acts. (If I utter 'The door is open' then, depending on the context, this could be an assertion, a command or a question.)¹⁵

2.4 Logic as Theory

So much for the model. I claim that it applies to resolving disputes about logic. This requires seeing logic as a theory (in the scientist's

¹⁵ The matter is discussed at length in Priest (2006, ch. 6).

sense, not the logician's¹⁶). One should not get too hung up about the word 'theory'. To say that something is a theory is to say two things. The first is that it provides an account of the behaviour of certain notions (some of which are non-observational) and their interconnections. It is common to take this to be done by providing axioms and the rules of an underlying logic, but such is normally some kind of regimentation. The theory of Christianity, for example, has never been axiomatised; no doubt, doing so would keep theologians busy for a few (hundred) years.

Anyway, logic clearly satisfies this condition. The central notion of logic is validity, and its behaviour is the main concern of logical theories. Giving an account of validity requires giving accounts of other notions, such as negation and conditionals. Moreover, a decent logical theory is no mere laundry list of which inferences are valid/invalid, but also provides an explanation of these facts. An explanation is liable to bring in other concepts, such as truth and meaning. A fully-fledged logical theory is therefore an ambitious project. Examples of such projects are the Aristotelian theory of the syllogism, augmented by Medieval accounts of truth conditions (supposition theory); Frege's classical logic, augmented by Tarski's model theoretic account of validity; intuitionistic logic, augmented by a proof-theoretic account of meaning; and so on.

The second thing involved in calling something a theory is that its acceptability can be determined only by some sort of process involving evidence and argument. That logic satisfies this condition is, perhaps, more contentious; but only a cursory knowledge of the history of logic is necessary to see that this is so. As I have already observed, the last hundred years have witnessed debates over logic. Nor is this period atypical: in all the periods in Western philosophy in which the study of logic thrived, there have been lively debates about how to analyse conditionals, logical consequence, negation, and so on. Thus, the Stoics and Megarians disputed many theories of the

¹⁶ There may therefore be no simple criteria of theory-individuation.

conditional, and of inferences concerning time and truth; Medieval logicians disputed different theories of supposition, the conditional, truth; and so on.¹⁷

Ignorance of the history of logic is only one factor that can operate to produce a myopic view of the nature of logic. Other factors can also operate. After “classical” logicians won the disputes between themselves and traditional logicians in the early years of the 20th century, these disputes were forgotten, and the hegemony of classical logic was entrenched. Though there were rivals, such as many-valued and intuitionistic logic, these were quietly ignored. It could then seem that there was but a single game in town. This attitude, in turn, both fostered and was fostered by a certain way of teaching logic, and a certain kind of logic text-book, both of which could give the dogmatic impression that logic is a god-given doctrine, not open to serious dispute.¹⁸

A word on the use of the word ‘logic’, here. ‘Logic’ is ambiguous. It can mean both the theory of an investigation and the subject of the investigation. In the same way, the word ‘dynamics’ is ambiguous. It can mean a theory, as in ‘Newtonian dynamics’, and it can mean the way that a body actually moves, as in ‘the dynamics of the Earth’. It is logic in the first of these senses that I am talking about in this essay. Theories come and theories go, and a dominant theory can be replaced by another. Logic, in this sense can clearly change. Logic in the latter sense is a different matter. It is constituted by the norms of correct reasoning, that is, the norms of what follows from what,¹⁹ and it is the theorising of these that logic in the first sense is aimed at. Whether logic itself can change over time (and, for that matter, topic) is moot. Logical theory being a social science (one involving cognitive creatures and their activities), one cannot *assume*, as one can in the natural sciences, the independence of theory and its ob-

¹⁷ For further discussion, see Priest (2006, ch. 10) and Priest (2014).

¹⁸ See, further, Priest (1989).

¹⁹ I note that some people, following Harman (1986), use the word ‘reason’ to apply to the norms of belief revision. This is a quite different matter.

ject. Maybe theorisation can affect its object in this case; maybe not. Fortunately, this is an issue with which we do not need to engage here.

Finally, a comment on logical pluralism. It might be thought that specifying, as I have done, a method for choosing the best logic has begged the question against logical pluralists, who hold there to be a plurality of logics. It does not. Even pluralists may debate which is the correct logic for a particular domain, application, etc. The methodology then applies. The debate between logical monists and logical pluralists is, in fact, a meta-debate, and we evaluate the two positions involved with exactly the same method.²⁰

2.5 Logic and Evidence

If logic is a theory, it may reasonably be asked what sort of evidence and arguments are involved in its rational assessment. The answer to this has essentially already been provided. When people argue for a particular logical theory, what they are doing, in effect, is trying to show that their preferred candidate fares better on one or more of the criteria than a rival.

One of the criteria may give pause, however. In the criterion of adequacy to the data, what counts as data? It is clear enough what provides the data in the case of an empirical science: observation and experiment. What plays this role in logic? The answer, I take it, is our intuitions about the validity or otherwise of vernacular inferences. (The construction and deployment of formal languages is an aspect of contemporary *theorisation* in logic.) Thus, inferences such

²⁰ It might be thought that pluralism will always come off better in the evaluation, since it has the freedom to fine-tune a logic for each application, and so will fare better on adequacy to the data. This is not at all obvious, however. Unity is itself a desideratum; conversely, fragmentation is a black mark. Just think how one would react to an account of planetary dynamics which mooted quite different theories for each planet.

as the following strike us as correct:

John is in Rome.
If John is in Rome he is in Italy.
 John is in Italy.

John is either in Rome or in Florence.
 If John is in Rome he is in Italy.
If John is in Florence he is in Italy.
 John is in Italy.

and the following strike us as invalid:

John is either in Rome or in Florence.
 John is in Rome.

If John is in Rome he is in Italy.
John is not in Rome.
 John is not in Italy.

Any account that gets things the other way around is not adequate to the data.²¹

It must be remembered, though, that the data is soft, and can be overturned by a strong theory, especially if there is an independent explanation of why our intuition is mistaken.²² Thus, for example, the inference:

Mary is taller than John.
John is taller than Betty.
 Mary is taller than Betty.

strikes most of us as correct. According to received logical wisdom, it is not. We can explain our initial reaction as follows. There is an evident suppressed premise, the transitivity of ‘taller than’: for all

²¹ In the case of some invalidities, we can, indeed, support these intuitions. The premises may actually be true, and the conclusion not so.

²² So other theoretical virtues can trump a lower score on adequacy to the data — especially if the *ad hocness* measure does not go up at the same time.

people, x , y , and z , if x is taller than y and y is taller than z , then x is taller than z . It is the inference with this premise added that is valid. The premise is so obvious that we confuse the two inferences. (I am not endorsing this answer; I give it simply to illustrate a familiar way in which we may attempt to account for aberrant intuitions.)

More problematically, one may take the data to concern not just *particular* inferences, but *forms* of inference. Thus, one might suggest, the following pattern of inference (*modus ponens*) strikes us as intuitively correct:

$$\frac{A \quad \text{If } A \text{ then } B}{B}$$

The pattern needs careful articulation. Neither of the following strikes us as valid:

$$\frac{\text{If I may say so, that is a nice coat.} \quad \text{I may say so.}}{\text{That is a nice coat.}}$$

$$\frac{\text{If he were here he would be hopping mad.} \quad \text{He were here.}}{\text{He would be hopping mad.}}$$

But let us suppose this done. If theorisation is to take account of such data, they are certainly *much* softer than those concerning individual inferences. Very often, a form of inference strikes us as correct only because of an impoverished diet of examples. Think only of forms of inference such as strengthening of the antecedent:

$$\frac{\text{If } A \text{ then } C}{\text{If } A \text{ and } B \text{ then } C}$$

Perhaps most would be inclined to take this form to be valid, at least until they meet standard counter-examples from conditional logic, such as:

If we go to the station, we can catch a train to London.

If we go to the station and there is a strike, we can catch a train to London.

And should we be so sure of the validity of the form *modus ponens*, given Sorites arguments such as the following?

Eliza is a child on day 1

If Eliza is a child on day 1, she is a child on day 2.

If Eliza is a child on day 2, she is a child on day 3.

⋮

If Eliza is a child on day $10^5 - 1$ she is a child on day 10^5 .

Eliza is a child on day 10^5 .

Perhaps it is best to think of our views about forms of inference as low-level theoretical generalisations formed by some kind of induction.

Before I leave this topic, it needs to be said that the intuitions in question here need to be of a robust kind, purged of clear performance errors. As the literature on cognitive psychology shows, people make not only mistakes, but systematic mistakes, such as those involved in the Wason Card test.²³ What makes these clear mistakes is that once the matters have been pointed out to the people concerned, they can see and admit their errors. Neither is this done by teaching them some high powered logical theory: it can be done by showing simply that they get the wrong results. The intuitions invoked in theory-weighting have to be steered in this way.

²³ See, for example, Wason & Johnson-Laird (1972) for a discussion of this and other examples. Further on these matters, see Priest (2014).

3 Problems for the Model

3.1 WAM and Quine's Web of Belief

I will call the model of theory-choice just articulated the Weighted Aggregate Model, WAM. In this second part of the essay, I wish to turn to some criticisms of WAM as an approach to the epistemology of logic. To bring out the central issue, let us start with a brief comparison of WAM with Quine's famous account in 'Two Dogmas of Empiricism' (1951). According to this, all our beliefs are members of a "web", and can be revised in the light of "recalcitrant observations".

There are important differences between Quine's account and WAM. For a start, the latter makes no use of Quine's problematic metaphor of the periphery and centre of the web. Next, for empirical theories, observation plays a role in providing data to be deployed in the criterion of adequacy to the data. But observation is not the only source of data. And revision need not be made just in the light of new data; it could be occasioned by the appearance of a new theory, for example. Quine is also silent on how modifications to the web are to be handled. WAM is quite explicit on this.²⁴

Another way in which WAM differs is that it is not committed to Quine's holism. According to Quine, any modification to a location in the web can affect any other. In WAM, revision of a theory is local to that theory, though of course revisions may have knock-on effects. Quine also makes no distinction between logic the theory and logic the object of theory. Though, no doubt, he would of agree that when one changes one's theory of dynamics, the way in which the planets move does not change, he has a tendency to talk as though revising one's logical theory is changing logic itself. Thus, for example, just consider his famous dictum: change of logic, change of subject.²⁵ Changing one's theory of how one ought to infer (or of what certain

²⁴ I take it that he would have been largely in agreement on this point, however. The material in Quine & Ullian (1978) suggests a similar approach.

²⁵ Quine (1970), p. 81.

words mean), is not, itself, changing how one ought to infer (or changing what those words do mean).

Perhaps most importantly, according to Quine, his account is not compatible with the analytic/synthetic distinction.²⁶ WAM, however, is compatible with certain truths, notably logical ones, being analytic. When we theorise about which inferences are valid, we may do so as part of a theory of the meanings of logical words, like ‘if’. It may well be the upshot of the theory that inferences such as *modus ponens* are valid simply in terms of the meaning of the logical operators involved. Note, though, that our access to meanings is itself theoretically constituted. And we may well revise our views about what a word means as our theory changes — though this does not entail revising the meaning of the word.

Differences noted, there is one very important way in which WAM and Quine’s account are the same. For both, all knowledge — or better, rational belief, but it is more common to talk in terms of knowledge here — including our knowledge of logic, is *situated*. There is no privileged starting point from which we begin. Cognitive agents operate within the context of a structured set of beliefs determined by the agent’s socio-historical context. The set is revised in the light of further developments. In terms of Neurath’s famous metaphor, the corpus of knowledge is like a boat at sea. We can revise it, but this has to be done piecemeal.²⁷ There is no way that we can take the boat into dry dock and rebuild it from the bottom up. Similarly, knowledge cannot be built on any kind of bedrock.

²⁶ This is moot, though. See Priest (1979).

²⁷ This applies to the methodology of itself. I take the methodology given here to be something like (a rational reconstruction) of that which is currently used. However, the details could be revised (or even the very method itself). For example, the list of criteria may be changed, or the relative weights may be changed. How is this to be done? By applying the methodology we have. Thus, for example, there may be different theories about the relative weight of a criterion (such as, e.g., consistency). We then evaluate those theories according to our methodology. (Though in this case, one would, presumably, take that criterion off the list, so as not to beg any questions.)

3.2 Enter the *a Priori*

In the way just noted, then, both WAM and Quine's account differ radically from the foundationalist epistemological accounts which hold that certain logical principles are part of the *a priori* bedrock of knowledge: independent of any empirical evidence, certain, and unrevisable.

Crispin Wright (2007) describes views about logic of this kind as 'logical Euclideanism': 'at the foundations of logic are certain immediately obvious, certain, *a priori* truths—these constitute our Basic Logical Propositional Knowledge (BLPK)'. Such a view was clearly held by great early modern philosophers, such as Kant. As more modern examples, Wright cites, Bonjour, Boghossian, and himself.²⁸

The notion of BLKN is so central to the history of the philosophy of logic that it may be felt that an account which gives no role to this must be missing something. In what follows, I will articulate three worries which one might have in this regard,²⁹ and see what may be said about them from the perspective of WAM.

3.3 Problem 1: the Phenomenology of Obviousness

The first worry concerns the phenomenology of things which are claimed to be BLPK: they seem to be obvious, self-evident. We do indeed find some things such as particular instances of *modus ponens* obvious. How is this to be explained?

Actually, a defender of BLPK has a similar debt to discharge. The Kantian explanation is that the principles are true because of the innate structure of our mind, and they are obvious because we have immediate access to this. If this explanation was not destroyed by the bad company that the *a priori* of logic kept (Euclidean geometry and Newtonian physics), it fell to the attack on introspection of

²⁸ See, e.g., Bealer (1996a), Bealer (1996b), Bonjour (1998), Boghossian (2000), Wright (2004). I note that there are other conceptions of the *a priori*, including certain fallibilist kinds. These are not the ones in Wright's purview, nor in mine.

²⁹ The formulations are due to Crispin Wright (2007).

20th Century psychology. The workings of our own minds are singularly opaque to us. Those who would explain the phenomenon by appeal to a faculty of rational intuition (such as Bealer and Bonjour), do little more than give a name to the phenomenon to be explained. Those who would locate the obviousness of the principles in our own language, concepts, or definitions (such as the Logical Positivists, Boghossian, and Wright himself), have to face the fact that our language and concepts are social constructions—in an obvious sense, an individual is not free to do as they please here—and the workings of these are even less obvious than that of our own minds. There is still no consensus, for example, about the grammar of English, let alone its semantics.

However, this is all beside the point. I leave it to the defenders of BLPK to articulate and defend their own answers to the question. The point here is simply to answer the objection that WAM has no explanation of the phenomenon of obviousness to offer. What can be said? Start by noting that obviousness is a psychological notion, not a logical one; and people find obvious many things other than logic. Thus, when Galileo claimed that the earth moved, people thought that it was obvious that he was wrong. We do feel the earth move occasionally, in earthquakes and tremors; and we know that this does not happen very often. Similarly, the American Declaration of Independence says:

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.

The examples show, by the way, that what is obvious to one group of people may not be obvious to another; and, moreover, that what is obvious may well be false.

Anyway, what makes these things ‘self-evident’? A simple answer is that, in each case, there is a “folk theory” that has been internalised by the parties. Thus, the pre-Copernicans had a folk theory of motion, and those who signed the Declaration of Independence

had internalised a Lockean theory of political rights. Similarly, we may suppose, native speakers have a folk theory of logic, learned at their mother's knee, or the knee of whoever it was that taught them how to give and not to give reasons.

The situation has an extra dimension in the case of logic: since logic can play a role in the generation of the obvious. Those who signed the Declaration of Independence would have taken it to be obvious, had it been put to them, that George Bush and Osama bin-Laden were created equal, even though they had never thought about this before. That is because it follows from the claim that all men are created equal by an instance of the inference of Universal Instantiation, the validity of which is also obvious. Similarly, we may suppose, people will find it obvious that Osama bin-Laden is identical to Osama bin-Laden, if this is put to them, even though they have never thought about it before — and for exactly the same reason: it follows from the Law of Identity, $\forall x x = x$, by an instance of Universal Instantiation, the validity of which is obvious. Thus, if we can obtain something from obvious statements by the application of inferences the validity of which are obvious, the results are obvious — at least as long as we do not have to apply too many inferences: the number of applications must be rather small, or, presumably the most Rococo theorems of arithmetic would be obvious, which they are not. How many applications, presumably depends upon the number that can be made at some cognitive level of which the agent is unaware.³⁰

Note that appealing to the fact that some things are obvious in accounting for why other things are obvious is not vicious in any sense. The aim is not to justify the truth of the obvious things: an appeal to the truth of some obvious things would certainly beg the

³⁰ There is the famous joke about the mathematician Hardy who was lecturing on some topic or other, and, at one point, said 'For this part of the proof, it is obvious that...'. He tailed off, then looked puzzled, then troubled, then left the room. He returned a few minutes later, and continued, 'For this part of the proof, it is obvious that ...'.

question in that context. The point is to explain a psychological phenomenon: why we react to certain claims in certain ways. This is a question of our cognitive processing, which can proceed recursively — at least for a few steps.

One might suggest that someone who endorses BLPK will object to the explanation offered here: folk theories are notoriously all too fallible and revisable. The appearance of something in one of these cannot, therefore, account for the kind of the apparently privileged epistemic status in question. In particular, the obviousness of some laws of logic seems to be of a kind different from laws of motion or political rights. The obviousness, one might suppose, resides in certitude: theories in physics and politics come and go; not so logics. Such a view can be maintained, however, only in ignorance of the history of logic. Theories in logic have come and gone just as much as in other inquiries.³¹

I end this discussion by noting that although the obvious does not play the epistemic role in WAM that it plays in a BLPK account, it does play some role. As I have already observed, certain kinds of obvious things play the role of data, relevant to the criterion of adequacy to the data.³²

³¹ This is not the place to defend this point in detail. (That is done in Priest (2006, ch. 10) and esp. (2014).) I doubt that many historians of logic would disagree with the claim. If someone has any doubts, I would merely ask them to consider the very different things that have been taught in some of the standard logic text books through the ages, such as: Aristotle's *Analytics*, Paul of Venice's *Logica Magna*, the Port Royal *Logique ou l'Art de Penser*, Kant's *Jäsche Logic*, Hilbert and Ackermann's *Grundzüge der theoretischen Logik*.

³² And some of these may be *a priori* in at least one sense. Thus, the judgments about validity in the case of the inferences of 2.5 do not require sensory observation of John, Rome, or Italy. However, these judgments are neither unrevisable nor foundational.

3.4 Problem 2: Logic and Circularity

Let us turn to the second objection. Logic is involved in the process of rational choice. The mechanism of choice therefore presupposes logic, and this cannot be used to justify logic itself. That must receive a different, *a priori*, justification.

Let us start by getting clear about the exact way in which logic is deployed in the mechanism of rational choice. To compute the rationality index of a theory, we need to be able to perform the operations of multiplication and addition. To choose the most rational theory, we need the ability to determine the maximum of a bunch of numbers. For these things, we need some arithmetical reasoning, and this will employ certain logical inferences. We may also need to apply logic in working out the properties of a theory, so that we can determine its value on each criterion. For example, we may need to determine what follows from the axioms of the theory, to see what data it explains, or to see whether it is inconsistent.

The kind of reasoning in both of these cases is fairly basic; certainly finitary. (Maybe that of some primitive-recursive arithmetic.) But some logic (and arithmetic) is necessary. Which? The logic (and arithmetic) we have. If we were trying to establish logical knowledge from first principles, then any use of logic would generate a vicious regress. But we are not: our epistemic situation is intrinsically situated. We are not *tabulae rasae*. In a choice situation, we already have a logic/arithmetic, and we use it to determine the best theory — even when the theory under choice is logic (or arithmetic) itself.

Note what this does not mean. The choice of a logic is, as I have pointed out, a fairly major project, and many theoretical notions are part of the theory under choice. These are likely to include those relevant to the (metatheoretic) semantics of the logic. And, presumably, the (meta)logic of that semantics should be the logic itself — not the received logic. Thus, a theory that endorses intuitionistic or a paraconsistent logic should use that very logic in framing its own

semantics. (Or if not, it is liable to face some charge of incoherence.) In other words, we, the theorists, use the received logic in performing our evaluation; but the theories to be evaluated are allowed to use their own logics “internally”.

However, it remains the case that logic (arithmetic) is deployed in the choice process, and we may end up choosing a logic (arithmetic) different from the one we currently employ. If we do so, then the choice-computation will have to be redone after the new theory is adopted. The amount of logic/arithmetic employed in the computation is pretty minimal, and so one may hope that the result would be a robust one; but there is no *guarantee* that this is the case. In principle, anyway, the new computation could trigger a new revision; and of course, the situation could iterate. Again, one would hope that some kind of stability will eventually be reached, but there is no guarantee of this either. A worst-case scenario is one where we simply flip back and forth between two logics (arithmetics), each of which is better according to the other! It is hard to come up with realistic examples of this sort of situation, and, therefore, to pursue a realistic discussion of how to proceed under such circumstances. (I can't think of any historical examples of this kind of situation.) But, presumably, the fact that we are in such a loop would itself be new information to be fed into the decision process. It exposes some kind of incoherence in the theories at hand, and we might be best off looking for a new theory which is not subject to this kind of incoherence. How to do this? That is a matter for theory-creation, not theory-evaluation.

One might object as follows. The picture presented here runs into trouble if the beliefs one holds at the outset are simply too crazy to be reined back in, even through very extensive episodes of belief revision. (An analogous problem might be thought to arise on a subjectivist Bayesian account if one's priors are too eccentric.) In order for repeated theory-choice procedures to lead to a workable logic, there must have been a fairly reasonable folk theory at the outset.

How did we arrive at that? Is there an evolutionary explanation in the offing? We are owed an explanation.

There is certainly nothing that guarantees that proceeding in the way in which I have suggested will lead to the correct theory—assuming such a notion to make sense. Nor, if one is a fallibilist, is this to be expected. Moreover, it is not at all clear to me that there are theories that are too wild to be ‘reined in’ by inquiry. But let us grant this for the sake of argument. There are good reasons why a folk theory of logic should not be too wildly off the mark. Compare motion: our folk theory of this is certainly wrong; but if it were too wrong, the individuals possessing it would not survive in their environment. Someone who takes it that if they jump off a cliff they will not fall, is not likely to last very long. Similarly, someone whose folk logical theory is wildly wrong is not likely to survive in their environment. Someone who reasons <if I cannot be seen, I am safe from predators; I cannot see; therefore I am safe from predators> is not likely to last very long. There are therefore good evolutionary reasons why crucial folk theories such as these cannot be too dysfunctional.

3.5 Problem 3: Methodological Impredicativity

The third problem concerns another (supposed) circularity, not involving logic, but involving methodology itself. We may call it *methodological impredicativity*. The application of a method can presuppose other methods. Booking an airplane flight, for example, may involve methods of writing and speaking. Those methods, too, may involve other methods, and so on. But the regress cannot go indefinitely, on pain of a vicious infinite regress. Somewhere the regress must ground out, or nothing would be done. Now, it may be argued, in providing an account of how we know truths of logic, the *a priori* provides such a ground: something immediately obvious, vouchsafed as true with no application of method required. WAM has no such ground, and so is subject to a vicious regress.

It is indeed true that a regress of methods must ground out somewhere. But WAM does ground out; in fact it grounds out in many places. It grounds out, in one way, in our current state of information. Thus, for example, in assessing the adequacy of logical theory to the data, we depend upon the results of our intuitions about various inferences, as we have seen. We accept these, *pro tem*. But as we have also seen, these results can be overturned should we come to accept a theory according to which they are mistaken.

Another way in which the method grounds out is not in the things we accept, but in the actions we perform. Thus, once we have established that the rationality index of a new theory is greater than that of the current theory, we reject the old and adopt the new. This is not a further methodology: it is an action. The action is in accord with a norm of rationality (and WAM spells out exactly what that norm is); but it needs no further grounding. As Wittgenstein puts it in the *Investigations*: ‘I have reached bedrock and my spade is turned... This is simply what I do.’³³

Similar considerations apply to logical inference. In his discussion of the problematic nature of the impredicativity of Quine’s web of belief model — in particular, as it applies to the notion of recalcitrance — Wright (1986) argues that statements of the form:

(W) $A \vdash_L B$

— where \vdash_L indicates deducibility with respect to some logic, L — must provide a distinguished ground.³⁴ They do not. As I have already noted, such judgments can be revised. But Wright is on to something here. As Lewis Carroll (1895) pointed out, in effect, you can have all the logical beliefs in the world, including a belief in the truth of (W), but unless you *infer*, nothing happens. Thus, given that A holds in a theory, we have to “jump” to the conclusion that

³³ Wittgenstein (1953, §217).

³⁴ Wright (1986, pp. 192–194).

B does.³⁵ It is in actions of this kind that the business-end of logic grounds out.

We see, then, that the methodology of WAM finds grounds in many different sorts of ways. But one place in which it does not find a ground, is in the acceptance of some traditional *a priori* truths.

4 Conclusion

In this paper, I have argued that our knowledge, or at least, our rational belief, about logic, is, in principle, no different from our knowledge (rational belief) about other topics of theorisation. In all areas, rational choice is determined by a method of constraint-maximization of a certain kind. I have said nothing at all about truth. In particular, the question of the sense in which the truths of logic are true, and what makes them so, is a topic appropriate for a different paper.³⁶

Another question also looms: why, if at all, is a theory — in particular, a logical theory — chosen in the way that I have suggested, a good candidate for the truth? Why, for example, are simplicity and consistency rational desiderata? This is a fraught question, and takes us into the very heart of debates in methodology. I doubt that there is anything to be said in this matter specifically about logical theory, which distinguishes it from other kinds of theory. But that is also too big an issue on which to embark here. Getting clear on what the methodology of rational theory-choice is, is only a first step towards addressing the question; but it is a necessary first step.³⁷

³⁵ And it may well be that (W) has a distinguished status in virtue of our disposition to so jump. See Priest (1979).

³⁶ A discussion may be found in Priest (2006), esp. ch. 11.

³⁷ Earlier versions of this paper were given at the New York Institute of Philosophy, NYU, April 2008, the conference *Analytic Philosophy* at the Inter-University Centre Dubrovnik, May 2010, and the conference *Logic, Reasoning and Rationality*, University of Gent, September 2010. Versions have also been given at departmental colloquia at the University of Otago, the University of Buenos Aires, the University of Western Ontario, the Australian National University, the University of Bristol,

References

- BEALER, G. A priori knowledge and the scope of philosophy. *Philosophical Studies*, v. 81, p. 121–142, 1996.
- BEALER, G. A priori knowledge: Replies to William Lycan and Ernest Sosa. *Philosophical Studies*, v. 81, p. 163–174, 1996.
- BOGHOSSIAN, P. Knowledge of logic. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Ed.). *New Essays on the a Priori*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 229–254.
- BONJOUR, L. *In Defence of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CARROLL, L. What the tortoise said to achilles. *Mind*, v. 4, p. 278–280, 1895.
- COOK, R. Intuitionism reconsidered. In: SHAPIRO, S. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 387–411.
- HARMAN, G. *Change of View: Principles of Reasoning*. Cambridge MA: MIT Press, 1986.
- MARES, E. *A Priori*. Kingston-ON: McGill-Queen's University Press, 2011.
- MARES, E. Belief revision, probabilism, and choice of logic. *Review of Symbolic Logic*, v. 7, p. 647–670, 2014.
- PRIEST, G. Two dogmas of quineanism. *Philosophical Quarterly*, v. 29, p. 289–301, 1979.
- PRIEST, G. Classical logic aufgehoben. In: PRIEST, G.; ROUTLEY, R.; NORMAN, J. (Ed.). *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*. Munich: Philosophia Verlag, 1989. cap. 4.

Carnegie Mellon University, and the University of Indiana. I am grateful to the audiences for their comments and discussion, and especially to Alexander Bird, Dave Chalmers, Hartry Field, Dan Korman, James Ladyman, John MacFarlane, Peter Milne, Josh Parsons, Stewart Shapiro, and Crispin Wright. Finally, thanks for comments go to a referee from "Logique et Analyse". Just as I was about to submit the final draft of this paper for publication, I came across an old paper by Richard Routley (1980), where he moots a similar model, which he argues for, discusses, and applies.

- PRIEST, G. *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- PRIEST, G. Revising logic. In: RUSH, P. (Ed.). *The Metaphysics of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. cap. 12.
- QUINE, W. V. O. Two dogmas of empiricism. *Philosophical Review*, v. 60, p. 20–43, 1951.
- QUINE, W. V. O. *Philosophy of Logic*. Prentice Hall: Englewood Cliffs NJ, 1970.
- QUINE, W. V. O.; ULLIAN, J. S. *The Web of Belief*. McGraw-Hill: New York, 1978.
- ROUTLEY, R. The choice of logical foundations: non-classical choices and the ultralogical choice. *Studia Logica*, v. 39, p. 79–98, 1980.
- RUSSELL, G. Metaphysical analyticity and the epistemology of logic. *Philosophical Studies*, v. 171, p. 161–175, 2014.
- WASON, P. C.; JOHNSON-LAIRD, P. *Psychology of Reasoning: structure and content*. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1972.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- WRIGHT, C. Inventing logical necessity. In: BUTTERFIELD, J. (Ed.). *Language, Mind and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 187–209.
- WRIGHT, C. Intuition, entitlement, and the epistemology of logical laws. *Dialectica*, v. 58, p. 155–175, 2004.
- WRIGHT, C. Basic (propositional) knowledge of (truths of) logic. *Arché Seminar Paper, University of St. Andrews*, 2007.

Artigo recebido em 28/06/2015, aprovado em 30/07/2015

POSSIBILITY, IMAGINATION AND CONCEPTION
[POSSIBILIDADE, IMAGINAÇÃO E CONCEPÇÃO]

Jean-Yves Béziau

Professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 59-95

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Investigamos neste artigo as relações entre possibilidade, imaginação e concepção. Desenvolvemos uma teoria segundo a qual essas três noções são compatíveis, porém independentes, o que significa, em especial, que nenhuma delas é redutível uma a outra e que há coisas que são: (1) imagináveis, mas nem possíveis nem concebíveis; (2) concebíveis, mas nem possíveis nem imagináveis; (3) possíveis, mas nem imagináveis nem concebíveis. Primeiramente explicamos nossa metodologia – estruturalismo, equilíbrio entre norma e descrição, exemplos prototípicos – e então prosseguimos.

Palavras-chave: Quiliágono; Quantum; Contradição; Números imaginários.

Abstract: In this paper we investigate the relations between possibility, imagination and conception. We develop a theory according to which these three notions are compatible but independent. This means in particular that none of these notions reduces to another one and that there are things which are: (1) imaginable but neither possible nor conceivable; (2) conceivable but neither possible nor imaginable; (3) possible but neither imaginable nor conceivable. We first explain our methodology: structuralism, equilibrium between norm and description, prototypical examples. And then we proceed.

Keywords: Chilion; Quanton; Contradiction; Imaginary numbers.



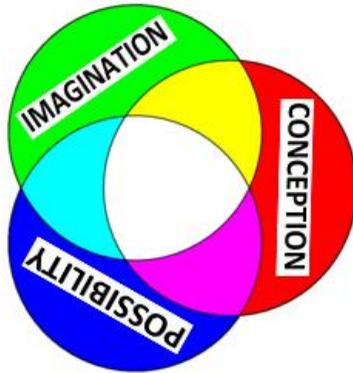
*Sur la mer de possibles flotte mon imagination
qui, je le conçois, ne peut me servir de boussole.*
(Baron de Chambourcy)

0. Position and methodology

The aim of this paper is to study the relation between three notions: possibility, imagination and conception.¹ We develop a theory according to which these three notions are compatible but independent. A picture is worth a thousand words and this can be described using a simple Venn diagram:²

¹ We use “conception” rather than “conceivability”, because the latter can be understood as “what it is possible to conceive”, involving the notion of possibility.

² In this paper we will use diagrams and images. This makes sense because our paper is about imagination. This is also part of a project we are developing: the promotion of the use of images in philosophy, including the creation of a new journal, *The World Journal of Pictorial Philosophy* (<http://www.wjpp.org>). Our present world is dominated by images (advertisements in the street, TV and more and more screens), however philosophers rarely make use of images even at conferences (some philosophers are still



We don't believe that these notions have an inner nature. Our methodology has three main aspects: relational / structural, equilibrium between norm and description and prototypical examples.

Our first methodological option is a *relational / structural perspective*.³ The idea is that a notion can be understood relating it to other notions. In this perspective it is important to make a good choice, to choose the right package. The PIC trinity possibility-imagination-conception is somewhat in the air.⁴ Possibility can also

reading papers). This can maybe traced back to Plato's rejection of appearances.

³ We could simply say: a structuralist approach, but this is a kind of overloaded word. Nice if our line of investigation is associated with Saussure, Bourbaki, Lévi-Strauss; however this can be too vague or ambiguous. "Relational" is an epithet connected with one of the four meanings of "logos" (science, language, reasoning, relation). Considering this semantic network, we can link "relational approach" to "rational approach" and "logical approach". The structural approach to conceptual analysis has been developed in particular by Blanché, see his seminal 1966 book: *Structures intellectuelles*. For a recent specimen see Magnani 2016 paper: "Violence hexagon".

⁴ About how we started this investigation, see the section of acknowledgments at the end of this paper. A book with the title *Conceivability and Possibility* was edited by T. S. Gendler and J.Hawthorne in 2002. An item entitled *Conceivability, Imagination and Possibility*, by Anand Vaidya is on-line since a couple of

be understood in relation with necessity, virtuality, probability, etc. These are other clusters, complementary rather than concurrent, which can be studied separately in parallel. It is not necessarily a good choice to start with too many notions. There are also other structures, for example the square of opposition and its variations.⁵

Our second methodological option is to find a good equilibrium between a normative and a descriptive approach. For example we don't want to say that imagination is all that has been labelled under this word. Such a descriptive approach would be much confused, and it is probably impossible to find a good characterization of imagination encompassing all what has been called "imagination". On the other hand we don't want to be too normative claiming that imagination is something that has nothing to do with what has been called "imagination", in this case it would be better to use another word.⁶

According to the above Venn diagram there are 7 situations, we will focus on the three exclusive primary cases: pure imagination (green), pure conception (red), pure possibility (blue), but also we will discuss the three secondary cases: things which are imaginable and conceivable but not possible (yellow), things which are possible and conceivable but not imaginable (magenta), things

years at *Philpapers* but the author has up to now not written any paper or book with such a title, only an article entitled "The epistemology of modality" (Vaidya, 2007, 2015) to which the above item is linked.

⁵ For an approach of possibility using other packages and the square see our recent papers: "Le possible et l'impossible: au-delà de la dichotomie?" (2016), "The contingency of possibility?" (2016).

⁶ Before Alice starts to criticize the views of possibility, imagination and conception presented in this paper, whose configuration is summarized in our PIC Venn's diagram, it would be good for her to re-read three times the paragraph to which this footnote is attached: the present version with *imagination*, the version with *conception* and the version with *possibility*. As it is known from the *Hunting of the Snark*: three leads to truth. And playing with words is playing with fire, so if Alice doesn't want her mind to be set on fire, she has to take seriously what we are talking about, words being a slippery surface.

which are possible and imaginable but not conceivable (cyan).⁷ Instead of giving many examples we will try to exhibit prototypes.

We think that *prototypical example* is a good methodology for the development of conceptual analysis. It fosters an approach that can be qualified as *comprehensive*, giving understanding of a concept through a concrete example able to catch unity beyond multiplicity and variety.⁸ This threefold methodology aims at *conceptual clarification* – cf. the title of our recent tribute book to Patrick Suppes (2015) and the 1944 paper by Tarski on truth (“we should try to make these concepts as clear as possible” says Alfred to us).

Let us start with a first prototype, characterizing the 7th slice of our Venn diagram, the white one at the middle, corresponding to things which are at the same time possible, conceivable and imaginable. Our prototype here is an omelet.



⁷ The diagram we are using is a classical Venn diagram representing the relations between primary and secondary colors. For an approach of the theory of colors based on the hexagon of opposition, see the 2012 paper by Dany Jaspers “Logic and Colour”. The choice of the specific correspondence between PIC and RGB ($P=B$; $I=G$: $R=C$) is ours, it is related to the connection we have established between RGB and the three notions of opposition of the square, see our papers “The new rising of the square of opposition” (2012) and “The power of the hexagon” (2012).

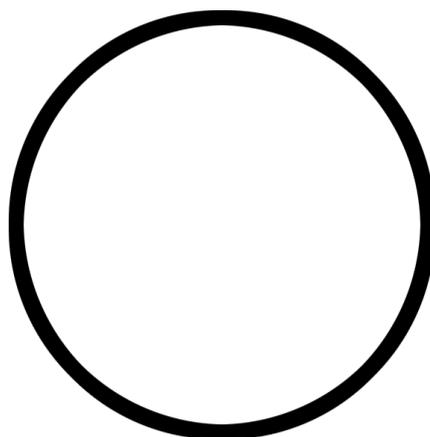
⁸ For more details about this approach, see our forthcoming paper “Prototypical conceptual analysis”. This methodology is connected with symbolization; see our 2014 paper “La puissance du symbole”.

This is something you can easily imagine (see the above picture), conceive (have a look at a recipe) and possible (start cooking!).

After this delicious *mise en bouche*, let us proceed to the main course...

1. Imagination

We understand imagination here in direct relation with images, in particular *material images*: a painting, a drawing, a photograph, a reflection in a mirror or in the water, a movie. A material image can be a representation of a concrete reality or of an abstract reality. Compare the two following images:

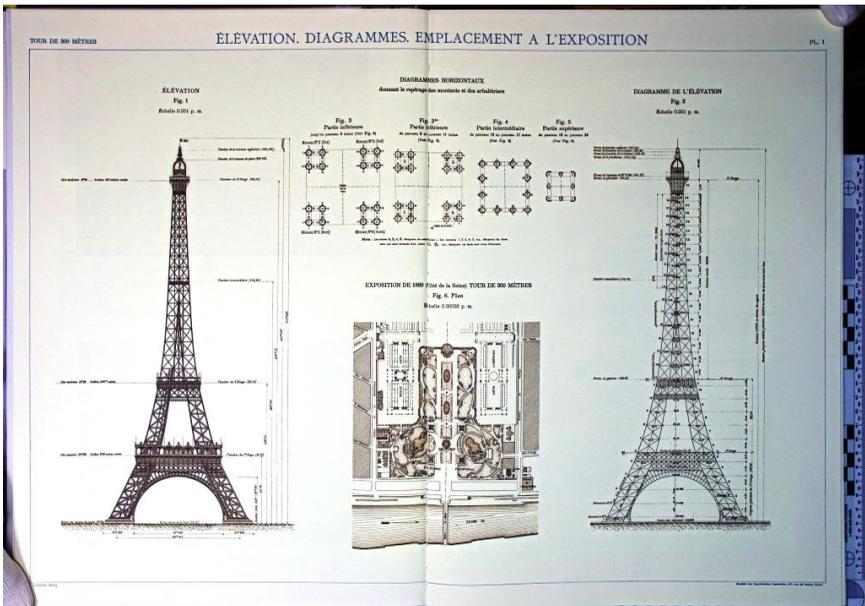


The image of a *circle* can be considered as a materialization of an abstract idea: a line that is curved so that its ends meet and every point on the line is at the same distance from the center. On the other hand this idea can be seen as an idealization of concrete realities:



However this is not the same as an image describing a specific object like the above painting of the Eiffel tower.

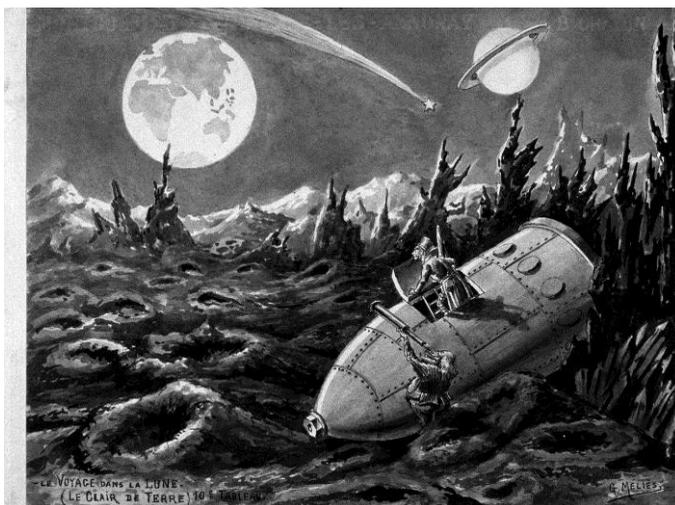
Images can be used to create a concrete reality, for example images of the Eiffel tower were produced before its construction:



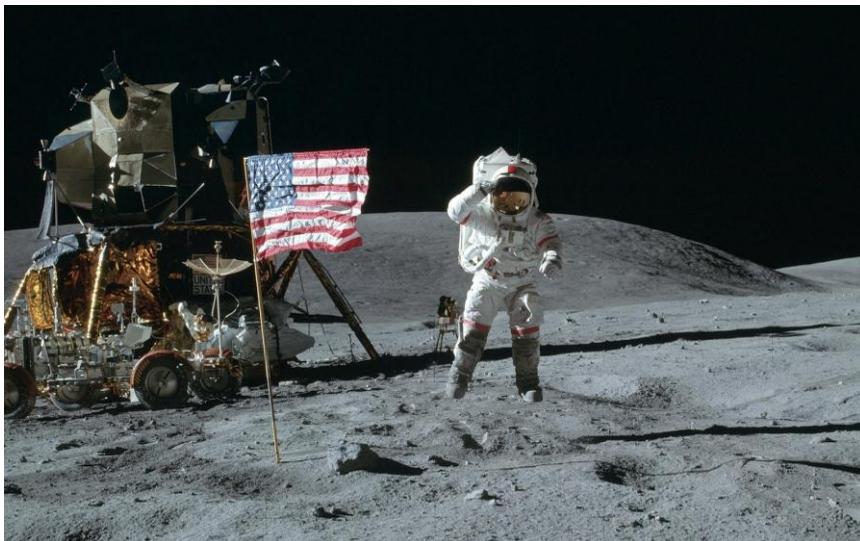
But many images do not correspond to real objects, entities or events, like the image of a centaur, a smurf or some images produced by special effects:



It is easy to create images of impossible things. This was done quite a lot at the beginning of the history of the cinema, in particular by Georges Méliès (1861-1938). One of his most famous movies is *A trip to the moon* (*Le voyage dans la lune*, 1902).



At this time it was not possible for human beings to go to the moon. After 1969 we can say it is not only imaginable but also possible (although some people are arguing that the moon images, such as the one below, are due to Stanley Kubrick, famous for producing and directing *2001: A space odyssey* in 1968).



Going to the moon is conceivable in the sense that we have a theory explaining how we can do that. Travelling to Mars is also imaginable and conceivable. There may be many disparities between imagination and conception. A movie about a trip to Mars can be produced with lots of special effects which do not correspond to the theory explaining “step by step” how to go there, similar to the plan of the Eiffel tower, which led to the realization of the worldwide famous building. Such a monument is part of the same genus as the omelet, but not a trip to Mars.

On the basis of a screenplay or a storyboard we can realize a movie, but we should not confuse such a “realization” with reality. When saying that a travel to Mars is conceivable “step by step” we

are not talking about a screenplay but something closer to Eiffel tower's plan. But it is not because we have such kind of plan that this is "really possible." At the present time a travel to Mars is typically in the yellow zone of our diagram: something imaginable, conceivable but not possible. Note however that we don't reduce possibility to realizably. For example it is certainly possible to paint the Eiffel Tower in blue even it has never been done.

The reason why a trip to Mars can turn to be impossible despite its conceivability is because our theory can be wrong. Consider Escher's waterfall. By difference to the picture presented earlier representing a waterfall product of a photomontage, we have with Escher's drawing something more similar to the Eiffel Tower's plan. Is Escher's waterfall based on a drawing treachery? Anyway this drawing is based on conceptualization; a conceptualization which can nearly lead to the realization of this waterfall, as shown by the Lego construction of Andrew Lipson (2003). Note on the other hand that the strange conceptual image of a Möbius strip is really possible.



A travel out of the solar system is something we can imagine but not conceive, we have no theory at this stage explaining how to do it. And this is presently not possible. But something can be possible even if we cannot conceive it, we will be back to this on Section 3. And also it not because something is conceivable, that it is possible, we will talk about that in Section 2.

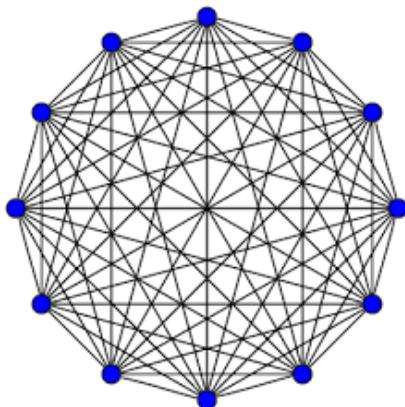
Anyway without going out of the solar system and/or travelling in time, we can give a simple example of something which is imaginable but neither conceivable nor possible: a flying pig, like *Adynaton* represented in the picture below, who kindly agreed to be our prototype of “green” entity.



But with the advances of science, this flying pig may be one day conceivable. This would be a giant leap for mankind.

2. Conception

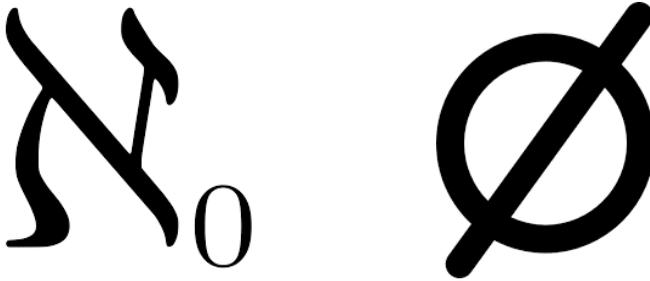
It is easy to find things which are conceivable but not imaginable – a typical example is the famous chiliagon of Descartes. A *chiliagon* is a polygon with 1.000 sides.



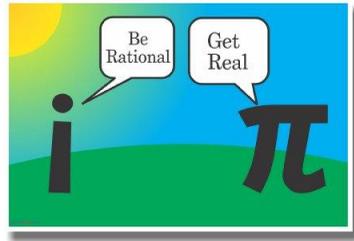
The above left picture is NOT a chiliagon, it is a dodecagon. It is not easy for us to concretely draw a chiliagon on a piece of paper, however this is not technically impossible. But it is clear that we cannot have a mental image of it just closing our eyes. Note also that one can argue that the above picture is not Descartes, but just an approximation of his face.

Our brain cannot imagine what a chiliagon is but a computer can do it, in the sense that it can construct quite easily and quickly a concrete image of a chiliagon in a screen.⁹ Does this mean that computers are imaginative? Maybe not so much. Can a computer imagine what aleph zero is, or, more simply, what the empty set is? It can at least produce the two beautiful symbols for them:

⁹ About the brain and mental images see our joint paper with Suppes (2004) and correlated works published by Suppes Brain Lab.



It is also not clear at all that human beings can imagine aleph zero and the empty set. These can be considered as purely conceptual objects like many mathematical objects, including *imaginary numbers*. Do we have an image of an imaginary number?



Real numbers, although very abstract, can be called real because they are in connections with reality; they are used to describe, understand, modify reality. But are imaginary numbers in connection with imagination? One of the possible origins of this terminology is the association between creativity and imagination. Such an association can be considered also as backing expressions such as *Imaginary geometry* and *Imaginary logic*, both being in fact against imagination as an images driven faculty. Imaginary geometry, also called *Non-Euclidean geometry*, is geometry rejecting the parallel postulate. It was developed in particular by Nikolai Lobachevsky (1792-1852). Nicolai Vasiliev (1880-1940), also from Kazan, inspired by the former developed a logic rejecting the

principle of non-contradiction he called by analogy *Non-Aristotelian logic* or *Imaginary logic*.¹⁰ In both cases these are theories more abstract than the basic ones and not based or motivated by some images.

Reducing creativity to imagination is not a very sophisticated idea. Creating images (real or mental) can be seen as the easiest form of creation. This is something that every human can do, not something we need to dream of. Mathematics and music are in fact good examples of strongly creative activities not necessarily based on or connected with images.



We may have images of strange mathematical objects like Möbius strip:



¹⁰ For this reason Vasiliev is generally considered as the forerunner of para-consistent logic which was later on developed by Stanislaw Jaśkowski (1906-1965) and systematically by Newton da Costa (1929-). About the work of Vasiliev, see the IEP entry by Bazhanov (2016), our paper “Is modern logic non-Aristotelian?” and other papers in the book edited by D. Zaitsev following the congress organized in honor of Vasiliev in Moscow in 2012, as well as the recent paper by Maximov (2016).

However mathematical objects like transfinite numbers are typically things which are conceivable but difficult to imagine, even if the proof that the real numbers are not denumerable can be “seen” by a diagonal proof:¹¹

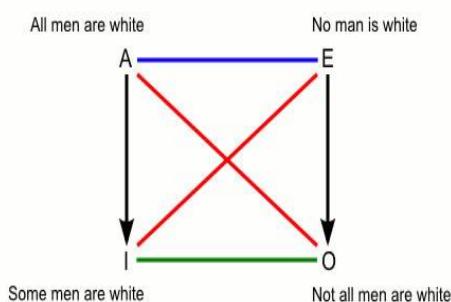
Natural	Real
0	0.236436775676...
1	0.098473294543...
2	0.193214042202...
3	0.843279242093...
4	0.012934812343...
5	0.639423412934...
6	0.017773923845...
7	0.238920090909...
8	0.123984732999...
9	0.646329878122...
10	0.000123943437...
11	0.981298312892...
⋮	⋮
⋮	⋮
	0.293233992132...
	0.746894310875...

Now can we say that \aleph_0 and his transfinite sisters are possible? Possibility can here be connected with consistency / non-contradiction. As we know, there are no absolute proof of the existence of transfinite numbers or even natural numbers, in the sense that there are no absolute proof of the consistency of arithmetic and set theory. On the other hand some mathematical objects are typically not possible in the sense that they are contradictory, for example a curved straight line. And these kinds of objects are also not product of imagination. For example the following is not an image of a curved straight line:

¹¹ About visual proofs see the two volume book by Nelsen (1997-2000), the book by Shin and Moktefi (2013) and the paper by L. Choudhury and M. H. Chakraborty (2016).



A curved straight line can be considered as a prototypical contradictory object. The notion of *contradiction* itself can be considered as a prototype of something that is conceivable but neither possible nor imaginable. The notion of contradiction is conceivable; in particular we can define it, either in the framework of the square of opposition or propositional modern logic:



p	$\neg p$
0	1
1	0

On the right we have the truth-table for classical negation saying that p and $\neg p$ form a contradiction, because they can

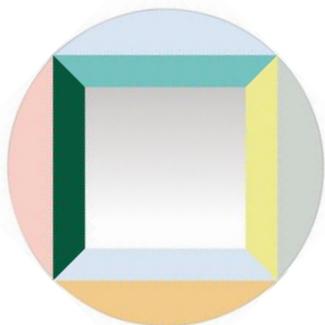
neither be true together nor false together (truth being represented by 1 and falsity by 0). This is the definition of classical negation, directly related with the notion of contradiction of traditional logic that can be found on the theory of the square of opposition.¹²

On the left the square of opposition defines two *contradictory* propositions as two propositions that can neither be true nor false together; the contradictory relation is represented in red in the above picture. In blue we have the relation of *contrariety*: two propositions are *contrary* if and only if they can be false together but not true together. An example of contrary object is a round square, because the two propositions “*x* is a square” and “*x* is a circle” cannot be true together but can be false together, for example *x* can be neither a square nor a circle, it can be a triangle. The fact that frequently people give as a typical example of contradictory object a round square shows that there is a tendency to confuse the notions of contradiction and contrariety.¹³

Anyway a contrary object, as a round square, is also something like a contradictory object that is neither possible nor imaginable, unless we have a weak logic of imagination according to which if we imagine *A* and we imagine *B* therefore we imagine the conjunction of both, in symbols: $\circ A \wedge \circ B \rightarrow \circ(A \wedge B)$; the ball representing here a modal operator of imagination. This is imagination by juxtaposition as represented by the following simple round square and a round square haircut (better tangled):

¹² About recent advances on the square of opposition see Beziau and Payette (2008 and 2012), Beziau and Jacquette (2012), Beziau and Read (2014), Beziau and Gan-Krzywoszyńska (2016), Beziau and Basti (2016), Beziau and Giovagnoli (2016).

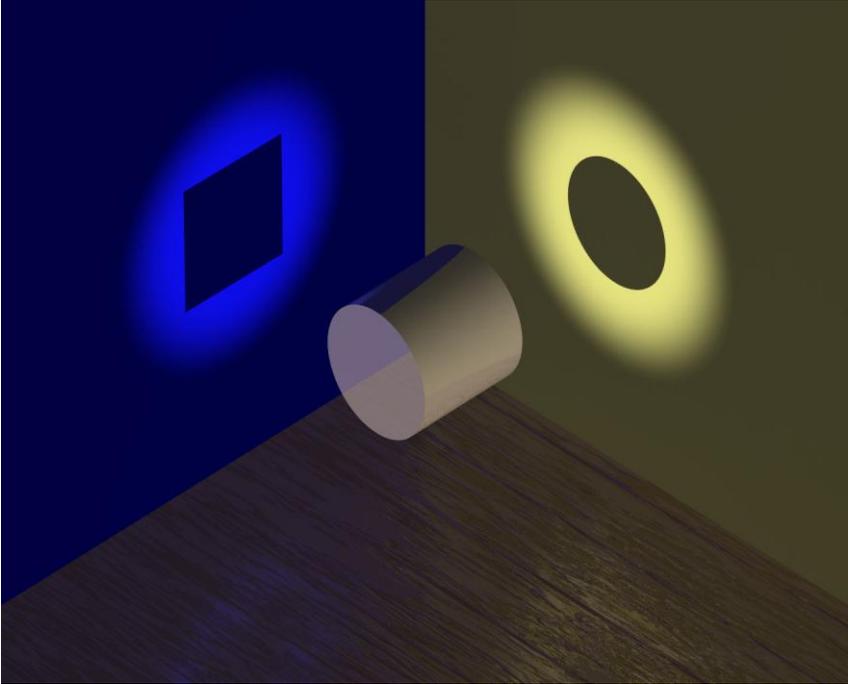
¹³ About a detailed analysis of this question see our 2015 paper “Round squares are no contradictions”, and discussing more specifically the confusion between contrariety and contradiction: Becker Arenhrat 2015 paper “Liberating paraconsistency from contradiction” and our 2016 paper “Disentangling contradiction from contrariety via incompatibility”. The distinction between the two concepts is attributed to Aristotle, but it may have been anticipated by Plato (see Lachance, 2016).



Someone may argue that the axiom $\circ A \wedge \circ B \rightarrow \circ(A \wedge B)$ is also absurd if the ball symbolizes conception. In which sense are we really conceiving a round square or a curved straight line? We can argue that the notions of contrariety and contradiction are conceivable because we can precisely *define* them, but do we have a clear *idea* of what they are? Is it not just a juxtaposition of concepts similar to a juxtaposition of images? Can we say that a juxtaposition of images does not always form an image but that a juxtaposition of concepts always forms a concept? The fact that there is no object corresponding to a concept is not necessarily against a positive reply to that question. We can say that a mathematical theory, like naïve set theory based on the axiom of abstraction (*any property determines a set*), has a conceptual flavour even if it is inconsistent.

We can leave this question open. If we consider that the abstract notion of contradiction is something that we can conceive, but not imagine and which is not possible, we are not obliged to consider that a particular case of contradiction is an object of this kind, we may consider that it is not conceivable.

Let us now have a look at the following picture which has been used by physicists to metaphorically represent the wave/particle duality:

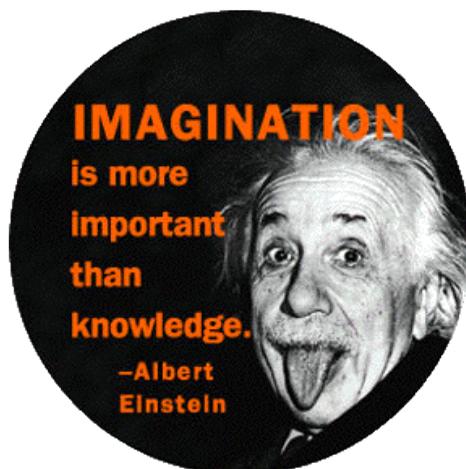


According to this picture something may *appear* as a square and as a circle. But a cylinder is indeed neither a square nor a circle. Following this metaphor an object can appear as a wave, or a particle, but is neither a wave nor a particle. But then what is it? We have presently no way to *imagine* it. Mario Bunge (1967) has introduced the word *quanton* to talk about the objects of quantum physics, this name has been used for example by M. Lévy-Leblond and F. Balibar but it is still quite fashionable to talk about elementary particles, in particular in literary circles. Although physical theories can give us a good account of microscopic reality, in particular in terms of prediction, we have no clear image of it, a microscope in particular does not provide corresponding images.

We can consider quantons as prototype of magentaic objects, those objects which are in the magenta zone of our Venn's

diagram. We can conceive this kind of objects and they are possible, but we cannot imagine them. Different interesting philosophical approaches to modern physics have been defended by people like Bernard d'Espagnat (1921-2015) or David Bohm (1917-1992), a former collaborator of Einstein, both of whom I have been working with (see my 1987 dissertation).

Albert Einstein himself is famous for the following quotation:



The continuation of the quotation is: "For knowledge is limited to all we know and understand, while imagination embraces the entire world, and all there ever will be to know and understand". According to this vision, imagination is a super faculty of our mind. It is not clear which kind of power it is. Here again it seems that imagination is associated with something like creativity and is not directly based on images. As we have pointed out we can conceive microscopic reality even if we don't have images of it. We can say the same about macroscopic reality. The theory of relativity is based on non-Euclidean geometry, something hard to imagine, which does not properly match with the images given by telescopes.

Another quotation about imagination attributed to Einstein is: “Logic will get you from A to B. Imagination will get you everywhere”. Here also it is not clear what is this magic faculty called imagination. These quotations have been largely promoted and give an ambiguous idea of science, Einstein being considered as one of the most famous scientists. People without much capacity of reasoning may feel like scientists of genius imagining absurdities.

There are many things we can understand that we have no images of. It is therefore misleading to say they are products of our imagination. Someone could claim in a neo-Platonic fashion that reality is beyond imagination; that it can only be reached by the eyes of reason. And logic (reasoning) has got us to some places we were not even able to dream of, for example in front of a HDTV, drinking coca-cola and closely watching tigers without the risk of being eaten.



On the other hand images can be used in many different interesting ways, in particular in a negative way as Plato did with the image of the cave, or metaphorically as with the above cylinder picture.

3. Possibility

Everything is possible. This can be understood in two different ways, a vulgar mode and a more sophisticated one. The vulgar one has been used by people like Sarkozy who with a popular futurist variation of this magic sentence was elected president of France in 2007.



The more sophisticated mode is that possibility is a modality which applies, successfully or not, to everything: actions, events, ideas, theories, beings. It is a kind of universal operator: given X, we can talk about possible X. In modal logic, possibility is represented by the sign “ \Diamond ”, poetically called a diamond. But in this context, possibility generally applies only to propositions. Let us emphasize that possibility in modal logic is only one possible aspects of possibility.

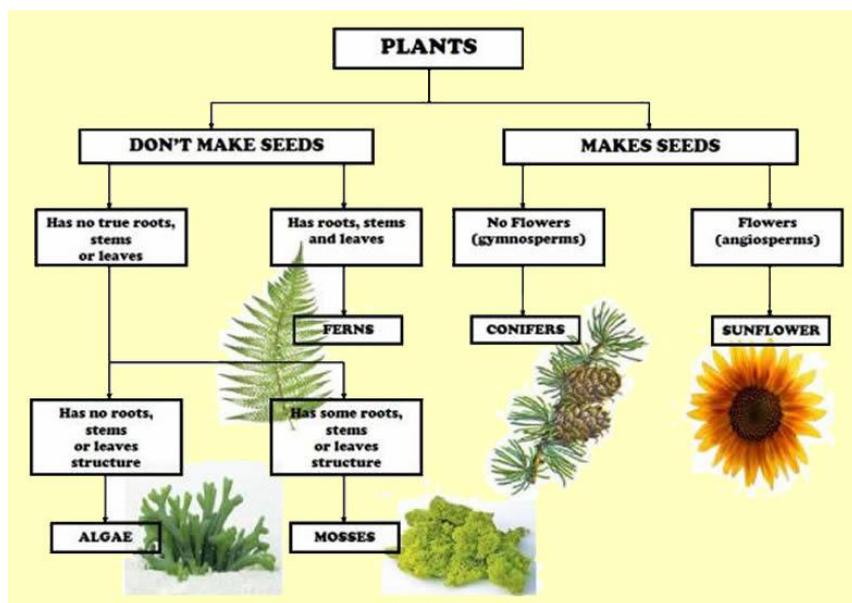
Possibility applies to imagination and conception. Conceivable is what it is possible to conceive and imaginable what it is possible to imagine. By contrast to imagination and conception, possibility

is not restricted to a faculty. It is also ontological. What is the exact relation between possibility and reality? We can reasonably say that reality is possible; in particular what happens is possible. But possibility is larger than reality. Many things that are possible are not necessarily happening.

In previous sections we have seen examples of things of imagination and conception which are not possible. We will now see examples of things which are possible but which are neither conceivable nor imaginable. First let us start with something easier, the realm of the cyanic things, those who are both possible and imaginable, but not conceivable. A simple example is a tree:



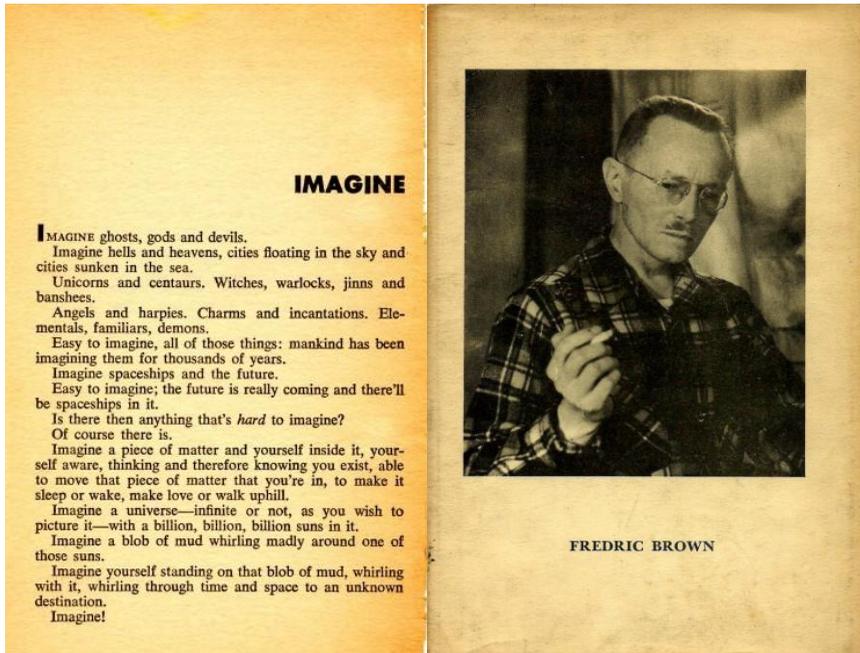
This tree is possible and imaginable. Now can we really conceive it? Do we have a theory explaining exactly what this tree is? A botanist may say yes. But Sartre facing the *Nausée* may say no. Biology is a science which typically has developed through classification and one of the keys of classification is the tree structure,¹⁴ easier to imagine than a real tree, but giving us only a partial vision of the essence of the tree:



Now let us go further on, when imagination lets us down. We can produce a picture, a painting, a mental image of a tree. But can we do the same about the whole reality in which this tree is merged in?

¹⁴ On the theory of classification, see the recent book of Parrochia and Neuville (2012).

Let us start with a short story by Fredric Brown written in 1955 called *Imagine*:

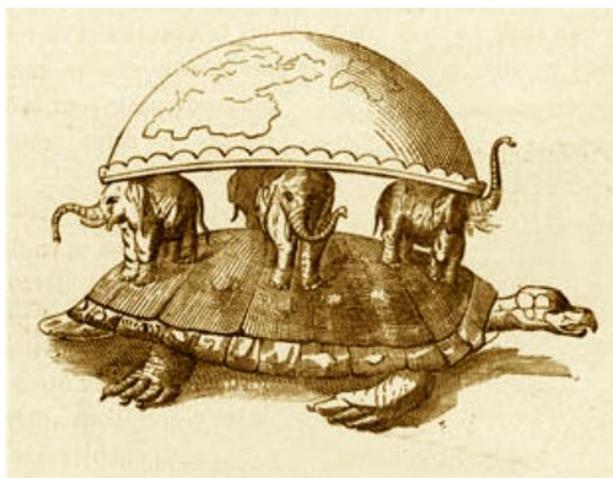


Fredric Brown (1906-1972) was an American writer, authors of several novels, both mysteries (e.g. *One for the road*), science fiction (e.g. *What mad universe*), but he is considered as a master of short stories in particular of *short short stories*, sometimes also called *flash fictions*. Can we however call the above text a fiction, a story? A story of what? In the end nothing happens! What is interesting about this text is that Brown, a champion of imagination, points out that reality is more incredible or absurd than anything we can imagine.

Can we imagine the *world*? Possible worlds have become quite popular recently but what about the real world? Here is a possible image of it:



Maybe in the future this image will appear as absurd as the following picture of pseudo-Indian mythology.



In fact the above modern image is already absurd in the sense that it is centered on the earth, as if reality reduced to that “blob of mud”.

A more general image would be an image of the *universe*:



But such an image reflects only one aspects of reality. It does not give an account of the sense of life. The same can be said about the conception of the universe given by physical theories. That is why we can say that reality is not conceivable. *Sense of life* is an ambiguous expression; some people prefer to talk in a more pataphysical way.

“Life” can be used to talk about reality or a particular phenomenon part of it, life in a biological sense. Despite the development of biology, we can say that life in a biological sense is still a mystery, whose conceptualization is still pretty immaculate. And what kind of generic image can we have of life encompassing entities as varied as cats, trees, human beings and the surrounding mystery? Here is one given by Lewis Carroll:



“Would you tell me, please, which way I ought to go from here?”

“That depends a good deal on where you want to get to,” said the Cat.

“I don't much care where—” said Alice.

“Then it doesn't matter which way you go,” said the Cat.

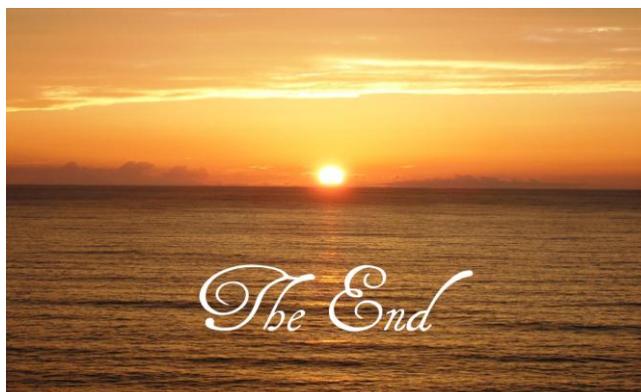
“—so long as I get *somewhere*,” Alice added as an explanation.

“Oh, you're sure to do that,” said the Cat, “if you only walk long enough.”

But this is a very metaphorical image of life. If you don't know where you are going, any road will get you there: this is roughly speaking the message of the cat. Anyway all paths lead to death, something which is also neither easy to conceive nor to imagine. Here is a symbolic image of Death:



Such an image is surely limited. It does not picture death in all its aspects. We can say that its metaphorical representative power is less than the one of a dodecagon to represent a chiliagon. From a dodecagon we can imagine what a chiliagon is, the euphemism being purely quantitative and quite straightforward. And the difference is that not only it is difficult to imagine death, but also difficult to conceive it. A biological view of death is only partial and does not really explain what death is. Can we conceive what we will be when we will die?

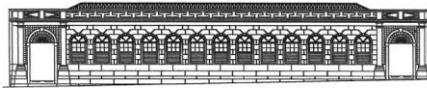


Acknowledgments

This study about the relations between possibility, imagination and conception (PIC) started with some discussions I had with Alexandre Costa-Leite and Gillman Payette in 2007, the former being interested to develop a logic of imagination. In December 2007 I organized an interdisciplinary congress on imagination at the *University of Neuchâtel, Switzerland*; together with Catherine Chantilly (a DVD of this event is available on request). I also gave in 2007 a course on imagination at the Institute of Psychology of this University, institute directed at this time by Anne-Nelly Perret Clermont. Since then I gave talks on this PIC topic along the years in many universities around the world (Geneva, Beijing, Lisbon, Natal, São Paulo, Frankfurt, Montreal, Bern, Paris etc.) and I also organized a workshop on this topic at the *23th World Congress of Philosophy* in Athens, Greece in 2013.¹⁵ I finally started to write this paper during my visit at the University of California, San Diego supported by a CAPES grant (BEX 2408/14-07) and invited by Gila Sher.

¹⁵ At this occasion I presented, as the director of international relations of the Brazilian Academy of Philosophy (ABF), the candidacy of Rio de Janeiro for the next edition of the WCP (World Congress of Philosophy) projected to happen in 2018, with *Imagination* as the main topic. Brazil lost against China, so the 24th WCP will happen in Beijing in 2018 with *Learning to be human* as the main topic. It is conceivable and possible to have the next next WCP in Rio de Janeiro in 2023 on *Imagination*; we have received support in this sense.

Thanks to Saloua Chatti, Renato Mendes Rocha, Yvon Gauthier and anonymous referees who helped by their comments to improve the paper.



ACADEMIA BRASILEIRA DE FILOSOFIA

Ad Veritatem



Glória, Rio de Janeiro, March 27, 2016.

Bibliography

BAZHANOV, V. Nicolai Vasiliev. In: FIESER, J.; DOWDEN, B. (Ed.) *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2016. (forthcoming.)

BECKER ARENHART, J. R. Liberating Paraconsistency from Contradiction. *Logica Universalis*, v. 9, issue 4, 2015, p. 523-544.

BEZIAU, J.-Y. *L'holomouvement chez David Bohm*. (Master thesis, directed by Barnard d'Espagnat, University Paris 1 – Panthéon Sorbonne). Paris, 1987.

BEZIAU, J.-Y. *D'une caverne à l'autre*. (DEA thesis, directed by Sarah Kofman, University Paris 1 – Panthéon Sorbonne). Paris, 1988.

BEZIAU, J.-Y. The new rising of the square of opposition. In: BEZIAU, J.-Y.; JACQUETTE, D. (Ed.). *Around and beyond the square of opposition*. Birkhäuser: Basel, 2012. p. 6-24.

BEZIAU, J.-Y. The power of the hexagon. *Logica Universalis*, v. 6, issue 1, 2012, p. 1-43.

BEZIAU, J.-Y. La puissance du symbole. In: BEZIAU, J.-Y. (Ed.). *La peinture du symbole*. Paris: Petra, 2014. p. 9-34.

BEZIAU, J.-Y. Round squares are no contradictions (tutorial on negation, contradiction and ppposition). In: BEZIAU, J.-Y.; CHAKRABORTY, M.; DUTTA, S. (Ed.). *New directions in paraconsistent logic*. New Delhi: Springer, 2015. p. 39-55.

BEZIAU, J.-Y. Le possible et l'impossible: au-delà de la dichotomie. In: CONGRÈS DE L'ASPLF, 35 (*Rabat, Maroc, 26-30 Août, 2014*). *Actes*. Paris: Vrin, 2016. p. 53-74

BEZIAU, J.-Y. The contingency of possibility. *Principia*, v. 20, 2016. (forthcoming.)

BEZIAU, J.-Y. Is modern logic non-Aristotelian? In: ZAITSEV, D. (Ed.), *Nikolai Vasiliev's logical legacy and modern logic*. Dordrecht: Springer, 2016.

BEZIAU, J.-Y. Disentangling contradiction form contrariety via incompatibility. *Logica Universalis*, v. 10, issue 2-3, 2016, p. 157-170.

BEZIAU, J.-Y. Prototypical conceptual analysis. (forthcoming.)

BEZIAU, J.-Y.; PAYETTE, G. (Ed.). Special issue of *Logica Universalis* on the square of opposition, v. 2, issue 1, 2008.

BEZIAU, J.-Y.; PAYETTE, G. (Ed.). *The square of opposition: a general framework for cognition*. Bern: Peter Lang, 2012.

BEZIAU, J.-Y.; JACQUETTE, D. (Ed.). *Around and beyond the square of opposition*. Birkhäuser: Basel, 2012.

BEZIAU, J.-Y.; READ, S. (Ed.). Special issue of *History and Philosophy of Logic* on the history of the square of opposition, v. 35, issue 4, 2014.

BEZIAU, J.-Y.; KRAUSE, D.; BECKER ARENHART, J. R. (Ed.). *Conceptual clarifications: tributes to Patrick Suppes (1922-2014)*. London: College Publications, 2015.

BEZIAU, J.-Y.; GAN-KRZYWOSZYNSKA, K. (Ed.). *New dimensions of the square of opposition*. Berlin: Philosophia, 2016.

BEZIAU, J.-Y.; BASTI, G. (Ed.). *The square of opposition: a cornerstone of thought*. Basel: Birkhäuser, 2016.

BEZIAU, J.-Y.; GIOVAGNOLI, R. (Ed.). Special issue of *Logica Universalis* on the square of opposition, v. 10, issue 2-3, 2016.

BLANCHÉ, R. *Structures intellectuelles: essai sur l'organisation systématique des concepts*. Paris: Vrin, 1966.

BOHM, D. *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge, 1983.

BYRNE, A. Possibility and imagination. *Philosophical perspectives*. 21, 2007, p. 125-144.

BUNGE, M. *Foundations of physics*. New York: Springer, 1967.

- CHALMERS, D. Does conceivability entails possibility? In: GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (Ed.). *Conceivability and possibility*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 145-200.
- CHOUDHURY, L.; CHAKRABORTY, M. H. Singular propositions, negation and the square of opposition. *Logica Universalis*, v. 10, issue 2-3, 2016, p. 215-231.
- da COSTA, N. C. A. *Sistemas formais inconsistentes*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1963.
- COSTA-LEITE, A. Logical properties of imagination. *Abstracta*, v. 6, n. 1, 2010, p. 103-116.
- D'ESPAGNAT, B. *Le réel voile: analyse des concepts quantiques*. Paris: Fayard, 1994.
- GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (Ed.). *Conceivability and possibility*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HUMBERSTONE, L. Modality. In: JACKSON, F. C.; SMITH, M. (Ed.). *Oxford handbook of Contemporary Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 534-614.
- JASPERS, D. Logic and colour. *Logica Universalis*, v. 6, issue 1-2, 2012, p. 227-248.
- KIND, A. Imagery and imagination. In: FIESER, J.; DOWDEN, B. (Ed.) *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2016.
< <http://www.iep.utm.edu/imagery> >.
- JAŚKOWSKI, S. A propositional calculus for inconsistent deductive systems. *Logic and Logical Philosophy*, 7, 1999, p. 35-56. (Original in Polish 1948.)

LACHANCE, G. Platonic contrariety (*enantia*): ancestor of the Aristotelian notion of contradiction (*antiphrasis*)?. *Logica Universalis*, v. 10, issue 2-3, 2016, p. 143-156.

LÉVY-LEBLOND, J.-M.; BALIBAR, F. *Quantique (Rudiments)*. Paris: Masson, 1997.

LIPSON, A. Escher's "waterfall" in Lego. 2003.
< <http://www.andrewlipson.com/escher/waterfall.html> >.

MAGNANI, L. Violence hexagon – Moral Philosophy through drawing. *Logica Universalis*, v. 10, issue 2-3, 2016, p. 359-371.

NELSEN, R. B. *Proofs without words: exercises in visual thinking*. Washington: Mathematical Association of America, 1997 (Vol. I); 2000 (Vol. II).

NICHOLS, S. (Ed.). *The architecture of imagination*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

MAXIMOV, D. Y. "N. A. Vasil'ev's logical ideas and the categorical semantics of many-valued logic". *Logica Universalis*, v. 10, issue 1, 2016, p. 21-43.

PARROCHIA, D.; NEUVILLE, P. *Towards a general theory of classification*, Basel: Birkhäuser, 2013.

SHIN, S.-J.; MOKTEFI, A. *Visual reasoning with diagrams*. Basel: Birkhäuser, 2013.

SUPPES, P.; BEZIAU, J.-Y. Semantic computation of truth based on associations already learned. *Journal of Applied Logic*, 2, 2004, p. 457-467.

TARSKI, A. The semantic conception of truth and the foundations of semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 1944, p. 341-376.

VAIDYA, A. The epistemology of modality. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, 2007; rev. ed. 2015. < <http://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology> >.

YABLO, S. Is conceivability a guide to possibility? *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, 1993, p. 1-42.

Artigo recebido em 13/12/2015, aprovado em 8/02/2016

**O MONISMO FÍSICO E A OPÇÃO DINÂMICA – OU,
POR UM *FISICALISMO DE FORÇAS OU INTERAÇÕES*
COMO MELHOR OPÇÃO NA LIDA COM O
“DILEMA DE HEMPEL”**

**[PHYSICAL MONISM AND THE DYNAMIC OPTION – OR,
FOR A *PHYSICALISM OF FORCES OR INTERACTIONS*
AS A BETTER OPTION TO DEAL WITH
“HEMPEL’S DILEMMA”]**

Gabriel José Corrêa Mograbi

Professor na Universidade Federal do Mato Grosso

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 97-126

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este artigo escrutina e critica duas das versões mais importantes da tese do monismo físico sustentadas por importantes autores do campo fisicalista ou materialista (Melnyk e Kim), principalmente, no que concerne às suas definições de “físico”. O objetivo é de primeiro problematizar essas versões da tese do monismo para, ao fim, apresentar uma original e própria que se mostra muito mais coerente com nossas atuais visões de mundo e livre de ontologias moribundas e suas versões contemporaneamente recauchutadas ou “reanimadas”. Além de mais consistente com nossa atual visão de mundo, a posição aqui apresentada acaba por ser mais viável ontologicamente, não só pela sua maior viabilidade científica mas, principalmente, pela sua consistência filosófica advinda da concisão axiomática, pungência e dinamismo e, assim, é mais hábil em lidar com o dito dilema de Hempel.

Palavras-chave: Fisicalismo; Filosofia da Mente; Definição de “Físico”; Metafísica da Mente; Filosofia da Ciência; Filosofia da Física.

Abstract: This article scrutinize in a critical manner two of the most important versions of the thesis of physical monism held, namely, by Kim and Melnyk, aiming at their definitions of “physical”. After this critical section, it is presented a original version of the thesis of physical monism based on a positive and novel way of defining “physical”. It is contended that such a view presents various philosophical and empirical advantages in relation to the mainstream approach to the question due to its dynamic nature and, thus, is more able to deal with the difficulties imposed by Hempel’s Dilemma.

Keywords: Physicalism; Philosophy of Mind; Definition of “Physical”; Metaphysics of Mind; Philosophy of Science; Philosophy of Physics.

Introdução, ou o fisicalismo metafísico e a estratégia de evitar definições patentes

A tese do monismo físico é sempre apresentada pelos filósofos da mente fisicalistas – pertencentes ao campo daquilo que se chama de “metafísica da mente” – como uma tese simples e de fácil compreensão que podia ser sumarizada da seguinte maneira: “tudo que existe no universo é constituído (ou realizado) pelo físico”. Ou seja, todas as partes constituintes de nosso universo seriam somente físicas. Toda a miríade de complexas relações que encontramos nos mais diversos âmbitos do universo seria completamente constituída por estas partes físicas. Essa tese, sem mais, gera um fisicalismo, qual seja. Essa tese precípua é condição necessária para entendermos um sistema como fisicalista. Parte considerável dos fisicalistas entende que, de alguma forma, certas propriedades ou relações não poderiam ser reduzidas completamente a esta esfera meramente física. Estes que assumem estas duas teses em comum são fisicalistas não redutivos. Naturalmente, com exceção de algum eliminativismo radical, o reducionismo é temperado mais por uma questão de espectro e dimensão. Pode-se ser mais ou menos reducionista conforme aquilo que é assumido poder e não poder ser reduzido e como essa redução se dá. Note-se que a formulação de fisicalismo aqui apresentada de maneira putativa (e apenas centrada em uma assunção da formulação mais simplória da premissa do monismo físico) é generalista o suficiente para acomodar fisicalistas não redutivos, reducionistas ou eliminativistas.

Além disso, a formulação aqui apresentada, seja ele vista como a tese ou a definição de monismo físico não é uma citação exata de nenhum dos filósofos da mente mais ou menos famosos disponíveis no atual mercado de ideias. Ela é apenas uma sumarização do que aqui está em jogo, oferecida para situar o leitor na tônica do debate que aqui se inicia.

Um interlocutor perspicaz poderia pedir uma definição precisa de “físico”. O mesmo interlocutor poderia adicionar que sem uma

definição precisa, não se poderia conferir sentido a uma das teses mais importantes para um sistema dito physicalista. Se “monismo físico” quer dizer uma ontologia que admite que apenas e somente, única e exclusivamente, o mundo tem constituintes físicos, parece importante que a tese se comprometa com uma definição de “físico” minimamente viável ou explícita. Tendo a concordar com este interlocutor que alguma definição razoavelmente clara do que seja “físico” é necessária. Alguns metafísicos poderiam dizer que é possível ter uma posição filosófica que se comprometa com o physicalismo sem explicitar o que seja o físico, pois essa seria simplesmente uma proposição empírica sem interesse filosófico. Entendo esta visão do problema como autoindulgente e descomprometida com qualquer conteúdo. Como defender uma tese ontológica sobre a exclusividade de um determinado tipo de natureza dos constituintes últimos do mundo sem se comprometer com qualquer conteúdo para esta tese? Mesmo que esta definição seja forjada para fins filosóficos e que, para alguns filósofos de orientação mais metafísica¹ não precise necessariamente incluir proposições de uma ciência empírica, defende-se aqui que ela não possa ser (a) tautológica e, assim, não possa ser imune a refutações argumentativas ou (b) empíricas e (c) pelo menos não implique contradição patente com o nosso melhor saber de física atual vigente e, preferencialmente, (c') não implique incoerência com as possíveis reformulações mais previsíveis e latentes, já discutidas correntemente. Esta última cláusula é aqui vista como menos importante que as outras anteriores (mas, ainda assim, relevante e implicaria uma vantagem de tal teoria hábil em a satisfazer). Serviria não como um *conditio sine qua non* para a avaliação de viabilidade de uma tese physicalista, mas sim como um bom indício de viabilidade empírica e capacidade de ser “futurosa”, um *plus*,

¹ A descrição “Filósofos de orientação mais metafísica” aponta para aquele grupo de filósofos que nega a importância para a filosofia de qualquer acordo ou base mínima de correspondência com o estado de arte do acesso a dados empíricos em determinado momento da história da ciência.

uma pontuação favorável de primazia pragmática em caso de empate entre hipóteses concorrentes em condição de equivalência teórica.

A visão aqui defendida está em consonância com um posicionamento filosófico que entende que a hipótese da qual se parte para o estabelecimento de um modelo fisicalista deve ser refutável e contingente, se quer se dar ao campo fisicalista qualquer pretensão de cientificidade. Andrew Melnyk é outro filósofo da mente que atesta e preconiza partir dessa postura, mas que, no entanto, como será neste artigo demonstrado, não assume uma tese de fisicalismo refutável e contingente, pois não nos brinda com uma definição de físico com conteúdo positivo explícito. Desta maneira, não cumpre o que ele mesmo preconiza como método. Assim, é criticado aqui por não oferecer uma definição minimamente positiva para tema de tremenda relevância.

Sabe-se que a maioria dos mais renomados filósofos da mente evita dar uma definição de físico. Outros filósofos se arriscam mais e se comprometem com alguma tese mais positiva (ainda que metafísica) ou mesmo assumem um posicionamento que inclui teorias vigentes da física. A vacuidade destas definições é o nosso primeiro assunto. Uma tentativa de solução desse problema é o nosso tema final. No escopo deste artigo, além de ser apresentada nossa tentativa de solução de tal questão mostraremos os problemas do modelo de Kim (2005, principalmente, mas, também, 1998²) e Melnyk (2003b). Ambos autores são consagrados como parte da ortodoxia ou *mainstream* e têm modelos amplamente aceitos pela comunidade científica da Metafísica da Mente. Mostrar a possibilidade de uma prevalência e superioridade de nossa tese em relação àquelas de tais autores é apresentá-la como não só viável mas, também, como uma candidata muito interessante para a definição de físico num modelo fisicalista.

² Por questões de limitação de páginas, escopo e atualidade, as críticas ao modelo de Kim são desenvolvidas aqui priorizando o livro de 2005. Entende-se, entretanto, que todas elas seguem válidas para seu livro de 1998.

1. Algumas definições ou teses do que seja “físico” no fiscalismo ou as tentativas de não fornecer uma posição clara

Como já dito, a maioria dos autores do fiscalismo tenta escapar de apresentar uma definição ou tese do que seja “físico”. A proposta desta seção do artigo é buscar, entre os dois autores talvez mais renomados no tema, definições mais ou menos precisas ou explícitas, a precariedade ou vacuidade de tais definições ou mesmo a falta de definições e tentar entender como tal fato negativo pesa para viabilidade dos sistemas de tais autores.

1.1. Melnyk, ou descubra por si mesmo o que é consenso vigente na física

Comecemos a análise da posição de Melnyk por uma passagem que parece ser chave para a definição da mesma:

What, exactly, is to count as current physics, for the purpose of defining “physical”? My proposal is to identify current physics with those theories that are the object of consensus among current physicists (so not all theories that are merely being proposed or discussed by current physicists will count); and I think that in practice we can discover which theories these are by examining the contents of physics textbooks that are widely used in undergraduate and graduate teaching. There is admittedly some vagueness in characterizing current physics in this way, but the fact is that if one looks through the course offerings of physics departments, or peruses textbooks in some one branch of physics, one will be struck by the high degree of consensus one finds. It will be perfectly clear, for very many theories, whether they fall within the consensus. And there is no reason to think that such vagueness as remains will be more problematic in this connection than in any other scientific or philosophical connection in which some degree of vagueness arises. (Melnyk, 2003b, p. 15-16)

Melnyk oferece apenas uma pista de como encontrar o consenso do que seja a física atual ou, porventura, aponta os caminhos para se achar uma definição, por assim dizer, antropológica ou comunitária, quiçá, meramente putativa e, ainda, talvez, imper-

crutável, mandando o leitor achar o que é comum aos livros-texto de graduação e pós-graduação dos departamentos de física (todos os livros consagrados de todos os departamentos? No Mundo? Ou talvez naqueles países e departamentos que lideram a pesquisa na área?). Ironias e dúvidas à parte, Melnyk parece *prima facie* disposto a encarar a tarefa de dar conteúdo positivo para sua definição de físico. Mas, no entanto, se tal consenso existe, por que ele não tem a boa vontade de se comprometer com qual seja esse conteúdo? A estratégia de Melnyk é a de “terceirizar” a tarefa da definição de qual sejam tais conteúdos positivos para o leitor. Não se duvida que exista algum nível de consenso na disciplina “física” e que ele possa ser encontrado a partir de leitura comparada dos mais importantes livros-texto da área usados nos mais renomados departamentos. No entanto, se eximir de estabelecer quais sejam tais conteúdos é incorrer em um estratagema simplório de não se comprometer com conteúdos específicos. Reitera-se, aqui, que um compromisso com o estabelecimento de quais sejam especificamente tais conteúdos seria uma postura mais sincera e positiva. Apresenta-se como uma postura autoindulgente e meramente erística se furtar a explicitar qual seja tal consenso, principalmente, porque o autor preconiza que o consenso é claro e fácil de ser haurido. Mas isso não é feito em momento nenhum do longo e, em geral, bastante detalhado livro.

Melnyk, entretanto, seguirá circundando uma definição de físico não-positiva e não-declarativa como se pode ver pela citação abaixo:

[...] my favored definition of “physical” allows a token (e.g. a complex system) to qualify as physical even though it is a large (“macro”) and/or working physicists need never speak of it as such, and/or it is emergent in the sense that its existence is not derivable from putatively more basic physical phenomena unless appeal is made to contingent micro-macro laws of composition that are in no way explainable in terms of other laws. (melnyk, 2003b, p. 29)

Além de confirmar mais uma vez nossa crítica anterior a uma postura que não faz asserções positivas, a passagem vai também afirmar que fenômenos mais básicos devam ser tratados igualmente a fenômenos macro ou emergentes e devam ser incluídos na mesma física desunificada. O autor aceita candidamente a possibilidade de um fisicalismo fundado em uma física desunificada. No entanto, se assumirmos, num fisicalismo como o de Melnyk (que se autodenomina “fisicalismo de realização”), que a base de realizabilidade é ela mesma desunificada, como ficaria a questão da redutibilidade mínima para um sistema ser considerado físico? Se, de fato, a possibilidade de sistemas macro ou emergentes estarem dados de *per se*, sem mais, na própria definição fundamental de físico, naturalmente, que emergências em níveis superiores estão já salvaguardadas automaticamente (ou então uma cláusula adicional viável precisaria ser posta permitindo a desunidade na esfera física mas proibindo a desunidade em qualquer outra esfera, o que não é feito pelo autor). Fica claro que isso geraria um problema para as pretensões de redução e realização do sistema, justamente, para evitar os males de (1) ou assumir um microfisicalismo, por um lado, ou, (2) por outro, de aceitar visões nas quais uma hierarquia de níveis é tomada como ponto de partida.

Melnyk vai evidenciar isto de maneira patente quando oferece exatamente qual seja a nota fundamental que demarca seu modelo de fisicalismo no nível ontológico:

What realization physicalism claims about everything (i.e., about every actual token, past, present, and future, that is contingent or causal) is that either it is physical in a narrow sense of “physical” (glossed to this point as “mentioned as such in fundamental physics”) or else it is physical in a broader sense of standing in a certain special relation – that of realization – to what is physical in the narrow sense. (Melnyk, 2003b, p. 11)

A tese do realizacionismo, de alguma forma, repete a divisão operada no mundo pela noção de superveniência, mas sob uma

(nem tão) nova ontologia. Mas, o mundo segue dividido em dois (herança cartesiana? Uma possível queda em um dualismo de propriedades?). Seguimos de alguma forma marcados por um certo dualismo. Um dualismo composto pelo físico “realizador” e todo o resto o “realizado” do mundo que é descrito pelas ciências especiais e honorárias (todas que não sejam a física, no vocabulário de Melnyk).

Neste ponto, de novo, entendo que uma concepção que apresente algum escalonamento de níveis (sejam esses apenas pensados com pendor meramente epistemológico ou heurístico, ou mesmo, alternativamente com o peso da ontologia) poderia ser mais atraente, visto que entenderia o físico como uma base constitutiva para todas as demais ciências e, ao mesmo tempo, entende a novidade emergente de cada nível em termos do caráter de relevância causal das propriedades adquiridas pelo sistema em certo arranjo mereológico. Usando do vocabulário de Melnyk mas com a tessitura da revisão logo na frase acima proposta, poder-se-ia dizer: ao invés de pensarmos o mundo realizado (tudo aquilo que é constituído pelo nível físico *stricto sensu* sem que seja exclusivamente descrito na esfera proprietária da física) como um bloco monolítico de realidade, passível de ser descrito por diversas ciências todas no mesmo nível e tidas como realizadas por uma física desunificada, veríamos a realidade como um todo unificado desde o físico *stricto sensu*, na base, até qualquer nível superior realizado pelo físico, mesmo que tivéssemos dificuldades de precisar exatamente como se dá essa novidade. E, assim, analisando, em cada nível, o que ele traz de novo, estaríamos fazendo não só melhor trabalho descritivo ou explanatório bem como também evidenciando melhor as características ou propriedades causalmente relevantes. Além disso, como já demonstrado anteriormente, Melnyk não nos oferece uma definição de físico positiva. Dizer que o consenso na física é claro e inequívoco, mas não querer se comprometer com qual seja o mesmo é apenas uma estratégia de estar covardemente “imune” à refutação da base empírica de sua

tese, ainda assim, preconizando ter uma base empírica positiva, que de fato, nunca é apresentada.

1.2. Kim, ou o mais renomado modelo de fisicalismo que nunca define o que é “físico”

Kim jamais definiu o que entende por “físico” (*physical*). Quando se refere aos constituintes últimos da realidade, usa muitas vezes de expressões descuidadas do senso comum como “bits of matter”. Se a expressão fosse apenas um descuido casual não seria tão recalcitrante e usada em passagens tão sugestivas de certo compromisso ontológico. A expressão aparece pelo menos nas páginas 3, 7, 13, 71, 149 e 150 de seu livro *Physicalism, or Something near enough* (Kim, 2005). Entende-se, aqui, que a expressão demonstra o quão caudatária é a visão de Kim de uma ontologia cartesiano-newtoniana. É bastante claro que Kim ainda entende físico (pelo menos, de modo latente) como material, extenso, condensado e ocupador de espaço. Enfim, parece que o uso dessa expressão demonstra sua afinidade com uma física anterior ao modelo padrão e a relatividade, que comporta exclusivamente aos sólidos. Permitam-me a ironia: nem que seja essa, uma ontologia de sólidos bem pequeninos.

É pertinente, neste momento, mostrar que a tese do monismo físico não equivale àquela do “fechamento causal do mundo físico” tal como pleiteada por Kim (2005). Gostaria de aproveitar a oportunidade para demonstrar que o fechamento causal do mundo (ou domínio) físico tal como aparece na obra de Kim é fundado em vocabulário que acaba por traí-lo. Quando se fala do fechamento causal do mundo ou domínio físico parece que é possível um outro mundo ou um outro domínio. Parece que temos na própria premissa que quer defender o fisicalismo uma defesa implícita do dualismo ou pelo menos um vocabulário que o sugere. Fica aberta a possibilidade de existir outro mundo ou mesmo outros mundos que não físicos. A única possibilidade excluída, segundo o próprio Kim, é a de que estas outras “realidades” não-físicas pudessem in-

teragir com o domínio ou mundo físico, como se verá na próxima citação. Entretanto, qualquer leitura do princípio de fechamento causal do domínio físico segundo o mesmo é estabelecido pelo autor, revelará que nem essa garantia mínima para o fiscalismo pode ser oferecida por tal tese. O domínio físico será fechado por Kim, mas isso não se dá exclusivamente com base na tese do “fechamento causal do mundo físico”. Para que possamos excluir o poder causal de entidades não-físicas temos de associar esta primeira tese a uma outra, a saber, o “princípio de exclusão causal”. Só com a associação destas duas teses ou se apelando para a versão forte do princípio de fechamento, que acaba por ser uma versão compacta das suas teses associadas, poderíamos de fato ter um fechamento causal do domínio físico ainda que não se negue a possibilidade de existência de entidades não-físicas.

Kim define o princípio da seguinte maneira: “*The causal closure of the physical domain*. If a physical event has a cause at t , then it has a physical cause at t ” (Kim, 2005, p. 16). Nota-se que a proposição não exclui causas alternativas. Ela não afirma que exista apenas uma causa física. Ela não fecha a porta para a possibilidade de causalização advinda de outras formas que não físicas. Como o próprio Kim chega a afirmar:

Physical causal closure, therefore, does not rule out mind-body dualism – in fact, not even substance dualism; for all it cares, there might be immaterial souls outside the spacetime physical world. If there were such things, the only constraint that the causal closure principle lays down is that they not causally meddle with physical events—that is, there can be no causal influences injected into the physical domain from outside. (Kim, 2005, p. XX)

Kim aceita que o princípio não feche a porta para entidades metafísicas, para um dualismo de corpo e mente vulgar, e nem mesmo para o dualismo de substâncias tradicional. E diz que o único passo que dá, até este ponto, é de fechar a porta para o interacionismo entre as duas formas de realidade. Não poderíamos

ter eventos causados no mundo físico por eventos exteriores a esse mundo, na visão do autor. Todavia, como já afirmamos antes, nem isso se pode conceder a Kim. O princípio de fechamento causal do domínio físico, na letra de seu texto, não exclui essa possibilidade. Só diz que se um evento tem uma causa física, então, ele tem uma causa física. Não se falou em suficiência, não se falou em exclusividade. Além disso, já se pensou em outro mundo que pudesse ser não físico. Esse quadro se mostra como extremamente problemático para uma teoria fisicalista.

Mas é claro que este passo de excluir causas não-físicas será dado por Kim. Todavia, não com a proposição emitida até esse ponto. O próprio afirma antes de introduzir o “princípio de exclusão causal”:

Moreover, physical causal closure does not by itself exclude non-physical cause, or causal explanations, of physical events. As we will see, however such cases and explanations could be ruled out when an exclusion principle like the following is adopted:

Principle of causal exclusion. If an event has a sufficient cause c at t , no event at t distinct from c can be a cause of e (unless this is a genuine case of causal overdetermination). (Kim, 2005, p. 17)

Apenas a conjugação das duas premissas representaria de fato um “fechamento causal do mundo físico”. Contudo, deve-se ressaltar que Kim não define em momento algum o que quer dizer com “físico”.

Aliás, mesmo para definir o “princípio de exclusão causal” apela para uma tautologia³: se um evento e tem uma causa suficiente c em t então não pode ter nenhuma outra causa no mesmo t ou é

³ Especialmente, a crítica de que uma das premissas seja tautológica é bastante grave para a própria visão de Kim. O único aparecimento do termo “tautology” em todo o livro (2005) é feita de maneira derogatória da visão de Block e Stalnaker. Kim entende que a tautologia esvazia o poder explicativo da tese de tais autores (p. 135). Assim, se tal crítica vale para seus adversários, deveria valer para o próprio autor.

um caso genuíno de sobredeterminação⁴. As duas sentenças aqui têm a mesma extensão. Não estaríamos aqui lidando com uma tautologia? Tudo leva a crer que sim. Alguém poderia retrucar que uma causa suficiente não exclui outra causa suficiente em um outro *t*. Concordo, mas Kim refere-se a um mesmo *t*. E, se temos duas causas suficientes em um mesmo tempo, e as duas são de fato causas suficientes, estamos diante de um caso de sobredeterminação genuíno. Se uma destas causas fosse eliminável não seriam duas causas suficientes, ou não estaríamos diante de um caso genuíno de sobredeterminação. Então é claro que um evento em tendo de fato duas causas suficientes implica um caso genuíno de sobredeterminação. Destarte, o “princípio de exclusão causal” fica caracterizado como uma tautologia. Devemos lembrar que a tese de Kim faz uso em suas várias versões dessa premissa isoladamente ou embutida em outras. Basta que uma de suas premissas seja

⁴ A intenção aqui é meramente fragilizar o “princípio de exclusão causal” tal como postulado por Kim. Não há qualquer motivo em trazer à baila a tese da sobredeterminação, senão como parte do texto do princípio supracitado. Não faz parte do escopo de nosso artigo tratar da questão da sobredeterminação e a discussão de tal tema não é de maneira alguma premente para a tese aqui defendida, tampouco, relevante para as críticas aos autores que é aqui operada. No entanto, apenas a título de esclarecimento preliminar é válido lembrar que tanto Melnyk como Kim tratam da sobredeterminação sistemática como uma tese espúria em Filosofia da Mente. Inclusive são citados no verbete “*Mental causation*”, de Robb e Heil, na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* como parte da literatura clássica de repúdio à sobredeterminação: “*No Overdetermination: There is no systematic overdetermination of physical effects. This principle enjoys wide support in the literature. It is said that postulating systematic overdetermination in this context is ‘absurd’ (Kim, 1993a [Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays], p. 281), one of the ‘non-starters’ in the mental causation debate (Kim, 1998, p. 65). But why? Perhaps it just looks like bad engineering (Schiffer, 1987 [Remnants of Meaning], p. 148). Or maybe the problem is that it would involve an ‘intolerable coincidence’ (Melnyk, 2003[b], p. 291): every time you act, there are two independent causal lines – one from your brain, another from your soul – converging on the same effect*”.

tautológica para que o sistema caia como um todo, se é assumido que as premissas de um sistema fisicalista devam ter sentido.

Além disso, Kim não tem em momento nenhum a bondade de dizer o que é físico, como já fizemos notar em outras passagens anteriores. Assim, o mundo físico está fechado com base em uma tautologia e ainda por cima, não sabemos que mundo é esse porque não sabemos o que físico quer dizer. Outrossim, partimos de um monte de pressuposições metafísicas inexplicadas. Um exemplo é a de que apenas eventos são entidades com poder causal. E por que não pensar em determinadas propriedades de eventos como elementos causadores, visto que nem todas as propriedades têm poder causal em um determinado contexto? Quanto a essa possibilidade de contestação de sua teoria o autor tem uma resposta pronta de fato perigosa, entende que instanciações de propriedades são eventos: “we take property instantiations as events; instantiations of a mental property are mental events, and similarly or physical properties and physical events” (Kim, 2005, p. 19). Contudo, em momento nenhum ele demonstra que um evento tenha apenas uma propriedade. Ao contrário, Kim geralmente caracteriza um evento como tendo várias propriedades. Nem demonstra, tampouco, que a instanciação de uma propriedade enquanto um evento possa necessariamente não acarretar na instanciação de outras propriedades. Imaginemos que um evento possa ter mais de uma propriedade. E, se pensamos as próprias instanciações de propriedades como eventos, então, um evento poderia instanciar vários eventos e assim por diante. Cairíamos em regressão ao infinito, multiplicando eventos na mesma proporção na qual um evento instanciado traga consigo propriedades tidas elas mesmas, por sua vez, como instanciações de eventos. A navalha de Ockham seria bem aplicada, aqui *contra* Kim. Ainda sobre este ponto, entretanto, direcionando a crítica em uma orientação bastante distinta desta aqui apresentada, Ausonio Marras faz interessantes comentários que fragilizam todo o sistema de Kim:

It will be clear to those familiar with Kim's (1976 [Events as property exemplifications]) "fine grained" account of events as property exemplifications that the property instances spoken of in his supervenience argument, as noted earlier, correspond essentially to what he means by 'event', namely, a complex structured entity $[x, P, t]$ having as constituents an individual, a "constitutive property", and a time. On this "fine grained" conception of events, the following identity condition on events holds: $[x, F, t] = [x, G, t]$ *fi* $F = G$; i.e., events are identical only if their constitutive properties are identical. Given this condition, the distinction between token and type identity – a distinction so central to widely held versions of nonreductive physicalism – simply collapses. [...] The conception of property instance operative in Kim's argument by itself entails the falsity of token-identity versions of nonreductive physicalism: given that conception, no 'exclusion argument' – no appeal to principles like [Closure] or [Exclusion] – would be needed in order to refute nonreductive physicalism. To some-one who regards some such version of nonreductive physicalism as (part of) a substantive thesis and not as a thesis refutable simply by definition, Kim's supervenience argument is thus bound to appear profoundly question begging. (Marras, 2007, p. 316-317)

O que Ausonio Marras nos faz notar é que ao fazer colapsar a diferenciação entre identidades de *token* e tipo acaba caindo em petição de princípios em relação a formas de fisicalismo não-redutivo que afirmem uma identidade de *token*, mas não de tipo. Todas as formas de emergentismo também estariam barradas em princípio como quaisquer formas de fisicalismo não redutivo que pensassem a realidade aninhada e escalonada em níveis. Mas, de novo, como falar em fisicalismo, em "fechamento causal do mundo físico" e fundar todo um sistema em torno do tema, se não temos qualquer definição do que seja físico?

Mas, tentemos achar a definição de físico de Kim nas entrelinhas de seu texto. Aqui e ali, mesmo sem dar uma definição explícita, ele acaba revelando qual é sua visão de físico. Vejamos algumas passagens soltas que poderiam ajudar a fechar o quebra-cabeça:

It is only when we reach the fundamental level of physics that we are likely to get a causally closed domain. As I understand it, the so-called Standard Model is currently taken to represent the bottom level. Assume that this level is causally closed; the supervenience argument, if it works, shows that mental causal relations give way to causal relations to this level. And similarly for biological causation, chemical causation, geological causation and the rest. (Kim, 2005, p. 65)

Note-se que o autor aqui acaba por assumir um microfisicalismo como a tônica fundamental de seu modelo. Por mais que ele tenha evitado dar definições claras de físico, conforme a prosa filosófica se desenrola, ele acaba por afirmar, finalmente, que seu fisicalismo entenderia que apenas o nível mais micro é causalmente fechado e que todos níveis teriam aqui sua base causal. A física da matéria condensada, a química etc. teriam de ser todas reduzidas à microfísica. E, Kim, acaba por assumir um conteúdo empírico e contingente para sua tese, no entanto, de maneira implícita, não temática, indiscutida e sem reflexão. É o *Modelo Padrão*, a teoria física que dá base empírica ao seu modelo filosófico. Entretanto, Kim padeceria aqui do mesmo problema que o próprio *Modelo Padrão* da física sofre atualmente, a saber, a incapacidade de explicar a gravidade. Voltaremos a este problema gigantesco na próxima seção. Mas, vejamos, entretanto como, em outras passagens, Kim mostra o quão caudatário é de velhas ontologias:

The core of contemporary physicalism is the idea that all things that exist in this world are bits of matter and structures aggregated out of bits of matter, all behaving in accordance with laws of physics, and that any phenomenon of the world can be physically explained if can be explained at all. (Kim, 2005, p. 150).

Note-se, antes de tudo, a insistência vocabular na expressão “*bits of matter*” e em outros termos como “*things*”. Entende-se, aqui, que a melhor definição possível de físico com base na física atual não apelaria para partículas (trataremos disso na próxima seção). Muito possivelmente, a fixação de alguns filósofos por

noções canhestras como “*bits of matter*” (Kim), e mesmo por “partículas” (em um vocabulário mais técnico) talvez seja devida a uma persistente pressuposição cartesiana-newtoniana que assola as ontologias dos “metafísicos da mente”. Se eles não têm mais a obviedade da *res extensa* como seu modelo de “coisa” física, ainda deixam suas ontologias serem imiscuídas por pressuposições de quem quando fala em física quer achar *stuff*, *Stoff* ou qualquer coisa sólida ou *quasi*-sólida. Às vezes, os filósofos da mente quando falam de partículas dão a entender que estão ainda buscando “átomos” no sentido grego de “indivisíveis” – tijolos essenciais da realidade – que talvez pelo seu tamanho não sejam coisas perceptíveis aos olhos mas ainda assim “coisinhas” marcadas por uma ontologia da *res extensa*, da matéria condensada.

2. O Dilema (de Hempel)?

“O Dilema de Hempel” é o nome dado e consagrado na literatura técnica de filosofia da mente e da ciência a um problema filosófico que concerne ao fisicalismo e é de suma importância ao assunto aqui tratado. No entanto, muitas das atuais versões do problema, ainda que sejam mais ou menos caudatárias ou inspiradas pela obra do filósofo que dá nome ao dilema, são já marcadas por apropriações da temática de uma maneira conveniente ao debate atual.

Melnyk, por exemplo, quando cita pela primeira vez este dilema em seu livro mais consagrado e aqui debatido revela a “pluralidade” de fontes do dilema na seguinte passagem:

However, there is a dilemma, apparently owed to Hempel (see Hempel, 1969, p. 180-3; 1980, p. 194-5; also Smart, 1978 [The content of Physicalism], and Chomsky, 1972 [*Language and Mind*], p. 98), that is sometimes thought to show that no physicalist definition of “physical” can meet conditions (i) and (iii) simultaneously (see, e.g., Crane and Mellor, 1990 [There is no question of Physicalism], p. 188; Crane, 1991 [Why indeed? Papineau on supervenience], p. 34; Van Fraassen, 1996 [Science, materialism and false consciousness], p. 163-70/173-4; Daly, 1998 [What are physical properties?], p. 209). (Melnyk, 2003b, p. 12)

Melnyk acaba por citar dois artigos de Hempel que seriam as fontes primárias do dilema como vários autores e enciclopédias de Filosofia o fazem (entre elas a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* em seu verbete sobre Fisicalismo [*Physicalism*]). Entende-se aqui que o segundo artigo pode ser de fato considerado, de alguma forma, um texto onde a questão foi colocada por Hempel de maneira mais próxima a atual. No entanto, o primeiro artigo, não é entendido aqui como tão próximo àquilo que hoje em dia se chama “dilema de Hempel”. Note-se que este texto não quer e não busca ser um artigo de História da Filosofia mas, sim, um artigo propositivo e orientado a questões. Entretanto, ainda que a orientação, aqui, não seja histórica, entende-se que rigor no que concerne às fontes, leva o pesquisador, mesmo orientado a questões, a buscar as fontes primárias como manancial teórico de valor primeiro. E a busca por tais mananciais revela que o primeiro artigo de Hempel (1969) teria de ser por demais interpretado (talvez quase a *forceps*) para ser considerado a fonte primeira de tal problema ou dilema. Já o segundo artigo poderia até ter um trecho citável como fonte de, pelo menos, inspiração e colocação do problema em um grau de similaridade suficiente a como é entendido contemporaneamente:

I would add that the physicalistic claim that the language of physics can serve as a unitary language of science is inherently obscure: The language of what physics is meant? Surely not that of, say, 18th century physics; for it contains terms like 'caloric fluid', whose use is governed by theoretical assumptions now thought false. Nor can the language of contemporary physics claim the role of unitary language, since it will no doubt undergo further changes, too. The thesis of physicalism would seem to require a language in which a true theory of all physical phenomena can be formulated. But it is quite unclear what is to be understood here by a physical phenomenon, especially in the context of a doctrine that has taken a determinedly linguistic turn. (Hempel, 1980, p. 194-195)

Na formulação do problema, naturalmente, Hempel descarta o vocabulário da física do passado, que poderia ser considerada

superada por estar baseada em suposições teóricas tomadas como falsas para a visão vigente. Ao mesmo tempo, Hempel vai salientar que a física atual não poderia ser considerada esta linguagem unitária da ciência pelo fato de que esta certamente virá a passar por mudanças. Hempel na passagem não explicita os porquês dessa certeza de que a física certamente passará por mudanças no futuro, mas as razões são claras. Neste momento da argumentação, o texto de 1969 e as críticas que ele faz ao modelo newtoniano entre outras questões de física de interesse filosófico, podem servir como parte da explicação para a certeza de que a) uma física vigente não pudesse ser tomada como final, “completamente madura” ou b) capaz de explicar “todos os fenômenos físicos”. E, considerando-se o resto da obra do autor, fica claro que, para ele, a questão da revisibilidade de teorias que nos vêm sendo confirmada indutivamente com o acúmulo de experiências que nos mostram mudanças, refutações e crises de modelos, além de seu conhecimento e crítica aos problemas fundamentais da ontologia em física, nos dariam uma certeza indutiva de que a física atual não é completa, madura ou definitiva. Entendo que filósofos da ciência e da mente com um mínimo conhecimento de física e, principalmente, os físicos não objetariam nenhuma dessas duas teses hempelianas (a e b, logo acima). Note-se que o texto original de Hempel não menciona o problema de um apelo a uma física futura, como é tematizado pelo “Dilema de Hempel” tal como ele é assumido pela tradição analítica. O que sim Hempel, ele mesmo, coloca é o problema filosófico de estabelecer o que poderia contar como fenômeno físico em uma filosofia que já deu a virada linguística e, assim, padeceria de uma precisão absoluta (absoluta no sentido de não-contextual, muito possivelmente, pelo que se poderia intuir a partir do artigo de 1969 e o resto de sua obra) para a definição do termo. É argumentável que, se a interpretação que é aqui assumida da obra de Hempel é viável, a questão do contextualismo traria em si a questão temporal consigo e que o valor de um termo é sempre contextual e assim atual (no sentido de ser

limitado ao t do contexto em jogo), mas, tal visão é no máximo implícita e a letra do texto de Hempel não menciona explicitamente o problema que hoje é chamado de segunda premissa do dilema (*second horn of Hempel's dilemma*), o problema de um apelo a uma física do futuro. Não aparecem nas versões contemporâneas do assim chamado dilema de Hempel nenhuma das considerações profundamente importantes filosoficamente sobre a relação, dedutibilidade e reducionismo nas ciências (especialmente nas relações descendentes entre biologia, química e física), do problema específico que deste primeiro advém da relação entre explicações reducionistas na biologia e sua relação com leis físico-químicas e das críticas específicas a Kepler, Galileu e Newton e na questão lógico-linguística da problemática de reduções depois da virada linguística que são a tônica do artigo de 1969, aliás, parte de um *Festschrift* dedicado Ernst Nagel e no qual Hempel faz várias referências a tal autor. Note-se também que se Hempel é profundo conhecedor da física do seu tempo; neste artigo, ela não é sequer discutida. Muito menos são feitas quaisquer considerações sobre que pontos a física vigente naquele momento já sugeririam a necessidade de mudança. Esses temas, tal filósofo, entretanto, trata alhures.

Melnyk se refere a este problema pela primeira vez com o termo “Hempel's dilemma” em um artigo de 1997, já buscando uma adaptação do problema à tônica do debate daquele momento histórico no que concerne à relação de fisicalismo e física. Posteriormente, em um capítulo de livro que é referência didática e mesmo de pesquisa bastante relevante para a temática do fisicalismo em filosofia da mente (Melnyk, 2003a) chega a sugerir em uma nota de rodapé que o dilema de Hempel é o nome que ele mesmo – Melnyk – dá em honra a Hempel para tal problema, justamente, no artigo de 1997 citado nesse mesmo parágrafo:

For the difficulty here and one possible solution, see Poland (1994 [*Physicalism: the philosophical foundations*], ch. 3). In Melnyk (1997), I dubbed this difficulty “Hempel's dilemma”, in honor of Hempel (1980),

and argued that, notwithstanding the reasoning in the text, there is no good objection to defining “physical” in terms of contemporary physics. However, see Daly (1998 [What are physical properties?]), Montero (1999 [The body problem]), Crook and Gillett (2001 [Why Physics alone cannot define the “physical”: Materialism, Metaphysics, and the formulation of Physicalism]). For another approach, see Papineau (2001 [The rise of Physicalism]); for a critique, see Witmer and Gillett (2001 [A “physical” need: Physicalism and the *via negativa*]). (Melnyk, 2003a, p. 81)

Note-se, que o autor adiciona mais algumas referências que seriam parte daquelas que permitem a cunhagem do dilema de Hempel, mas aqui já sugere que o texto de Hempel de 1980, seria mais possivelmente a fonte primária do problema que o texto de 1969 do mesmo autor. Ainda assim, chega a propor como já assinalado que o problema tal como é colocado seria inspirado em Hempel, mas, também, em toda essa outra gama de textos não só mencionados nesta passagem acima, bem como, aqueles que aparecem referidos na primeira citação dessa seção do presente artigo.

Naturalmente que seria mais prático para os fins aqui presentes, omitir os aspectos históricos que circundam o aparecimento e apresentação atual do problema, mas isso seria simplesmente a assunção da ignorância histórica como prática do autor orientado a questões. Digressões históricas feitas, fontes precisadas e compendiadas para que o leitor interessado no tema e em seu aparecimento histórico possa ele mesmo tomar sua posição com base na literatura precedente e procedente passamos a colocação do problema ou dilema de Hempel tal como ele é postulado atualmente. Melnyk (2003b), ironicamente, não cita a si mesmo e nenhum dos textos já por ele citados na demarcação histórica ou temática do problema. Ele lança mão de mais uma referência como possivelmente canônica na apresentação do tema:

It is nicely expressed by Geoffrey Hellman:

[C]urrent physics is surely incomplete (even in its ontology) as well as inaccurate (in its laws). This poses a dilemma: either physicalist principles

are based on current physics, in which case there is every reason to think they are false; or else they are not, in which case it is, at best, difficult to interpret them, since they are based on a “physics” that does not exist – yet we lack any general criterion of “physical object, property, or law” framed independently of existing physical theory (1985 [Determination and logical Truth], p. 609). (Hellman *apud* Melnyk, 2003, p. 12)

Assim, a forma como o dilema é colocada nesta passagem supracitada, parece apresentar um problema de fundamentos para o fisicalismo. Por um lado, ou a fisicalista abraça a física contemporânea que é sabidamente incompleta e imprecisa mesmo na sua ontologia fundamental, ou bem está se baseando numa física futura, ainda inexistente e assim de difícil interpretação (já que não saberíamos qual seria essa ontologia de uma física futura e – careceríamos no momento de proferimento da tese do fisicalismo – de um critério para entidades ou leis físicas que tivesse um sentido positivo encarnado em uma teoria física existente). A forma pela qual o problema é colocado por Hellman é claramente exagerada. Que saibamos que nossa física atual é imprecisa ou incompleta não impede que, baseados em leis físicas, operemos sobre o mundo de maneira bem-sucedida no nível pragmático. Não impede também que o comportamento de vários objetos físicos seja estudado com razoável precisão. Não impede também que proferimentos sobre tais objetos no nível de conhecimento atual não possam ser considerados os melhores que tenhamos disponíveis e assim nossas premissas por ora sustentadas. Não impede, outrossim, tentativas de revisão, unificação redução e melhoria das teorias físicas, quer seja no nível teórico, quer seja no nível da testagem científica. No entanto, para que se desenvolva melhor a dimensão do problema, passe-se a palavra ao próprio Melnyk que após a citação de Hellman sumariza o problema à sua maneira:

So if “physical” entities and properties are those mentioned as such in the laws and theories of current physics, then physicalism is probably false, which obviously sounds like very bad news for the physicalist. But if they are those mentioned as such in the laws and theories of completed physics,

then, since we currently have no idea what completed physics will look like, the resulting formulation of physicalism will lack content determinable now by us, which is also bad news for the physicalist. (Melnik, 2003, p. 12)

A formulação do dilema postulada por Melnyk parece mais precisa. O problema do primeiro disjuncto do dilema aponta para a física atual como “provavelmente falsa” e o segundo disjuncto do problema é caracterizado como uma formulação de fisicalismo que falta em conteúdo determinável por nós no tempo presente. Melnyk em uma nota chega a defender que “provavelmente falso” é diferente de “muito provavelmente falso” ou mesmo do “certamente falso” e diz que tal tema fará diferença quando abordado no capítulo 5 do mesmo livro. No entanto, aqui, entende-se que tal comentário não adiciona muito ao debate quando ele é pensado segundo essa tessitura conceitual. Qual é a física que se posiciona para além de seu tempo? Qual é a teoria, qual seja, que se posiciona para além das limitações históricas e observacionais de seu tempo a não ser elocubrando sobre o futuro por meio de conjecturas ou por tentativas empíricas de falseamento ou validação de novas teorias? Entendo que nossas considerações problematizam o próprio dilema, que pode ser sim considerado um problema filosófico forte, mas que não apresentam a força disjunctiva de obrigar o fisicalista a morrer abraçado com um dos “chifres” do dilema. Certamente, no nível argumentativo puramente filosófico e metafísico qualquer fisicalista não matará o touro. A questão não é matar o touro, mas agarrá-lo pelos dois chifres com a intenção de domá-lo, sem muitas feridas.

Tal postura, aqui defendida de maneira analógica e metafórica, parece ser abraçada por Melnyk no capítulo 5 do seu livro (2003b) e será desenvolvida por nós a favor de nossa versão de monismo físico na última sessão. Neste momento, dê-se voz a Melnyk. Em uma nota ele afirma:

The past history of physical theorizing is not the only evidence relevant to an assessment of the truth or falsity of current physics, since independent (i.e., nonhistorical, observational) evidence that current physics is true must also be taken into account; and when this other evidence is taken into account, it is far from obvious that current physics will emerge on balance as very unlikely (see Michael Levin 1979 [On Theory-Change and Meaning-Change], p. 407-424, especially 420-421). Similarly, the past history of physical theorizing is not the only evidence relevant to current physics's likelihood of being complete. For the fact that we know of no (physical) phenomena which we have reason to think that current physics cannot in principle explain provides independent, nonhistorical evidence that current physics is complete. Let me note also that it is not entirely clear what "incomplete" in the variant on the historical objection should or even could mean. The intuitive idea is that current physics is incomplete iff it fails to mention some entity or property which (a) exists and which (b) would, if discovered, unhesitatingly be classified as physical – such a thing as a new particle with mass, charge, and spin; but, put that way, the idea presupposes that we have a viable conception of "physical" in terms of which we could steer between the horns of Hempel's dilemma (see Chapter 1, Section 2), defining "physical" more broadly than in terms of current physics, but not so broadly as to evacuate "physical" of content determinable now by us.

Seria o medo do dilema de Hempel que faz com que Melnyk busque essa definição de físico mais ampla que a atual, mas não tão ampla que evacue de um conteúdo determinável agora por nós? É por isso que ele aceita uma física desunificada e não assume uma postura como a de Kim de preferir uma visão microfísica no nível filosófico e assim acabar por explicitamente abraçar apenas o modelo padrão (ver página 15 desse mesmo artigo) e já estar em dissonância por exemplo mesmo com a física atual no que concerne a questão da gravidade? Entende-se aqui que ambas as posturas são problemáticas e defender-se-á uma estratégia mais viável e promissora na próxima seção deste artigo.

3. Um fisicalismo de forças⁵

Sem maiores delongas, é importante mostrar qual é a estratégia de definição de “físico” aqui defendida. Se queremos ter uma resposta mais imune ao dilema de Hempel por justamente ser plenamente consistente com a física atual e, ao mesmo tempo compatível com as possíveis revisões que a atual física possa receber no futuro, devemos optar por uma visão dinâmica, no sentido de estar fundamentada em forças e não em partículas. A superação do cartesianismo se dá naturalmente por se optar não por “coisas” mas por “forças”. Desta maneira, a *visão aqui defendida é de que físico é tudo aquilo que é operado pelos quatro tipos de forças ou interações fundamentais, a saber, força forte, eletromagnetismo, força fraca e gravitacional. A prevalência ontológica de uma visão dinâmica sobre uma visão reificada é múltipla: (a) evita a ontologia antiquada da res extensa; (b) por isso mesmo, é passível de decomposição ou unificação sem os problemas de fundamento de ontologias reificadas que perdem seu objeto diante de diferenças de granulação ontológica.*

Decidida a base empírica para nossa tese filosófica, passamos à definição de monismo físico. Livre de conteúdos empíricos, a tese de fisicalismo aqui proposta é a seguinte: *monismo físico é a teoria filosófica que entende que todas as interações existentes neste mundo são compostas das interações ou forças fundamentais da física.*

Detalharemos agora as vantagens no nível puramente metafísico, primeiro e, depois, no nível no qual tese assume compromissos com uma ontologia física explícita enquanto ciência empírica.

As vantagens no nível metafísico:

⁵ Não são feitas aqui referências diretas a livros ou artigos de Física; no entanto, as fontes de inspiração das concepções aqui filosoficamente defendidas são citadas na bibliografia, sendo elas dois livros de Paul Davies, um de Richard Feynman e artigos com os últimos resultados do CERN disponíveis em seu site.

1) Primeiro, note-se que ao pensar em interações ou forças assume-se uma postura dinâmica completamente imune ao vocabulário ainda preso a visões cartesianas que assumem a materialidade sob o signo da extensão.

2) Segundo, ao assumir-se que a base do fisicalismo é simplesmente fundada em interações não há comprometimento nem com um microfisicalismo, nem com uma visão necessariamente desunificada, porque não se funda a questão nem em tijolos fundamentais da realidade (postura que aqui é vista como um materialismo antigo rechauchutado e é assumida por Kim), nem, por outro lado, com uma física que já aceite na sua definição o caráter desunificado (Melnyk). A desunidade das forças não é explicitamente assumida porque não se menciona a desunidade das forças, mas é um pano de fundo ontológico apenas latente.

Essas já seriam razões suficientes para se preferir a visão aqui defendida em detrimento da visão defendidas por esses dois autores. Mas não assumimos uma postura metafísica aqui a não ser para superar os metafísicos em seu próprio campo de jogo. A tese aqui defendida ganha mais força, quando assumimos as forças fundamentais da física atual como aquilo que orienta nossa tese metafísica em termos de conteúdos empíricos.

Vejamos as vantagens da visão aqui defendida agora com o caráter de definição empírica impregnado seu conteúdo:

1) Uma ontologia fundada nas 4 forças fundamentais da física abraça o dinamismo que a física atual e futura apontam. Além disso, assume um conteúdo positivo suficiente e plenamente explícito para esclarecer qual seja o objeto do fisicalismo no nosso nível atual de desenvolvimento científico: físico é aquilo que é operado pelas 4 forças fundamentais.

2) Por isso mesmo, lida melhor com os dois lados do dilema de Hempel, pois estaria em concordância com a visão atual e mais imune a revisões.

3) Não sofrem das mazelas que um sistema fisicalista fundado no microfísico que teria de ter de rever sua base ontológica a cada descoberta de unidades menores da realidade, aos sabores de uma física fundada em partículas. Se por exemplo, uma partícula que hoje é meramente uma hipótese sem comprovação empírica tivesse sua existência confirmada (como é caso do “graviton”) não haveria qualquer fragilização para essa visão, já que ela não está fundada em partículas e o máximo que teríamos, seria mais evidências de como a força “gravidade” é mediada. No caso da refutação da existência do graviton seguimos bem fundados na interação que é operada pela força gravidade.

4) Uma ontologia fundada nas 4 forças fundamentais da física não confunde microfísica (partes mínimas da realidade - como faz Kim) com física fundamental (interações fundamentais do físico).

5) Uma física fundada nas 4 forças fundamentais é a mais econômica axiomática (ou ontologia fundamental ou conjunto de postulados ou hipóteses) para a física, pois abraça somente a mais fundamental parte da “física fundamental”: suas interações. Assim, a navalha de Ockham sai “limpa” do embate com essa visão e sua teoria incólume à lâmina⁶.

⁶ Qualquer objeção que pudesse redarguir que uma filosofia com base empírica não tem qualquer relação com argumentos sobre elegância ou economia filosófica, esquece que fazer filosofia com base empírica ainda é fazer filosofia. Mesmo na pesquisa empírica, a economia é sempre critério de solidez. Concisão, elegância e economia podem não ser vistos como “bens em si mesmos”,

6) Se qualquer uma teoria mais generalista pudesse abarcar as teorias vigentes em contradição e unificar (ou mesmo decompor), as 4 forças essa visão fundada nas 4 forças não seria jogada fora; ao contrário, teria sua base de realização mais coesa, mais clara e ainda mais econômica. Como já dito, qualquer decomposição ou composição de forças não geraria os problemas ontológicos fundamentais de visões reificadas que perdem seu objeto diante de diferenças de granulação ontológica. Uma visão fundada em forças ou interações é naturalmente mais maleável em lidar com alterações, pois ela mesma pensa a realidade como um processo fundado neste dinamismos de alterações: interações e ações de forças. A componibilidade e decomponibilidade já é parte intrínseca de sua dinâmica, ao contrário da reificação fundada em “tijolinhos” de realidade.

Não nego que possamos descobrir partículas menores que as 61 que conhecemos ou mesmo algum tipo de decomposição das forças que traga à tona alguma noção de força diferente das atuais, mais pormenorizada do que esta fundada nas quatro listadas acima. Se, por acaso, descobrirmos, de fato, partículas menores, isso não afeta em nada a tese do monismo físico tal como por mim postulada já que ela não é fundada em partículas. Se a descoberta de novas partículas pudesse levar a numa decomposição ou composição de forças, isso seria um ganho conceitual já que poderíamos explicar de maneira mais detalhada a constituição do mundo físico⁷. No

mas se é possível atingir o mesmo nível de clareza explicativa e uma ontologia pelo menos igualmente sólida, o exagero se torna inócuo.

⁷ Resta ainda, naturalmente, a questão da matéria escura e da energia escura. Estima-se, hoje, que elas corresponderiam, respectivamente, a 27% e 68% do total do Universo. Assim, a noção de matéria normal é, jocosamente, aplicável apenas a 5% do Universo. De qualquer maneira, diante da grande ignorância de nossa melhor astrofísica sobre a natureza da matéria e energia escura, segue-se entendendo, aqui, que um fisicalismo definido a partir de forças ou interações é mais interessante pelas razões já listadas na conclusão do artigo. Mesmo que uma gigantesca reformulação de nossa física fundamental fosse

entanto, a grande superioridade de nossa tese se dá por um fato óbvio: ela indica um conteúdo físico positivo, explícito e viável filosoficamente.

Referências

DAVIES, Paul C. W. *Forces of Nature*. 2nd and revised edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

DAVIES, Paul C. W. *Information and the nature of reality: from Physics to Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

FEYNMAN, Richard P. *The character of physical law: the 1964 Messenger Lectures*. Cambridge: MIT Press, 1967.

HEMPEL, Carl Gustav. Reduction: ontological and linguistic facets. In: MORGENBESSER, Sidney; SUPPES, Patrick; WHITE, Marry Terrell. *Philosophy, science, and method: essays in honor of Ernest Nagel*. New York: St. Martins Press, 1969. p. 179-199.

HEMPEL, Carl Gustav. Comments on Goodman's "Ways of Worldmaking". *Synthese*, v. 45, n. 2, Oct. 1980, p. 193-199.

MARRAS, Ausonio. Kim's supervenience argument and nonreductive Physicalism. *Erkenntnis*, v. 66, n. 3, May 2007, p. 305-327.

MELNYK, Andrew. How to keep the "Physical" in Physicalism. *The Journal of Philosophy*. v. 94, n. 12, Dec. 1997, p. 622-637.

necessária para a determinação de uma teoria viável dessa suposta porção de 95% do universo, segue-se entendendo aqui que um modelo filosófico que se baseie em interações ou forças é mais interessante filosoficamente pelas razões já listadas. Uma visão baseada em partículas sofreria muito mais com qualquer mudança substancial que uma visão fundada em forças ou interações, visto que o apelo a partículas é muito provavelmente inútil no que concerne aos supostos 68% do Universo constituídos por energia escura.

MELNYK, Andrew. Physicalism. In: STICH, Stephen P.; WARLFIED, Ted, A. (Ed.). *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Malden; Oxford; Melbourne; Berlin: Blackwell Publishing, 2003a. p. 65-84.

MELNYK, Andrew. *A Physicalist Manifesto, thoroughly Modern Materialism*. Cambridge; New York; Melbourne; Madrid; Cape Town; Singapore; São Paulo: Cambridge University Press, 2003b. (Cambridge Studies in Philosophy).

KIM, Jaegwon. *Physicalism, or something near enough*. Princeton; Oxfordshire: Princeton University Press, 2005.

KIM, Jaegwon. *Mind in a physical world: an essay on the mind-body problem and mental causation*. Cambridge: MIT Press, 1998.

ROBB, David; HEIL John. Mental Causation. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab., 2003; 2013. (First published Dec. 18, 2003; substantive revision Jan. 14, 2013). Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/> >. Acesso em: 11 fev. 2016.

STOLJAR, Daniel. Physicalism. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab., 2016. (Spring 2016 edition), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/physicalism/>> . Acesso em: 11 fev. 2016.

WEBSITE DO CERN. Scientists/Latest experimental Results. Disponível em: < <http://home.cern/scientists> >. Acesso em: 11 fev. 2016.

Artigo recebido em 11/02/2016, aprovado em 12/05/2016

**A BIOFILOSOFIA DOS GRAUS DO ORGÂNICO:
ARNOLD GEHLEN E A ONTOLOGIA DE NICOLAI
HARTMANN**

**[THE BIOPHILOSOPHY OF ORGANIC GRADES:
ARNOLD GEHLEN AND THE NICOLAI HARTMANN'S
ONTOLOGY]**

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Professor na Universidade Federal do Piauí
Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Natal, v. 22, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 127-168

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O propósito deste artigo é investigar os fundamentos da antropologia de Arnold Gehlen de modo a demonstrar como o esquema darwiniano da evolução das espécies fora aí substituído pela biofilosofia dos graus do orgânico de Nicolai Hartmann. Esta substituição permitiu que Gehlen distinguisse claramente entre as Leis Estruturais da Constituição Humana (LECH) e as Operações Humanas (OPHU). Segundo Gehlen, a ação conjunta (*handlung zuzammen*) entre estruturas e operações humanas forma um circuito inconsútil no qual as carências vitais do homem (*mängelwesen*) são supridas mediante ações de descarga. A observação fenomenológica das leis de descarga (*entlastungsgefahren*) se dá na fabricação do mundo (*Welt*). Malgrado seus notáveis progressos no que diz respeito à explicação não-zoológica do homem, o modelo gehleniano reduziu a percepção fenomenológica do humano a uma mecânica de operações e estruturas. A substituição do esquema darwiniano pela ontologia de Nicolai Hartmann nos provê uma explicação holística e singular do homem, porém, sob pena da redução mecânica das operações simbólicas e numéricas.

Palavras-chave: Antropologia Filosófica; Filosofia da Biologia; Arnold Gehlen; Graus do orgânico; Ontologia de Nicolai Hartmann.

Abstract: This paper shall investigate the foundations of Arnold Gehlen's anthropology in order to demonstrate how the Darwin's Evolutionary Scheme was then replaced by Nicolai Hartmann's biophilosophy of organic grades. This replacement allowed Gehlen distinguishes between the Structural Laws of Human Constitution and the Human Operations (HUOP). According to Gehlen, the action (*handlung zuzammen*) between human structures and operations forms a circuit in which that the man's vital deficiencies (*mängelwesen*) are supplied by reliefs. The principle of relief (*Entlastungsgefahren*) can be observed through action of building cultural and symbolic world (*Welt*). This model, despite its remarkable progress concerning non-zoological explanation of human being reduced phenomenological perception of the human to the mechanical operations. In this logic, replacing the Darwinian scheme by Nicolai Hartmann's ontology provides us with a holistic and unique explanation of man, however, under penalty of mechanical reduction of symbolic and noumenal operations.

Keywords: Philosophical Anthropology; Philosophy of Biology; Arnold Gehlen; Organic grade; Nicolai Hartmann's ontology.

O livro *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt* (*O Homem: sua natureza e seu lugar no mundo*), de Arnold Gehlen, foi publicado pela primeira vez em 1940, portanto, doze anos depois da publicação dos livros de Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*A posição do Homem no Cosmos*), e Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (*Os graus do orgânico e o Homem*), ambos publicados em 1928. Como sabemos, estas três obras passaram a compor o cânone do que denominamos hoje por antropologia filosófica. Gehlen fora aluno de Scheler e Nicolai Hartmann na Universidade de Colônia, porém, sua tese de doutoramento, datada de 1927, fora dedicada à interpretação da obra de seu orientador, Hans Driesch, com o título *Zur Theorie der Setzung und des stzungshaften Wissens bei Driesch* (*Sobre a teoria da posição e do saber posicional em Driesch*). O caminho aberto por Max Scheler e a revisitação crítica de Helmuth Plessner ao programa de pesquisa da antropologia filosófica deram visibilidade a este problema filosófico. O interesse público aumentou com a publicação de *Der Mensch* e suas mais de dez edições (Arlt, 2008, p. 159-196) num curto intervalo de tempo.

O objetivo geral de Gehlen era propor uma nova autointerpretação da origem e da essência do homem de maneira que ambas não derivassem de uma zoologia evolucionista dos símios, tampouco de uma concepção religiosa, deísta ou metafísica. Gehlen elegera a autoimagem “darwininista” e zoológica do homem como sua principal adversária. Rejeitava veementemente a fórmula evolucionista que estuda o homem a partir dos critérios científicos de uma zoologia geral. Tal rejeição devia-se, como veremos, à defesa de uma posição especial do homem na ordem da *physis*. Ademais, a imagem constituída pelas ciências empírico-analíticas era, em seu julgamento, demasiado fragmentária, uma vez que formava um mosaico de múltiplas ciências particulares nas quais o homem era concebido de forma dissecada. O projeto do autor seria “conceber o homem como um objeto inequívoco para uma antropologia geral” (Gehlen, 1980, p. 12), isto é, “uma antropologia indepen-

dente que falasse de um ser humano independente” (*ibidem*, p. 14). Gehlen, portanto, negava-se a constituir sua antropologia filosófica a partir da assimilação passiva das antropologias científicas particulares.

Para ele, tanto as ciências particulares do homem quanto a antropologia filosófica falharam ao tentar descrever o homem como ser holístico, ou seja, como ser simultaneamente anímico e corpóreo. As tentativas de Plessner e Scheler quanto a explicar o caráter espiritual em conjunção ao caráter corporal do homem, isto é, a fórmula geral da unidade corpo-alma-espírito, seria demasiado abstrata e expressaria apenas o rechaço ao dualismo cartesiano. Ademais, a busca por características ou propriedades humanas em separado, ao enfatizar a linguagem ou o uso das mãos, por exemplo, como peculiaridades do homem, apenas reforçava o caráter fragmentário das antropologias particulares.

Embora sejam “fórmulas” ou “imagens” heterogêneas, tanto a ciência quanto a religião partem de um pressuposto comum, qual seja: “que o homem não pode ser compreendido desde si; que só pode descrever-se ou interpretar-se com categorias extra-humanas” (Gehlen, 1980, p. 10). Ambas são fórmulas que derivam a auto-imagem do homem, ora da imagem de Deus (*imago Dei*), ora de uma ramificação zoológico-evolutiva dos símios e hominídeos. Aí reside o propósito mais ambicioso do autor: desenvolver uma concepção da essência do homem que se valha de conceitos específicos e só aplicáveis a este objeto. Para Gehlen, o ser humano é um projeto único da natureza, um “desenho especial” (*ibidem*, p. 16), um ser de exceção que contradiz toda a lei orgânica do mundo natural. Numa palavra, o homem é um objeto singular de investigação e, como tal, demanda um método especial: “a ciência da totalidade do homem” (*ibidem*, p. 18).

Somente a partir desta ciência holística é que será possível desenvolver uma antropologia filosófica da singularidade do homem. Cabe-nos aqui definir o que se denomina por antropologia filosófica, a fim de evitar a mixórdia com as filosofias do homem,

com os humanismos ou com a analítica existencial do ser. Define-se por antropologia filosófica exclusivamente aquela antropologia que busca incorporar os avanços das denominadas ciências do homem – biologia humana, paleoantropologia, fisiologia, anatomia, neurologia, arqueologia, etologia e psicologia, entre outras – ao estudo filosófico do humano, de modo que, a partir destes elementos científicos, se possam enfeixar os fatores que concedem unidade à espécie. Seria, portanto, um problema filosófico cuja solução demandaria um diálogo permanente com as ciências empíricas do homem no intuito de produzir uma síntese fenomenológica destas ciências, isto é, buscar uma resposta acerca da unidade do humano (Fischer, 2009, p. 9-94). Odo Marquard a define em contraposição à filosofia da história ao assinalar que ela:

se torna possível mediante o abandono da metafísica da escola tradicional e das ciências matemáticas da natureza, quer dizer, mediante uma “reviravolta ao mundo da vida”, a qual se torna fundamental mediante o “retorno ao mundo da natureza”, quer dizer, mediante a resignação da filosofia da história. (Marquard, 2007, p. 149)

Portanto, não há antropologia filosófica sem uma filosofia da natureza, nem toda filosofia do ser humano é uma antropologia filosófica.

O propósito deste artigo é investigar como a biofilosofia dos graus do orgânico de Nicolai Hartmann fora incorporada aos fundamentos da antropobiologia gehleneana de modo que exercesse a função de substituta ao esquema darwiniano da evolução das espécies. Esta substituição conduziu Gehlen a uma aporia: a impossibilidade científica de desvelar a passagem do inorgânico para o orgânico. Como afirmou Habermas (1975, p.92), Gehlen move-se inteiramente sobre a linha de análise categorial de Hartmann, ou seja, ele mobiliza a ontologia hartmanneana não apenas como fundamento necessário para comprovar a lei da descarga, mas também como fundamento geral de sua antropobiologia. Nesta lógica, Gehlen aplica à risca a tese hartman-

neana, segundo a qual “o homem contém em si todos os estratos ontológicos, e seria uma abstração vazia considerá-lo unilateralmente como se tratasse somente de um ser espiritual” (Hartmann, 1954, p. 134). Quer dizer, o homem é o único ser que agrega em si as quatro camadas do ser, quais sejam (da superior à inferior): o espírito, o psíquico, o orgânico e o inorgânico. Para demonstrar como Gehlen se apropria da ontologia hartmanneana, faremos o seguinte percurso: (i) demonstraremos como a ciência da totalidade do homem proposta por Gehlen é inconciliável com o esquema dos graus do orgânico bem como às poéticas do homem comuns às filosofias do espírito. Para compreender a singularidade do homem enquanto projeto único da natureza, Gehlen proporá uma antropologia filosófica contraposta a de Max Scheler, cujo propósito era superar o dualismo cartesiano, o que se provou impraticável, tendo em vista que Scheler reproduziu os princípios ontológicos da biologia darwinista. Mais do que isso, Gehlen, por entender que o comportamento instintivo e o inteligente são mutuamente excludentes, recorrerá à etologia de Konrad Lorenz, ao vitalismo bergsoniano e à crítica de F. J. J. Buytendijk à Darwin para provar tal contradição; (ii) a aplicação do programa de pesquisa gehleneano postulará que o homem só pode ser integralmente compreendido pela ação conjunta (*Handlung Zusammen*) das Leis Estruturais da Constituição Humana (LECH) em relação às Operações Humanas (OPHU); (iii) esta correlação só poderá ser resolvida mediante uma investigação das leis pertinentes às ações de descarga (*Entlastungsgefahren*). Para concluir, arguiremos que o caráter transoperacional e transorgânico da categoria da descarga só pode explicar os mecanismos das operações humanas, porém, não nos fornece explicações plausíveis para as questões relativas à instituição da violência e ao simbolismo do sagrado. Trata-se, portanto, de uma mecânica do homem.

1. O esquema dos graus do orgânico: a crítica a Konrad Lorenz e Max Scheler

Gehlen¹ concentra seus esforços na crítica ao denominado “esquema dos graus do orgânico” proposto por Max Scheler e, *mutatis mutandis*, reproduzido por Helmuth Plessner. Como sabemos, o esquema de Scheler divide-se em quatro fases que se sucedem necessariamente: (i) o impulso afetivo; (ii) o instinto; (iii) a memória associativa; (iv) a inteligência prática. A partir deste esquema, Scheler sente-se habilitado a apresentar-nos uma distinção plausível entre o homem e o animal, o que ocorrerá no segundo capítulo de *Die Stellung*, intitulado “A diferença essencial entre o homem e o animal”. Gehlen recusa tal esquema porque a ordem sucessiva que o caracteriza replica os erros do evolucionismo, sobretudo no que diz respeito à definição do conceito de instinto e no papel exercido pela inteligência prática na distinção entre o homem e o animal.

Na visão crítica de Gehlen, Max Scheler entendia que a partir do comportamento instintivo – o qual se caracterizaria por ter um ritmo determinado, pleno de sentido, não adquirido e que servisse à espécie (Scheler, 2003) – surgiria tanto o comportamento habitual quanto o inteligente. O instinto seria a faculdade mais primitiva que daria impulso à conduta habitual, a qual poderia ser alterada de modo dirigido e conforme as circunstâncias do ambiente, a fim de melhor servir à vida de um dado ser vivo. Para que tal mudança ocorra, este ser vivo se valeria das experiências anteriores e do número de tentativas e erros dados pela vivência. De fato, Scheler afirmara que sempre que um animal retivesse movimentos adquiridos mediante tentativas que tivessem êxito e os exercitasse formar-se-ia um hábito. A memória associativa estaria também a serviço desta faculdade de reaprendizado ou adaptação, assim

¹ Gehlen, 1993. As traduções em espanhol (de Fernando-Carlos de Vevia Romero) e em inglês (de Clare McMillan e Karl Pillemer) também serão utilizadas para nos auxiliar nas traduções de excertos e citações. Todas as traduções do livro de Gehlen são feitas por mim.

como a imitação de atos e movimentos intraespécies. Em resumo, Scheler pressupõe que os seres vivos dotados de faculdades cognitivas como capacidade de exercício (tentativa e erro), hábito, imitação e memória associativa são significativamente distintos daqueles que se movem tão somente pelo impulso afetivo-instintivo (as plantas). Assim surgem as novas formas físicas na natureza, ou seja, como desdobramento necessário dos perigos impostos pelo ambiente o qual cria situações não típicas e não específicas, de modo que a subsistência de um dado ser vivo dependa do uso de uma certa inteligência prática e da capacidade de solucionar tais novas situações. O ser vivo passa, em tais condições, a exercer uma conduta análoga nova a qual requer a antecipação, a planificação, a imaginação e a criação de um novo *modus operandi* em favor da vida.

Dado que os símios superiores são espécies dotadas de tais atributos e, portanto, não são seres primitivos meramente instintivos, pergunta-se: qual seria, *ipso facto*, a diferença essencial entre o homem e os animais, ou melhor, entre o homem e os símios? A resposta de Scheler é a de que o homem não possui apenas inteligência prática ou memória associativa, mas, possui uma capacidade de ideação a que denominamos Espírito. Por Espírito define-se o princípio anímico singular ao homem cuja afirmação implique necessariamente numa recusa ascética às necessidades orgânico-corporais. O Espírito, portanto, está contraposto à vida enquanto manifestação puramente orgânico-corpórea, isto é, enquanto movimento espontâneo da ação de um ser vivo em direção à sua própria sobrevivência. O Espírito é a força anímica que diz “não” a toda pulsão corpórea e estabelece para si mesmo um horizonte de ideação para o qual se move. Portanto, o Espírito se afirma enquanto força não-vital, relação puramente transcendente do homem com o Eterno e o Absoluto. Está claro que para Scheler, a distinção entre o homem e o animal seria dada pelo Espírito, e este se definiria como uma negação da pulsão vital que iguala o homem aos demais animais. Aí reside “o princípio da extramun-

danidade do Espírito”, o qual seria o equívoco cometido por Scheler, porém, não por Plessner. Por outro lado, este seria o tributo vitalista e neo-vitalista pago por Scheler à Ludwig Klages (2010), Hans Driesch (1914) e a toda doutrina do vitalismo em geral.

O esquema dos graus do orgânico proposto por Scheler seria, segundo Gehlen, uma “ordenação enganosa” na qual “não podemos confiar” (Gehlen, 1980, p. 24-25), tendo em vista que de tal ordenação derivam-se somente duas possibilidades: (1) tal como encontramos na teoria clássica da origem das espécies, para Scheler, a diferença entre a inteligência prática manifesta nos animais e aquela propriamente humana é apenas gradual, ou seja, haveria entre ambas um *continuum* no qual o homem distinguir-se-ia dos animais tão somente por um maior refinamento, enriquecimento e complexidade das “propriedades” animais já de antemão concebidas; (2) a diferença entre as inteligências práticas animal e humana estaria na disposição especial desta para a pura inteligência, isto é, estaria em sua abertura para o Espírito. O Espírito seria concebido de forma desnaturalizada como denegação das funções vitais que o precedem, ou seja, seria o extravivente. Portanto, Scheler distingue o homem do animal por um viés antinatural.

Nesta lógica, o esquema de Scheler concebe o homem como um microcosmo que não somente reúne em si, mas também supera, todos os atributos do animal. A hierarquia natural do mundo orgânico inicia-se nos seres instintivos inferiores (em geral, plantas), transita até os animais superiores dotados de memória e inteligência prática, e, por fim, encerra-se com o homem, o qual reúne em si todos os atributos animais antecedentes e os coroa com o Espírito. Esta ordem evolutiva de operações que se estendem cumulativamente do instinto ao Espírito é rechaçada por Gehlen a partir de duas refutações: (1) Gehlen não só recusa a definição de instinto proposta por Scheler, como enfatiza que o comportamento instintivo e o inteligente são mutuamente excludentes; (2) segundo Gehlen, não é possível compreender a capacidade de aprendizado do homem a partir de uma sistemática analogia zoológica

tendo em vista que as operações humanas de assimilação e aprendizado são de natureza diversa.

A primeira refutação apropria-se da clássica definição do conceito de instinto proposta pela etologia de Konrad Lorenz em seu artigo “Sobre a formação do conceito de instinto” (*Über die Bildung des Instinktbegriffs*), de 1937². Gehlen assinala que com Lorenz nasce uma nova psicologia animal contraposta a de Herbert Spencer e Lloyd Morgan. Ambos, juntamente com McDougall, concebem o instinto como o grau ontogenético e filogenético anteriores às operações superiores do Espírito. A partir das experiências etológicas de Lorenz, todavia, demonstrou-se que há “dois tipos fundamentalmente distintos de processos cinéticos inatos e mantenedores da espécie: as reações de orientação (as quais dependem de estímulos-guias externos) e os movimentos instintivos” (Gehlen, 1980, p. 26). As reações de orientação, as quais Lorenz denominou taxias, são “provavelmente as raízes filogenéticas de modos de comportamentos complicados e variáveis e que, embora apareçam ao mesmo tempo que os instintos autênticos, não são redutíveis a ele; quer dizer: distinguem-se totalmente deles” (*ibidem*, p. 27). As reações de orientação envolvem o uso dos sentidos e do instinto quando, por exemplo, um animal está à caça de sua presa. O ataque à presa envolve o uso de habilidades e mecanismos sensíveis, os quais calculam, diante de uma situação concreta e variável, a melhor estratégia para a consecução dos fins que instinto aciona.

Qual seria, então, a definição de instinto? Segundo Gehlen:

os instintos autênticos são movimentos, ou melhor, modelos ou figuras de movimentos de um tipo muito especial, que transcorrem em virtude de um automatismo inato e são dependentes de processos de produção de estímulos endógenos *internos*. [...] Os movimentos instintivos (quer

² Lorenz responde a várias das críticas feitas por Gehlen em um artigo de 1950 intitulado “O todo e a parte na sociedade animal e humana” (*Ganzheit und teil in der Tierischen un Menschlichen gesellschaft*). Ambos os artigos de Lorenz podem ser lidos em português no livro *Três ensaios sobre o comportamento animal e humano*.

dizer: figuras ou modos de comportamentos inatos e típicos da espécie) são acionados ou postos a funcionar, normalmente, pelos objetos adequados, que o animal encontra no mundo que o rodeia. Quer dizer, seus companheiros de espécie ou parceiro sexual, a presa, o inimigo, etc. Ou melhor: não são acionados por estes objetos, mas por certos “sinais” sumamente específicos que há neles e que podemos chamar “acionadores”. (Gehlen, 1980, p. 27)

O instinto é uma informação genética que se manifesta inequivocamente em certas situações nas quais os acionadores entram em cena. A etologia de Lorenz descobriu que tais acionadores do instinto podem ser simulados experimentalmente por meio de estímulos artificialmente produzidos de maneira que o comportamento instintivo se faça evidente para o investigador. A crítica de Gehlen a Lorenz, neste aspecto, repete o argumento de sua crítica à hierarquia dos graus do orgânico de Max Scheler: a aplicação imediata do conceito de instinto oriundo da observação empírica dos animais não serve como experiência análoga para uma definição do comportamento humano. Não obstante, Gehlen concorda com Lorenz quando este afirma que a qualidade essencial do homem consiste na redução do instinto, ou seja, consiste na “desmontagem” evolutiva e natural de quase todas as “coordenações firmemente montadas de ‘acionadores’” (*ibidem*, p. 29).

Chegamos então ao cerne da primeira refutação de Gehlen acerca do esquema dos graus do orgânico de Scheler:

Não existe de nenhuma maneira uma relação de grau entre um comportamento instintivo e o inteligente, senão, como já viu Bergson³, uma

³ Bergson assinala que: “O erro capital que, transmitido desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza foi ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos do desenvolvimento de uma única tendência, quando são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu com o seu crescimento. A diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem, mais genericamente, de grau – é uma diferença de natureza. [...] a inteligência e o instinto se opõem e se completam”. Para Bergson, desde Aristóteles, somos tentados a conceber o instinto e a inteligência como “ativi-

tendência a excluírem-se mutuamente. Mesmo nos casos bastante numerosos em que taxias, reflexos condicionados ou autoadestramentos estão conectados ao comportamento instintivo, podemos examiná-los analiticamente em separado. Os maravilhosos e “obstinados” movimentos instintivos descansam em processos internos de acumulação de energia de reação específica, comportam-se de acordo com os hormônios, produzem estímulos internos e impulsionam o organismo a atuar; este atua infalivelmente quando um “acionador” coordenado, agindo sobre os centros de percepção, desconecta os freios centrais. Estes processos são, desde o ponto de vista fisiológico, completamente distintos das reações de orientação (taxias), assim como os adestramentos, processos de aprendizagem e “inspeção”, os quais tornam possível um comportamento variável segundo a mudança das circunstâncias [...]. (Gehlen, 1980, p. 29)

O comportamento instintivo é automático, autônomo e determinado de antemão pelos condicionadores. A inteligência prática é variável, sujeita à iniciativa do animal e condicionada pela circuns-

dades das quais a primeira seria superior à segunda, e a ela se sobreporia, quando não são realmente coisas da mesma ordem, que não se sucedam uma à outra, nem entre as quais se possam estabelecer diferenças de grau” (Bergson, 2009, p. 153; grifo do autor). O modelo bergsoniano concebe tais faculdades como atributos interpenetráveis, os quais se manifestam de maneira diversa em cada organismo vivo. Ademais, a inteligência humana não deve ser confundida com a noção de inteligência nos animais. O homem, entendido como *homo faber* manifesta sua inteligência no fabrico de objetos artificiais – “especialmente utensílios fabricantes de utensílios” – os quais variam indefinidamente em forma e utilidade, bem como mostram-se imperfeitos porque construídos penosamente com qualquer matéria-prima, isto é, visam tirar o ser vivo de qualquer nova dificuldade, além de multiplicarem-se em novas necessidades. O *homo faber* torna-se mais livre com tais utensílios. Já a inteligência animal, mobilizada em conjunção com o instinto, produz utensílios que, embora requeiram a iniciativa do ser vivo, constituem-se num “órgão artificial que prolonga o organismo natural” (*ibid.*, p. 159), ou seja, “o instrumento faz parte do corpo que o utiliza, e correspondente a este instrumento, há um instinto que sabe servir-se dele” (*ibid.*, p. 157). Assim, a teia de aranha de uma viúva-negra seria um utensílio cujo fabrico é o resultado híbrido da inteligência a serviço do instinto, isto é, são utensílios perfeitos. Os utensílios humanos, pelo contrário, são produtos da pura inteligência e não possuem a determinação inata do instinto.

tância. Numa palavra, para Gehlen, o instinto é a negação da inteligência, não a sua condição motriz.

A segunda refutação a Max Scheler incide sobre a aplicação análoga do esquema zoológico para a caracterização das faculdades humanas. Este “paralelismo” não é válido sequer para compararmos animais cognitivamente inferiores entre si. As gralhas e os corvos, por exemplo, embora possuam as mesmas coordenações instintivas, apresentam uma inteligência prática distinta. Ambos ocultam restos de comida, porém somente o corvo aprendeu que esta prática só tem êxito se ninguém o estiver observando. Por isso, adverte-nos Gehlen, “temos de movermo-nos fora da sistemática zoológica” tendo em vista que “os gêneros de operações humanas não concordam exatamente com as zoológicas” (Gehlen, 1980, p. 30). Como afirma Buytendijk (1928, p. 33), “[a] lei darwiniana de que nos vertebrados o aumento da capacidade de aprender corre paralelo ao desenvolvimento zoológico e alcança seu ponto máximo na capacidade humana de aprendizagem se dá em contradição com os fatos”.

Gehlen cita vários exemplos que contradizem este paralelismo. Animais arborícolas, em geral, como os esquilos, os macacos e os papagaios, a despeito das evidentes diferenças entre eles, possuem atributos de inteligência prática e de orientação. Sabe-se que os esquilos encontram as nozes que esconderam apenas com a percepção óptica que retém na memória. Ao se aproximarem de sua comida diligentemente escondida, fazem rodeios para averiguar se há algum outro animal observando-os e, só então, recolhem-na. O gesto de fazer rodeios, desde as descobertas de Wolfgang Köhler (1925), é qualificado como um atributo de animais superiores, o que não se aplica aos esquilos. Há casos de insetos caçadores como as libélulas, as quais, em certas situações, giram a cabeça para mirar suas presas e persegui-las. Ao mirar uma presa, o animal faz um mapeamento da situação, e só a partir daí, age. Isto implica que tal animal objetiva a sua “consciência” em relação a um dado objeto, ainda que tal objetivação seja dada, em grande

parte, pelos acionadores do instinto. Segundo as observações empíricas de Buytendijk (1928, p. 243), estas reações de orientação não são privilégio de animais superiores, mas de vários animais arborícolas e predadores. Por outro lado, as reações instintivas, tidas como típicas de animais inferiores, estão presentes também em animais do topo da hierarquia orgânica. O instinto, como sabemos, põe em ação cadeias de movimentos inatos mediante uma reação incondicionada do acionador. As ações instintivas sociais dos pássaros, como observa Buytendijk, operam em conjunção com a experiência e com a observação de objetos e reações concretas, como, por exemplo, quando uma pata-mãe, em defesa de seus filhotes recém-nascidos, inicialmente, atende indiscriminadamente ao pio de qualquer filhote que esteja em sua proximidade, porém, algumas semanas depois, atende apenas ao pio dos seus próprios filhotes, os quais passa a reconhecer “pessoalmente”.

Estes exemplos nos servem para demonstrar que “a inteligência dos animais, considerada em si mesma, de nenhum modo, segue sua ordem de distribuição dentro da sistemática zoológica” (Gehlen, 1980, p. 30). Numa palavra, Gehlen quer demonstrar que o esquema evolucionista de Darwin é arbitrário, não suporta a mais perfunctória prova empírica e, portanto, não possui estatuto científico. A sistemática zoológica da natureza não obedece a esta esquematização rígida, e o lugar que o homem nela ocupa não deve ser nem antinatural – como advogava Max Scheler ao eleger o “Espírito” como atributo deificado do homem – tampouco hipernatural – conforme o esquema evolucionista que distingue o homem dos demais animais por uma questão de grau e trata o espírito como um epifenômeno das condições orgânicas. A antropologia de Gehlen, pelo contrário, deve ater-se a “uma lei estrutural especial que é igual em todas as propriedades humanas” e que deve ser entendida desde a perspectiva segundo a qual o homem, enquanto projeto da natureza, é um ser prático, isto é,

seu corpo e seu espírito se constituem num circuito uno voltado para a ação.

Se a linha progressiva dos estratos do orgânico não nos serve como parâmetro de distinção da inteligência dos animais entre si, não nos serve, por conseguinte, como parâmetro para distinguir-mos a inteligência do homem em relação às capacidades de assimilação cognitiva do animal. Esta diferença só poderá se tornar evidente se provermos as leis estruturais das operações animais e seus limites operacionais em relação às leis operacionais humanas. Gehlen propõe-nos assim três leis estruturais das operações animais:

(1) A lei do reflexo condicionado como atributo *par excellence* do aprendizado animal. Segundo esta lei, os animais, em geral, assimilam as experiências que têm tido resultado favorável conforme a importância vital que estas adquirem na sua repetição cotidiana. Estas experiências, embora sejam estímulos exteriores ao instinto do animal e, portanto, não tenham qualquer significado biológico para ele, podem, pela repetição, assumir um “significado” vital. É óbvia a alusão de Gehlen ao caso de Pavlov na proposição desta lei: “Quando de um estímulo exterior, carente de significado biológico para o animal segue-se outro que está pleno de significado e que aciona uma reação instintiva inata, o animal vai se comportando pouco à pouco em relação ao primeiro estímulo como se fosse para ele o anúncio de um acontecimento biológico importante” (Gehlen, 1980, p. 32). O estímulo exterior atua, portanto, como um “sinal” que se comunica com as forças instintivas e desencadeia uma reação vital;

(2) a lei da *consummatory action* instintiva como mecanismo de aprendizagem dos animais *vis-à-vis* a des-vinculatividade do aprendizado humano. De acordo com esta lei, os animais só aprendem a operar inteligentemente a partir de situações con-

cretas, atuais e presentes nas quais a operação esteja plena de significado para o instinto. A operação de aprendizagem adquire seu sentido teleológico no instinto do animal como uma ação de consumação do mesmo. O comportamento instintivo do apetite (fome), por exemplo, exige que o animal assimile inteligentemente diversas operações, porém, todas estas variações comportamentais ocorrem em função de uma única ação de consumação instintiva: a satisfação do apetite. É este instinto, como força-motriz constante, que determina o *telos* das operações de aprendizagem do animal, de maneira que este possa ser adestrado ou se autoadestrar para uma reação não-inata, apreendida. É precisamente a partir do uso deste mecanismo instintivo que podemos adestrar animais domésticos e selvagens. O mesmo vale, por exemplo, para os cães criados nas ruas, os quais aprendem a atravessar avenidas e observar o fluxo de automóveis para sobreviverem. O aprendizado humano, contrariamente, se dá pelo desvínculo entre as operações de assimilação e os mecanismos pulsionais das forças instintivas. O exercício de aprendizagem humana não exige uma situação biologicamente extraordinária, ele pode se dar pela simulação ou pelo artifício, e, mais do que isso, ele se dá pela dissociabilidade do comportamento em relação ao contexto de cada situação concreta. É nesse sentido que Gehlen vê neste atributo “a essência do homem como ser simbólico, uma vez que pertence à essência do símbolo o fazer referência a algo não dado e que não se pode deduzir do contexto” (Gehlen, 1980, p. 33). Em outras palavras, este seria o atributo da desvinculatividade, o qual permite que a execução de uma atividade experimental qualquer possa suspender a um só tempo “a pressão das indigências biológicas de grande urgência, como também as traços típicos das situações-prêmio”, nas quais o instinto direciona o comportamento. Contrariamente, a aprendizagem humana opera de maneira independente e liberada no que diz respeito aos estímulos próprios às situações cambiantes.

Os animais aprendem em situações concretas, definidas e direcionadas ao instinto, o qual, em geral, é acionado por algum “sinal” cuja repetição se demonstrou útil e vital para a sobrevivência. O homem aprende pela liberação dos órgãos dos sentidos porque possui uma infraestrutura morfológica e fisiológica que se organiza a partir de uma redução dos instintos. Esta forma de aprendizagem “livre do instinto” não é resultado do uso da inteligência, mas está arraigada numa “estrutura muito profunda do humano”. Daí que seja “especificamente humana a possibilidade de descarga, liberação ou isenção do comportamento” (*ibidem*, p. 33);

(3) a lei da curiosidade como atributo da aprendizagem animal *vis-à-vis* a faculdade da investigação autêntica como atributo exclusivamente humano. A paixão de Konrad Lorenz pelos animais, especialmente os corvos, levou-o a distinguir uma categoria de “animais curiosos”, os quais, segundo seus estudos, buscam ativamente situações de aprendizagem e, por isso, perseveram com a investigação por amor a ela mesma. O corvo, neste aspecto, teria atributos cognitivos mais próximos aos atributos humanos do que, por exemplo, os chimpanzés. Segundo Lorenz, estes animais curiosos prestam atenção aos estímulos externos desconhecidos para mediante uma investigação “sistemática” de todos os estímulos elegerem os que têm importância biológica (Lorenz, 1975c). Gehlen avalia estas afirmações de Lorenz como uma “tese desmesurada”, que não consegue distinguir entre a curiosidade dos animais e a capacidade de autêntica investigação própria do homem.

Postas estas objeções, presumo que seja a hora de nos concentrarmos nas leis estruturais da constituição humana. Este será o programa de pesquisa proposto por Gehlen de agora em diante.

2. *Handlung Zusammen*: as leis estruturais da constituição humana e seus modos de operação

Ao definir as Leis Estruturais da Constituição Humana (LECH), Gehlen tem por propósito captar a especial posição psíquica e morfológica do homem. Para ele, as operações humanas se distinguem da constituição humana propriamente dita, uma vez que esta precede e determina a natureza e a projeção daquelas, sobretudo no que diz respeito ao desdobramento teleológico que as operações humanas terão quando, em sua execução, exercerem a função de ações de descarga (*Entlastungsgefahren*). Como veremos, o êxito das operações humanas depende da formação de um ponto gravitacional em torno do qual o homem possa domesticar e orientar o desassossego constitutivo de seus sentidos, de suas pulsões e de suas impressões a fim de atingir o fim vital máximo de todo organismo: a sobrevivência. Quais seriam, a rigor, estas Operações Humanas (OPHU)? Seriam: a linguagem, a consciência, a fantasia, a cinética do movimento corporal (*Kinefantasia*), a dinâmica da percepção sensorio-motora e a inteligência prática e simbólica. As operações humanas são, portanto, desdobramentos das leis estruturais da constituição psicossomática do homem e, concebidas *per se*, não conferem peculiaridade ao humano *vis-à-vis* os demais animais. Gehlen quer, assim, refutar as teses que fundam a singularidade humana em tais operações, identificando o homem como “ser da linguagem”, “animal racional”, “ser da consciência”, “ser da ideação” etc.

As LECH's são os fundamentos protoestruturais a partir dos quais se organizarão as modalidades de percepção humana do mundo e do meio ambiente. Como assinala Gehlen, as LECH's compõem a base pré-loquial (Gehlen, 1980, p. 53) – isto é, anterior à linguagem – da ação humana. Como sabemos, elas são da ordem de seis (ver diagrama I, mais adiante). As OPHU's podem ser enumeradas em linguagem, fantasia (fantasmas cinéticos, fantasmas de poder), consciência (ideação e elevação simbólica) e inteligência. Devemos ter em mente que estas operações em si não

são atributos exclusivamente humanos, porém, o *processo* pelo qual elas são levadas a cabo, desde a protoconstituição humana até fabricação do mundo, sim, são de natureza eminentemente humana. Quer dizer, a condição relacional entre as leis estruturais da constituição humana e a mobilização dos sentidos (orientação da percepção, das impressões e autodomesticação) no exercício das operações humanas é que confere singularidade ao homem na ordem do mundo natural. Por processo aqui, portanto, Gehlen designa a relação de continuidade entre a base protoestrutural das LECH's e seus desdobramentos na ação humana, isto é, nas OPHU's. Este processo relacional entre LECH e OPHU é o que denominamos comportamento. Gehlen quer desvendar como se constroem ou se estruturam as operações humanas, por isso, tem que começar a explicá-las a partir das bases constitutivas psicossomáticas do homem. O comportamento é, portanto, a forma expressiva vital a partir da qual as operações humanas desencadeiam as ações de descarga que “superam” ou “sublimam” as limitações morfológicas e orgânicas da constituição humana.

Para entendermos a singularidade humana, precisamos compreender as estruturas constitutivas do homem e como tais estruturas produzem estas operações a que nos referimos. O que dá origem à linguagem humana? Como esta surgiu? A que demandas estruturais da constituição psicossomática a linguagem atende? As operações humanas estão cartesianamente isoladas ou elas atuam em conjunto? Como a linguagem está referida à consciência? E esta, como se conecta à fantasia?

As leis estruturais da constituição humana formam um sistema inconsútil no qual as deficiências e as proficiências morfológicas, pulsionais e perceptivas do homem estão integradas em circuito e são responsáveis por uma multiplicidade de funções, tais como a percepção visual em conexão à percepção tátil, a linguagem, o pensamento, os fantasmas cinéticos do movimento corporal, as propriedades simbólicas do trato com os objetos do mundo humano (forma, peso, textura, cores), o uso das mãos livres em virtude

da posição ereta etc. A constituição psicossomática do homem determina as formas de percepção sensorial de si e do mundo à sua volta (meio ambiente ou “circum-mundo”). A partir destas formas de percepção, o homem age, isto é, põe em movimento um conjunto de operações que se resolvem nas ações de descarga: a fabricação do mundo humano por sua própria indústria e segundo as condições que vitalmente a ele convém. Este é, portanto, um sistema de integração das forças humanas vitais básicas: a constituição corporal, as percepções sensório-motoras, o controle destas percepções, as operações humanas e, por fim, as ações de descarga.

Para definirmos o que é a descarga, precisamos de antemão enumerar tais leis estruturais da constituição humana (LECH) e explicá-las. Gehlen não as enumera, certamente, porque não as quer estanques ou tratadas de forma isolada, tendo em vista que se trata de um circuito. Contudo, para fins didáticos, podemos assim divisá-las:

(1) O homem é um ser cuja constituição morfológica não é especializada, isto é, não é adaptada a qualquer condição natural ou a qualquer meio ambiente. Em decorrência de seu primitivismo orgânico, resultado do retardamento de seu desenvolvimento somático, o homem é um ser prejudicado pela carência de adaptação animal. Este caractere já fora estudado antes por Louis Bolk (1927) e fora denominado de neotenia, isto é, a pedomorfose natural constitutiva da anatomia humana. A comparação ontogenética do desenvolvimento morfológico do homem *vis-à-vis* os chimpanzés, por exemplo, evidencia que nascemos prematuramente, incapazes de nos provermos autonomamente durante o longuíssimo período de infância. Enquanto os demais animais bem cedo se lançam à natureza e encontram nela os subsídios para sua sobrevivência, adaptando-se ao meio ambiente que lhes é próprio, o homem é um ser não-natural, não-adaptado, e, portanto, não possui meio ambiente

propriamente dito, possui mundo, no sentido dado ao termo por Uexküll (1921). Comparado à *Gestalt* especializada dos animais que se ambientam, em determinada região segundo as condições climático-ambientais desta, o homem é uma negação dos princípios regulares da *physis* animal.

Gehlen faz uso da comparação zoológica entre o homem e os animais para reafirmar sua primeira LECH, a não-especialização morfológica do homem enquanto insígnia negativa. Esta zoologia comparativa só é útil para o autor quando ele pretende evidenciar a posição morfológica especial do homem na natureza, porém, não se presta a postular uma ordem progressiva das faculdades animais de forma que o ser humano seja o pináculo de uma grande cadeia do ser. Assim, Gehlen acentua as deficiências deste *homo inermis*, isto é, deste animal inerte, que, embora fragilmente exposto às adversidades da natureza, desprovido de mecanismos naturais de defesa, ainda assim, sobrevive e se prolifera. A evolução dos demais animais implica na especialização dos órgãos, e a evolução do homem decorre da anulação progressiva destes. É evidente aí a utilização da teoria da anulação dos órgãos de Paul Alsborg (1922), a quem Gehlen não cita. A história natural da evolução do homem é, neste aspecto, a história da involução dos seus órgãos. Desta incapacidade de adaptação à natureza se desdobra a segunda LECH, qual seja:

(2) O homem é um animal carente de instintos, uma vez que sua evolução filogenética o conduziu a uma redução progressiva dos operadores instintivos, os quais encontramos em toda e qualquer espécie do mundo animal. Se considerar sua condição natural, o homem é uma espécie facilmente exposta à extinção. Como o homem supera sua indigência de instintos e assegura sua sobrevivência? Ele supera porque é capaz de dissociar, isto é, criar um hiato entre suas pulsões vitais e suas ações. As operações humanas são executadas a partir da suspensão volun-

tária das pulsões, o que permite ao homem dominar e auto-determinar sua consciência para um fim vital prático. Este hiato entre ações e pulsões possibilita-nos uma leitura objetiva e ascética da realidade e suas mutações. A isto, Gehlen denomina experiência, quer dizer, a adequação das operações humanas às infinitas possibilidades de objetivação do mundo e suas circunstâncias. No homem, as indigências elementares não podem dispor dos acionadores de instinto. Daí a necessidade de “orientá-las mediante a experiência” e por meio das imagens que esta engendra no fluxo das operações vitais. A experiência produz “fantasmas de êxito” e com eles a “ampliação do círculo de atividade humana no mundo”, o qual é “permanentemente ampliado e ‘forçado’ pelo conhecimento e pela ação”. Daí o sentido da frenabilidade das pulsões, quer dizer: “por entre parêntesis”, postergar, impedir que a força das pulsões tenha livre trânsito na execução de uma ação. A faculdade de “reter” as pulsões, de variar o comportamento judicioso, “põe a descoberto um ‘dentro’, um interior”. Este interior e seu hiato “é a base vital do fenômeno chamado alma” (Gehlen, 1980, p. 62).⁴

Ao referirmo-nos às pulsões humanas, imediatamente aludimos à estrutura dos instintos humanos e à distinção desta em relação à estrutura instintiva dos animais em geral. Conforme dito anteriormente, o homem possui uma estrutura instintiva reduzida e indigente. Para esclarecer a natureza desta indigência de instintos e a forma como o homem supera vitalmente tal deficiência, Gehlen faz uso da imagem do cão de Pavlov. Segundo aquela imagem, o animal vive num círculo de sugestões sensoriais imediatas, no qual suas reações são instantâneas e determinadas pelos acionadores do instinto. A inteligência animal seria de natureza “protofenomenal”,

⁴ Assim, Gehlen define a alma: “Na linguagem comum chamamos ‘alma’ em primeiro lugar a capa ou estrato das pulsões que se dão a conhecer em imagens e representações, nas indigências conscientes e nos interesses orientados” (Gehlen, 1980, p. 62).

isto é, conduzida de antemão pelas pulsões imediatas do instinto no aqui-agora da situação. Não há a “intencionalidade da consciência” em direção a um “tender-para”, assim como não há uma projeção futura para experiência adquirida. Em Pavlov, a formação do “reflexo condicionado” pressupõe uma reestruturação de toda situação na percepção, de tal modo que o sinal inicial, prenhe de significado, se confirma no comportamento subsequente em situações análogas. Quer dizer, o animal vive o agora, segundo a lei inexorável do instinto e segundo o ritmo que a natureza determina. Esta unidade harmônica entre os animais e o ritmo da natureza é o que Gehlen denomina *Biocenose* (de *bios* e *koiné*, isto é, “a vida em comum de animais e plantas”). Os animais vivem com o tempo; o homem conhece o tempo. Por isso, os instintos básicos, tais como a fome ou a pulsão sexual, manifestam-se nos animais como um alerta de busca no qual um dos sentidos especializados – o olfato ou a visão, por exemplo – é acionado em direção a uma “presa”. O instinto move o animal com um autômato. O homem, pelo contrário, cria em seu entorno, por sua própria indústria, o “espaço vazio” de um mundo abarcável com o olhar (“supervisível”), rico em insinuações e à disposição como ser-aí. Ele não vive o agora, suspende-o para conhecer melhor as condições objetivas e, assim, agir. A pressão do instinto atua sobre ele, mas é igualmente suspensa pela inteligência autônoma. Nesta lógica, o homem deve ser investigado como único ser vivo capaz de reduzir ao mínimo, sensorial e motoricamente, os pontos de contato com a situação do “agora” (*ibidem*, p. 54).

(3) O homem é o único ser dotado do atributo da abertura ao mundo (*Weltoffenheit*), isto é, abertura ilimitada aos estímulos e às impressões oriundas de seu complexo aparato perceptivo e cognitivo. As percepções humanas não têm qualquer conexão com os instintos reduzidíssimos que possui. Estar aberto ao mundo, portanto, pode significar, tautologicamente, uma carência de adaptação animal que obriga o homem a mobilizar e

organizar suas infinitas possibilidades de percepção para um fim que ele se auto-impõe, acima e além das pulsões instintivas. Por outro lado, esta abertura ao mundo pode ser entendida como não-pertencimento a qualquer ambiente-fragmento da biosfera, o que permite ao homem construir seu próprio ambiente. Eis aí a explicação do porquê o homem ser o único ser vivo que pode sobreviver em todas as partes da terra. Ele é, pois, “um ser carente desde o ponto de vista orgânico, por isso mesmo, aberto ao mundo, quer dizer, incapaz por natureza de viver em um ambiente fragmentário concreto” (*ibidem*, p. 38).

(4) O homem é um ser que padece de uma sobrecarga de percepções que não se realizam no *telos* do instinto, quer dizer, ele sofre de uma “superabundância de estímulos não-animais, impressões sem finalidade”. As percepções dos animais adquirem “sentido” e “significado” (se é que podemos usar estes termos no caso de um estudo zoológico) na pulsão advinda do instinto e nas imposições do meio ambiente natural. As impressões humanas, como não possuem um sentido teleológico vital, consumir-se-ão na finalidade que o homem estabelece para si, isto é, consumir-se-ão na tarefa que o homem se auto-atribui. Quer dizer, o ser humano domestica e canaliza suas impressões no intuito de consumá-las. Neste caso, não há meio ambiente, há um mundo imprevisível e aberto no qual a subsistência da vida depende da capacidade falível do homem em descarregar-se com êxito. Ao olhar e tocar um objeto qualquer, por exemplo, um pedaço de madeira ou uma pedra, o homem é invadido por uma plethora de impressões vazias de significado e de finalidade (cor, forma, peso, textura). A princípio, não há uma orientação dada pela consciência que possibilite saber o que é aquele objeto e para que ele pode servir. Estas orientações advirão do manuseio e da experiência humana em diversas situações, as quais este agente não pode prever. Ele está aberto ao mundo, e o mundo é um campo imenso de impressões desprovidas de

significado e prenhe de demandas. Um pedaço de madeira pode servir para alimentar uma fogueira, para construir uma cabana ou uma embarcação ou para o uso violento em situações que requeiram a autoproteção. O mesmo vale para uma pedra ou para qualquer outro objeto. Como afirma Gehlen, “a disponibilidade” potencial destes objetos está “oculta” e só será descoberta e preenchida de significado quando o agente orientar-se, mediante o intercâmbio e a experiência, para um centro concreto de ação. O homem é, nesta lógica, um ser obrigado a ser industrial, a orientar-se em meio à plethora de insinuações ópticas e tácteis: “orientar-se quer dizer reduzir a inundação de impressões a centros concretos; dominar ao mesmo tempo estes centros e descarregar-se da pressão advinda da plethora imediata de impressões” (Gehlen, 1980, p. 46). Desde a infância, o homem é um ser desassossegado por esta tarefa: construir um significado concreto e útil à vida para todas as impressões que lhe chegam.

Por isso, o mundo circundante do homem é “elaborado”, quer dizer, os utensílios que o povoam devem ter disponibilidade, direção e devem ser produzidos pela mão humana. As mãos operam em colaboração com todos os sentidos, sobretudo, os olhos, que, em decorrência da posição ereta, “supervisionam” o mundo, atribuindo a cada coisa seu respectivo valor de uso e de trato. Cada objeto é construído, experimentado e valorado penosamente. A indústria humana, portanto, é difícil, penosa e lenta. Cada instrumento ou constructo humano requer, para o êxito da sua finalidade, um tipo de aprendizado no qual as pulsões devem ser suspensas, ou seja, o homem deve “retirar-se de tais situações imediatas por sua própria indústria; estabelecer uma distância”. Gehlen sintetiza esta LECH no seguinte excerto:

A abertura ao mundo, vista desde aí, é fundamentalmente uma *carga*. O homem está submetido a uma superabundância de estímulos de tipo não-animal; a uma plethora de impressões “sem finalidade” que afluem a

ele e que ele tem que dominar de alguma maneira. Frente a ele não há um meio ambiente (*circum-mundo*) com distribuição de significados realizados por via instintiva, senão um mundo (melhor seria expressá-lo negativamente: um *campo de surpresas* de estrutura imprevisível) que só pode ser elaborado, quer dizer, experimentado, mediante “pré-visão” e “pro-vidência”. Já que há uma tarefa de urgência física e importância vital, a saber: por seus próprios meios e por si mesmo, o homem *há de descarregar-se*, quer dizer, *transformar por si mesmo os condicionamentos carenciais de sua existência em oportunidades de prolongamento da vida*. (Gehlen, 1980, p. 40-41)

Esta operação de autodescarregar-se é, ela mesma, o chamado princípio de descarga. Este princípio é “a chave para compreensão da lei estrutural presente nas construções de todas as operações humanas” (Gehlen, 1980, p. 41). Todas as “carências” da constituição humana – a não-adaptação ao meio ambiente natural, a não-especialização dos órgãos, a deficiência de instintos – são transformadas pelo homem, por si mesmo e através de sua ação, em meios de sua existência. Como esta transformação ocorre? Gehlen refere-se a dois tipos ação: as ações produtivas de superação da carga provocada pelas carências (descarga) e as ações de seleção das impressões e das ações que servem à vida. As primeiras são responsáveis pela construção do mundo humano não-natural, ou seja, a transformação do mundo natural em mundo humano; as últimas são operações de autoadestramento que permitem ao homem viver acima e além dos instintos e “mediante a sua própria indústria”. Ademais, a mobilização dos sentidos, que podemos observar na execução das operações humanas, é empreendida de maneira intercomunicativa. Em sua vivência cotidiana, os sentidos não estão isolados cartesianamente; eles se comunicam entre si e com o movimento corporal na forma de uma integração sensorio-motora. Este atributo é humano e se distingue dos demais animais porque não está preso às determinações do instinto. Percebemos que, neste duplo movimento de ação/descarga, o homem (a) se autodomestica para ter o controle ascético de seus instintos e (b) trans-

forma o mundo natural para os fins que ele elege. Daí surge outra lei estrutural, o superávit pulsional humano.

(5) A estrutura pulsional humana tem como característica inata o “superávit pulsivo”⁵ (*Triebüberschuss*), que se manifesta como um excedente de energias vitais, as quais mobilizam o homem no curso de suas operações. Por pulsão, Gehlen define, portanto, as energias vitais inatas que incitam o homem à ação. Tais energias advêm da constituição orgânica, fisiológica e hormonal e assumem, no exercício das operações, um papel ambíguo entre a periculosidade da autodestruição (a qual somos suscetíveis) e a excelência industriosa da cultura humana. São respostas vitais à indigência estrutural humana. Como os instintos humanos são falhos e perturbáveis pela multiplicidade de impressões, além da infinidade de possíveis intercâmbios com o mundo aberto, o homem é obrigado controlar e frear tais pulsões. Para ele, os comandos pulsionais devem estar sempre subjugados pelo cálculo das possibilidades de ação inteligente numa dada circunstância. Por isso, Gehlen refere-se a duas particularidades da vida pulsional humana: (a) a frenabilidade ou contenção das pulsões mediante a autonegação de seu livre fluxo na ação e a (b) transferibilidade (ou plasticidade), isto é, a capacidade de traslado das experiências análogas entre si para a superação das indigências e para a satisfação dos interesses. Ambas as particularidades só são possíveis porque o homem tem consciência da necessidade de autocontrole na busca pela satisfação das pulsões. Desde o primeiro processo de socialização, ainda criança, o homem se vê obrigado a aprender a controlar suas pulsões destrutivas e sem direção, filtrando-as

⁵ Esta é a denominação dada por Alfred Seydel, o primeiro a identificar este caractere em sua crítica sociológica da consciência. O livro *Bewusstsein als Verhängnis*, de 1927, é uma obra póstuma, já que Seydel suicidou-se em 1924. O autor fora o primeiro a tratar do caráter perturbador da consciência, conforme descreve aqui Gehlen.

para reter apenas o duradouro interesse pelas propriedades ocultas nas coisas que vê, tacteia e experimenta.

(6) O córtex hipertrofiado do homem, segundo Adolf Portmann, decorre do fato de que a ontogênese humana assume uma posição especial diante do subfilo dos vertebrados. Quando nasce, o homem tem um peso cerebral de aproximadamente três vezes o dos antropóides recém-nascidos e um peso corporal proporcionalmente superior (3200 gramas frente a 1500 do orangotango). A postura corporal ereta e os princípios de comunicação típicos da espécie são logrados aproximadamente um ano após o nascimento (Portmann, 1956, p. 68-80). A posição especial da ontogênese humana e suas particularidades morfológicas são evidentes em diversos aspectos: elevado peso corporal no nascimento, elevado peso cerebral, abertura dos sentidos, caráter incompleto do aparato cinético somado a um desenvolvimento tardio das proporções do corpo, das feições e da maturidade.

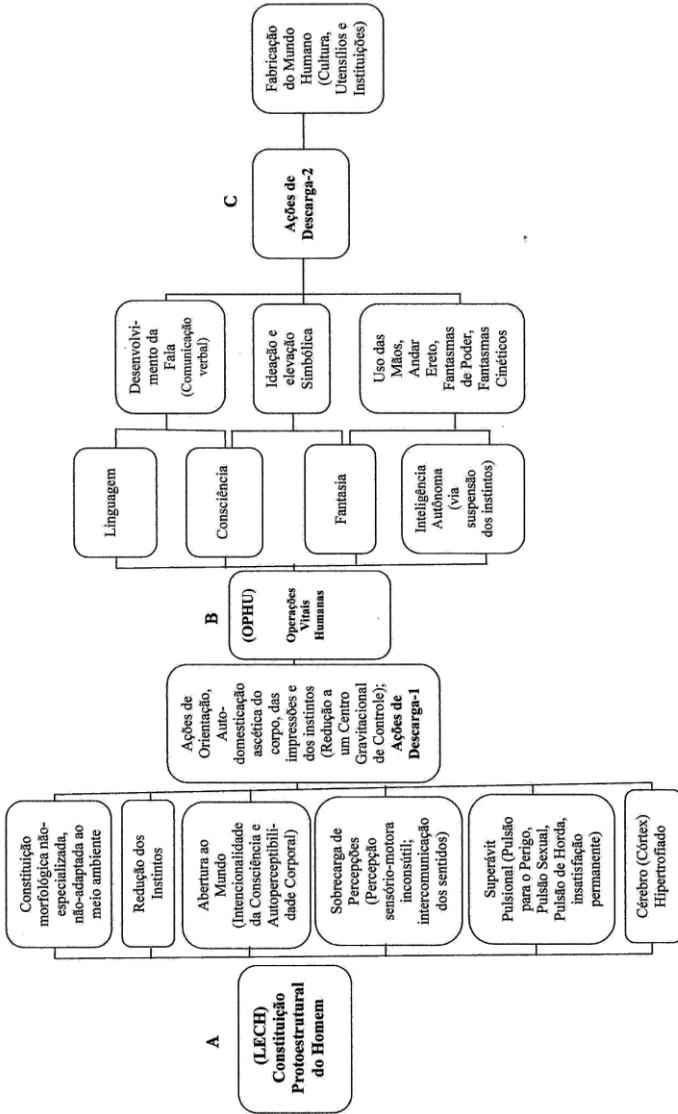
Por isso, o recém-nascido vem ao mundo numa espécie de parto prematuro “fisiológico”, quer dizer, normalizado; ou bem, um “nidífugo secundário”, o único caso dessa categoria entre os “vertebrados”. O primeiro ano de vida humano após o nascimento tem um “caráter fetal” cuja característica é o “forte crescimento em tamanho e volume”. Portmann denominou este período de “ano prematuro extrauterino” no qual combinam-se processos de maturação tais como assimilação da posição ereta, aprendizado da linguagem e dos meios de comunicação. Para Portmann, o homem é um “nidífugo desvalido”. (Gehlen, 1980, p. 51)

A duração da gravidez de uma fêmea humana, uma vez comparada à duração média da gestação das fêmeas dos demais mamíferos, é acentuadamente curta, de modo que, se as fêmeas humanas coadunassem-se ao tempo médio de gravidez dos mamíferos, a gestação das mulheres perduraria vinte e um meses (Portmann, 1956). As fêmeas humanas parem aos nove meses porque o desenvolvimento cortical do primeiro ano da vida é, segundo Portmann, extrauterino; tal desenvolvimento não pode prescindir da vida

social, a qual propiciará, mediante o aprendizado da linguagem, do bipedalismo e do uso das mãos, um crescimento exponencial do neocórtex. Caso este desenvolvimento ocorresse no útero materno, fatalmente, as fêmeas humanas não resistiriam ao parto. Ademais, o período curto de gestação permite que haja mais gestações, o que aumenta as taxas de natalidade e facilita a procriação. É por estas razões que as peculiaridades ontogenéticas e morfológicas do homem, segundo Gehlen, só podem ser entendidas em conexão com o modo de se formar nosso comportamento social (Gehlen, 1980, p. 51-52). A formação fetal e morfológica do homem, em sua completude, dá-se durante o processo embriológico uterino e, posteriormente, durante a formação comunicativa extrauterina. Ademais, a infância é extraordinariamente prolongada por uma década de dependência biológica em relação aos progenitores. Tão prolongado período de dependência só pode ser provido por instituições sólidas: a família, a infância, a maternidade e a moralidade.

Como estas operações humanas estão interligadas às ações de descarga? Quais são os mecanismos desta conexão? Como eles operam? Estas são as questões cabais que permitem entender que, através da lei de descarga, as operações anímicas se conectam às operações “inferiores”, ou seja, o corpo se integra ao espírito, o uso das mãos à fala, os movimentos do corpo à consciência. Todas as operações humanas são desdobramentos de uma única função, a descarga, ou seja, a superação sobreficiente da indigência orgânica do homem. O diagrama a seguir sintetiza bem esta dinâmica da constituição vital humana:

PROCESSAMENTO DAS AÇÕES DE DESCARGA — DA CONSTITUIÇÃO PROTOESTRUTURAL DO HOMEM À FABRICAÇÃO DO MUNDO (DIAGRAMA I)



Percebam que as Leis Estruturais da Constituição Humana sub-dividem-se em seis e estão interligadas como linhas que exercem a função de indutores. Tais indutores estão interconectados entre si. As estruturas constitutivas convergem para o centro do diagrama com as ações de orientação, autodomesticação e controle das impressões. As ações de orientação dirigem-se ao domínio prático da pletera de impressões para que estas atinjam um fim útil à vida. Assim, se produzirá uma primeira ação de descarga, cujo intuito é iniciar o exercício das operações humanas vitais: linguagem, consciência, fantasia e inteligência. São estas operações que produzem os atributos da comunicação verbal, da ideação simbólica e do uso das mãos. Tanto as projeções do espírito quanto os utensílios próprios à subsistência humana decorrem desta segunda ação de descarga. E é com ela que o homem se lança à fabricação do mundo.

A primeira experiência de uma ação de descarga se dá pela autodomesticação dos instintos e dos sentidos. Sucede-se a ela uma segunda, levada a cabo pelas operações humanas que se orientam para a fabricação do mundo. Aí se dá a correlação entre a constituição morfológica do homem e a necessidade de orientação (descarga-1), assim como a correlação entre as ações de descarga e as operações humanas (descarga-2). A linguagem é a operação central para a execução das demais OPHU⁶. Temos aí um circuito no qual as LECH's se conectam às OPHU's mediante as operações de descarga.

3. A consciência, a lei da descarga e a ontologia de Nicolai Hartmann

O conceito de ações de descarga é, para Gehlen, a categoria essencial de sua antropobiologia empírica. Como tal, este conceito pode ser definido por uma única lei, a lei das ações de descarga,

⁶ Na hierarquia das operações humanas, a linguagem é a mais importante, porque articula todas as demais operações em sua natureza loquial e “para fora”.

que apesar de una, desdobra-se no exercício de todas as operações humanas, das mais fisiologicamente rebaixadas às mais espiritualmente elevadas.

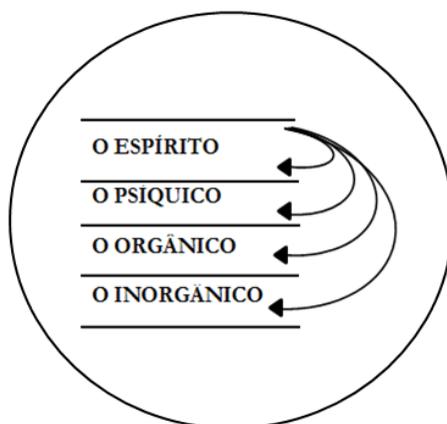
Podemos agora definir preliminarmente o que vêm a ser estas ações de descarga (*Entlastungsgefahren*). Segundo a antropobiologia de Gehlen, descarga é toda operação ou ação humana que visa superar as deficiências morfológicas, instintivas e somáticas do homem. Como tal, a descarga realiza-se (a) como fabricação do mundo humano a partir da transformação do mundo natural (meio ambiente) conforme as finalidades dadas pela vontade e pela necessidade humana e, (b) como autodomesticação ascética das ações do homem em relação ao seu superávit pulsional e aos seus instintos diminutos, ou seja, como uma seleção teleológica vital dos meios materiais e anímicos úteis à vida. A descarga é, portanto, uma modalidade de ação e interação com o mundo natural singular ao homem, uma vez que só ele está obrigado a assim proceder. Ela envolve uma forma de realização proativa (a) e outra reativa (b), ou seja, uma forma (a) positiva e outra (b) negativa

Conforme deixa explícito o próprio Gehlen, a ideia de descarga deve ser entendida não apenas como mediadora do circuito LECH-OPHU, mas como um conceito-pivô na estrutura categorial proposta por Nicolai Hartmann.

A doutrina ontológica das categorias de N. Hartmann tem mostrado que na estrutura por estratos do mundo, as categorias dos estratos ou camadas inferiores, como as inorgânicas, são mais fortes. Quer dizer, são indiferentes frente a existência das superiores e balizam o espaço dentro do qual se desenvolvem as superiores. E, inversamente, as categorias superiores são as mais dependentes. A vida anímica está pressupondo a orgânica e esta a inorgânica. Porém, são as mais ricas: cada camada ou estrato superior contém um “novum categorial”; quer dizer, novas estruturas e profenômenos, que não se podem fazer derivar das camadas inferiores. Certamente, as categorias inferiores são as mais “débeis”, quer dizer, estão dependendo da existência das inferiores, mas, frente a elas, são livres e autônomas. (Gehlen, 1980, p. 76)

Para Hartmann, o homem é o único ser que agrega em si as quatro camadas do ser (1954, p. 134)⁷, quais sejam (da superior à inferior): o espírito, o psíquico, o orgânico e o inorgânico. Ele resume sua estrutura categorial das camadas do ser no seguinte diagrama⁸:

AS QUATRO CAMADAS DO SER SEGUNDO NICOLAI HARTMANN (DIAGRAMA II)



Hartmann acentua o caráter independente das camadas inferiores em relação às superiores. Para que haja espírito, é necessário antes que haja vida, e a vida é uma possibilidade remotíssima das combinações possíveis do mundo inorgânico. Este seria o limite de todas as teorias da vida. Como afirma Arnold Gehlen, “nenhuma

⁷ Segundo Hartmann (1954, p. 134): “O homem contém em si todos os estratos ontológicos, e seria uma abstração vazia considerá-lo unilateralmente como se se tratasse somente de um ser espiritual”.

⁸ Diagrama reproduzido com base no livro *Introducción a La Filosofía*. (Hartmann, 1969, p. 207).

teoria explica como do inorgânico sai o orgânico, e, deste, o anímico e espiritual” (Gehlen, 1980, p. 77). Nesta ordem categorial do ser, a posição que o homem ocupa é análoga à possibilidade da vida surgir de combinações inorgânicas: uma “improbabilidade orgânico-biológica”. Hartmann, assim como Gehlen, distingue o psíquico do espiritual através do mesmo fenômeno, o hiato. Nas manifestações espirituais, “a consciência se separa de sua subordinação ao vital e se torna espiritual”, entrando em “oposição com a consciência primária que está determinada pela vida impulsiva e ungida a seu serviço”. Quer dizer, as manifestações psíquicas são um tipo de “consciência não-espiritual que não se tem extinguido no homem maduro, senão que subsiste no transfundo de sua consciência espiritual e, em ocasiões, irrompe eruptivamente, atravessando a ordenação objetiva do espírito” (Hartmann, 1954, p. 130).

Hartmann tinha dois grandes propósitos ao enfatizar esta divisão quadripartida dos estratos do mundo real. O primeiro seria elaborar uma macroteoria dos estratos do real, isto é, construir uma “imagem da estratificação do mundo”, de maneira a tornar evidente a superposição dos quatro grandes estratos, quer dizer, tornar evidente as relações de dependência e independência entre eles⁹. Ao examinarmos os quatro níveis, percebemos que eles têm por objeto as “diferenças correntes que são tão bem conhecidas do pensar prático da vida diária como do pensar crítico da ciência”. Quer dizer, não se trata de uma subsunção lógica de camadas do conhecimento, isto é, de uma divisão meramente epistemológica, mas da divisão real das camadas do mundo e suas leis ontológicas de funcionamento. Cada camada tem seu próprio território soberano, e neste território, suas leis de funcionamento. Talvez, a ima-

⁹ Em verdade, as leis relacionais entre os quatro estratos são avaliadas segundo outros critérios que não nos seria produtivo aqui examinar em pormenor (coerência, vinculação categorial etc.). Para os fins a que nos propomos, basta-nos apontar o problema das relações de independência ou dependência entre as camadas do mundo real.

gem diagramática que Hartmann desenhou fosse mais correta se assumisse a forma de um conjunto – o mundo inorgânico – no qual estivessem subsumidos os demais subconjuntos, cada um subsumido ao outro em sucessão centrípeta. Ele afirma que os limites entre as camadas não estão de maneira alguma “traçados com rigor em todas as partes, pois há domínios de objetos que contém em si vários estratos (por exemplo, os da antropologia, etnologia, ciências sociais e outros), mas, por outro lado, são estes limites, ali onde ressaltam, intransponíveis” (Hartmann, 1939, p. 220). Em virtude deste caráter transitivo (porém, não-transigente) das leis que regem as camadas, torna-se extremamente difícil conceber uma “imagem total da ciência de nosso tempo”, permanecendo esta imagem “fragmentária”.

Daí surge o segundo propósito de Hartmann: construir uma imagem total da fábrica do mundo real a partir da demonstração da superposição relacional dos seus estratos; expor os fundamentos holísticos que permitem o trânsito do orgânico para o inorgânico, do material para o espiritual, do antropológico para o histórico. Vale à pena recorrermos aos termos do próprio Hartmann para esclarecermos este ponto referente às estruturas categoriais do ser. Segundo o autor da *Ontologia*.

Sua unidade [do mundo e seus quatro estratos] não é a unidade da uniformidade, senão a unidade da superposição e sobrepujamento de multiplicidades diversamente conformadas. Estas se fazem, por sua vez, colocadas umas em relação às outras de tal forma que, aquelas de tipo inferior e tosco são também as básicas e sustentantes, enquanto as superiores, descansando nas anteriores, se elevam sobre elas. Assim se eleva a natureza orgânica sobre a inorgânica. Aquela não flutua livre por si, senão que supõe as condições e leis do material físico, descansando nelas, embora elas não bastem, em absoluto, para constituir o vivente. Igualmente estão condicionados o ser psíquico e a consciência pelo organismo sustentante, unicamente no qual e com o qual aparecem no mundo. Não de outra forma, permanecem ligados os grandes fenômenos históricos da vida do espírito e da vida psíquica dos indivíduos que são seus portadores em cada caso [...]. De estrato em estrato, passando por cima de cada corte, encontramos a mesma relação, o descansar num e

no outro, o estar condicionados “desde baixo”, e, por sua vez, o ser independente, em sua conformidade e leis próprias no qual descansa o outro. (Hartmann, 1939, p. 220)

Para Hartmann, o mundo real é uno na relação que se estabelece entre os estratos e seus subníveis de heterogeneidade e multiplicitade. Cada um dos estratos tem dentro de si outros graus, como no caso do reino orgânico, subdividido em espécie, gênero, família, reino, filo, ordem e classe¹⁰. Como afirma, este mundo “tem a unidade de um sistema, mas o sistema é um sistema de estratos”, e estes estão articulados numa “relação total”. Os estratos e substratos se distinguem por um “hiato” ou pela “diversidade das categorias instauradas por ele”, isto é, cada um é possuidor de uma certa “substantividade”, mas, também está articulado numa relação de dependência ao estrato inferior que o sustenta.

Esta digressão à macroteoria dos estratos do real de Hartmann é-nos importante porque ela posiciona o conceito gehleniano das ações de descarga como uma tentativa de constituir um princípio exclusivamente humano cujo funcionamento *in vivo* evidencia o fluxo entre os estratos do mundo real. As ações de descarga — enquanto categoria especial da antropobiologia — devem ser concebidas como uma energia transoperacional e transorgânica das ações psicossomáticas do homem, isto é, devem ser concebidas como uma categoria de livre trânsito entre o mundo espiritual e o mundo psíquico, fluindo em mão dupla de lá para cá e daqui para lá.

A ambição de Gehlen, neste aspecto, chega aos limites do desarrazoado. Para ele, uma teoria da posição especial do homem deveria ser precedida por outra que explicasse a origem da vida, na passagem do inorgânico para o orgânico, não como evolução, mas

¹⁰ A subdivisão dos estratos do mundo orgânico é tratada no penúltimo e no último volumes da *Ontologia*, isto é, os volumes IV e V. Hartmann divide o mundo orgânico em quatro grupos: “(i) O complexo orgânico, (ii) a vida supraindividual, (iii) a filogênese e (iv) a predeterminação orgânica”. Cf. Hartmann, 1986b, p. 6-7.

como criação, uma vez que o conhecimento desta passagem está sob o monopólio de um *Deus Absconditus*. A ciência não pode revelar a origem, mas tão-somente os mecanismos da vida. Esta seria a centelha prometeica com a qual Gehlen poderia apreender e organizar o conjunto das condições improváveis a partir das quais a natureza inorgânica deu origem à natureza orgânica. Só assim, a teoria da posição especial do homem teria “dignidade ontológica” (Gehlen, 1980, p. 77). Vejamos o que ele afirma acerca desta questão:

A antropologia pode fornecer, creio eu, uma série de categorias especiais. Entre elas, especialmente, aquelas que têm um grande interesse porque transcorrem através de várias camadas. Assim, por exemplo, com a ajuda da categoria da “descarga” podemos descrever uma das leis fundamentais da vida sensorial e motora que delimita o “campo de jogo” para a aparição da consciência pensante. Podemos inclusive mostrar essa categoria da descarga em uma atividade autenticamente espiritual, a saber, o desenvolvimento da linguagem. Poderíamos segui-la também até embaixo, até o biológico; captá-la no “reflexo condicionado”. (Gehlen, 1980, p. 76-77)

O caráter transoperacional e transorgânico da categoria da descarga só pode explicar os mecanismos das operações humanas, não pode explicar a origem da vida. Está subentendido aqui o caráter intersticial das ações de descarga: ora enquanto uma energia vital do corpo que age para a sobrevivência, ora enquanto expressão da consciência pensante que opera asceticamente ante os impulsos. Embora estejam situadas neste interstício, as ações de descarga devem ser entendidas primeiramente como originárias da consciência pensante, uma vez que esta, enquanto operação humana, é uma ação que visa o prolongamento da vida. Contudo, esta consciência é débil diante da magnitude e perfeição que observamos nos processos vitais dos organismos.

Gehlen passa a se concentrar, neste aspecto, na impossibilidade de apreensão da inteligência da teleoconformidade do acontecer orgânico dos seres vivos, aquilo que por vezes denominam “obscu-

ridade vegetativa” do organismo. As realizações vegetativas e mo-
trizas da vida orgânica são extremamente complexas e perfeitas,
entretanto a consciência desconhece completamente a dinâmica
destas realizações. Os processos orgânico-corporais são incons-
cientes e insondáveis em sua gênese, sobretudo porque o orga-
nismo tem uma inteligência cujos processos são arcanos e autô-
nomos.

[...] não nos tem sido dada “a explicação da possibilidade de um ente da natureza”; somente se nos tem permitido “tratar” acerca dela. [...] [há] uma faculdade mais elevada do conhecimento que não nos é própria, o *intellectus archetypus*. Quer dizer, uma razão produtiva e que contempla o surgimento de seus produtos já em sua gênese. É este tipo de razão que deveríamos ter para poder compreender a finalidade interna de um organismo. (Gehlen, 1980, p. 80)

A consciência, enquanto coordenação e conscientização das impressões, é a operação humana mais alijada do centro biológico do organismo. Quer dizer, todos os processos inteligentes ou autônomos que o organismo desencadeia (a regeneração, a metástase, a cissiparidade, a adaptação morfológica etc.) são processos autônomos que ocorrem ao largo da vontade consciente. Numa palavra, a consciência não pode conhecer a força vital oculta dos processos interiores, tampouco pode interferir neles. Apesar disso, a consciência deve ser entendida antes de tudo como “uma ajuda a serviço da perfeição do processo orgânico. Portanto, por essência, não é capaz de conhecer esse processo, tampouco está destinada a isso” (Gehlen, 1980, p. 81). Como afirma Gehlen, sabemos muito pouco sobre “como respiramos”, “como digerimos”, “como vemos e pensamos” e “como fazemos para levantar o braço”.

Conclusão

A lei de descarga, portanto, significa que, em decorrência da insuficiência vital e morfológica da constituição humana, este ser débil, único na ordem regular da *physis*, desenvolve capacidades

operacionais que compensam suas deficiências de maneira tal que a compensação não apenas gera uma suficiência operacionalmente equivalente aos demais animais, mais do que isso, ela produz uma sobreficiência, isto é, um *plus* de operacionalidade igualmente único na ordem regular da *physis*. O que a natureza subtrai com uma mão, compensa com a outra. Neste aspecto, as operações humanas se constituem, elas mesmas, o *plus* operacional que permite a sobrevivência do homem. As operações não são atividades de luxo ou condescendências do espírito, elas são parte da estrutura sensório-motriz que viabiliza meios para a subsistência da espécie.

Como dissemos, o fundamento da antropobiologia gehleneana é a biofilosofia dos graus do orgânico de Nicolai Hartmann. Esta substituição se torna evidente na relação da lei de descarga com a consciência. Contudo, a lei da descarga não nos provê uma explicação plausível, por exemplo, para a função fundante da violência como ação criadora de diversas instituições. Inserida no circuito da lei de descarga, a violência só pode ser concebida como uma disfunção das pulsões ou das ações de orientação, quando, em verdade, ela própria é empregada como instrumento de fabricação simbólica das instituições ordenadoras do mundo. Outro contrafacto à antropologia gehleneana diz respeito à existência do sagrado, o qual, neste modelo, encerra-se como mera “ideação simbólica”, o que não ocorre na antropologia filosófica de Max Scheler. O sagrado, como bem observara Claude Lévi-Strauss, pode produzir um efeito de eficácia simbólica, de modo que a mobilidade na ordem dos estratos dar-se-ia no sentido inverso ao proposto por Hartmann, isto é, do orgânico para o espírito, e não exclusivamente do espírito para o orgânico. Por isso, reiteramos que a antropologia de Gehlen nos provê uma explicação acerca da mecânica das operações humanas, porém não uma explicação plausível acerca do simbólico e do numênico.

Referências

- ALSBERG, Paul. (1922). *In quest of man: a biological approach to the problem of Man's place in Nature*. Oxford; New York; Toronto; Sidney; Braunschweig: Pergamon Press, 1970. (Título original: *Das Menschheitsrätsel*.)
- ARLT, Gehard. *Antropologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2009.
- BOLK, Louis. Le problème de la genèse humaine. *Revue française de psychanalyse*. v. 25, n. 2, 1961, p. 243-279.
- BUYTENDIJK, F. J. J. *Psychologie des Animaux*. Paris: Payot, 1928.
- BUYTENDIJK, F.J.J. *O homem e o animal: ensaio de psicologia comparada*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.].
- DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- DRIESCH, Hans. *The history and theory of vitalism*. London: Macmillan, 1914.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus. *Human Ethology*. New York: A. de Gruyter, 1989.
- FISCHER, Joaquim. *Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. München: K. Alber Freiburg, 2009.
- GEHLEN, Arnold. (1940). *El hombre: su naturaleza e su lugar en el mundo*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1980.
- GEHLEN, Arnold. *Man: his nature and place in the world*. New York: Columbia University Press, 1988. Introdução de Karl-Siegbert Rehberg.

- GEHLEN, Arnold. *Gesamtausgabe – Der Mensch*. 3. ed. Teilband 1. Frankfurt: V. Klostermann, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.
- HARTMANN, Nicolai. *Nueva Ontologia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1954.
- HARTMANN, Nicolai. *Introducción a la filosofía*. México: Universidade Autónoma do Mexico, 1969.
- HARTMANN, Nicolai. (1939). *Ontologia III. La fabrica del mundo real*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986a.
- HARTMANN, Nicolai. (1950). *Ontologia V. Filosofia de la Naturaleza. Teoria Especial de las Categorías. El Pensar Teleológico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986b.
- KLAGES, Ludwig. (1922). *Dell'eros cosmogonico*. Avellino: Edizioni di Ar, 2010.
- KOHLER, Wolfgang. *The mentality of apes*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner. U.S. edition by Harcourt, Brace & World, 1925.
- LEVI-STRAUSS, Claude. (1949). A eficácia simbólica. In: LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural – Volume 5*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LORENZ, Konrad. (1937). Sobre a formação do conceito de instinto. In: LORENZ, Konrad. *Três ensaios sobre comportamento animal e humano*. Lisboa: Arcádia, 1975a. p. 7-76.
- LORENZ, Konrad. (1950). O todo e a parte na sociedade animal e humana. In: LORENZ, Konrad. *Três ensaios sobre comportamento animal e humano*. Lisboa: Arcádia, 1975b. p. 77-191.

LORENZ, Konrad. (1954). *Psicologia e filogénese*. In: LORENZ, Konrad. *Três ensaios sobre comportamento animal e humano*. Lisboa: Arcádia, 1975c. p. 193-265.

MARQUARD, Odo. Sobre la historia del concepto filosófico de “Antropología” desde finales del siglo XVIII. In: MARQUARD, Odo. *Dificuldades con la filosofía de la historia: ensayos*. Valencia: Pré-Textos, 2007. p. 133-158/232-268.

PLESSNER, Helmuth. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1975.

PORTMANN, Adolf. *Zoologie und das Neue Bild des Menschen: biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Hamburg: Rowohlt Hamburg, 1956.

SCHELER, Max. (1928). *A posição do homem no cosmos*. São Paulo: Forense Universitária, 2003.

UEXKÜLL, Jacob von. *Dos animais e dos homens: digressão pelos seus próprios mundos – doutrina do significado*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.].

UEXKÜLL, Jacob von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. 2. verm. u. verb. Aufl. Berlin: J. Springer, 1921.

Artigo recebido em 28/01/2016, aprovado em 1/02/2016

**GEORGES CANGUILHEM:
SOBRE VIDA E CONHECIMENTO DA VIDA**

**[GEORGES CANGUILHEM:
ON LIFE AND KNOWLEDGE OF LIFE]**

Filicio Mulinari

Professor na Universidade Federal do Espírito Santo
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2015, p. 169-183

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Tendo como fundamento as obras de Georges Canguilhem, sobretudo a obra *O normal e o patológico* e os escritos “O pensamento e o vivente” e “O conceito e a vida”, este artigo busca analisar o modo como Georges Canguilhem entende as noções de vida e conhecimento de vida, relacionando ambos os conceitos e indicando, nas linhas teóricas do filósofo francês, como é possível conhecimento o sobre a vida e o vivente. O artigo, inicialmente passando pelos conceitos de normal e patológico, buscará situar e fundamentar o conceito de vida enquanto “atividade normativa”. Após isso, na segunda parte, buscará expor o tratamento dado por Canguilhem aos problemas relativos ao conhecimento da vida, analisando as questões histórico-filosóficas relacionadas ao problema e, por fim, as descobertas da biologia contemporânea que permitiram a Canguilhem lançar novos caminhos para o tema tratado.

Palavras-chave: Vida; Vivente; Vitalismo; Normatividade.

Abstract: This article aims to examine how Georges Canguilhem understand the concepts of life and knowledge of life, relating both concepts and indicating the theoretical lines of the French philosopher, as is possible the knowledge about life and living. The article, initially through the concepts of normal and pathological, will intend to situate and explain the concept of life as “normative activity”. After this, the second part aims to expose the treatment given by Canguilhem to problems concerning the knowledge of life, analyzing the historical and philosophical questions related to the problem and, finally, the findings of modern Biology that enabled Canguilhem launch new ways to theme treated.

Keywords: Life; Living; Vitalism; Normativity.

A influência de Georges Canguilhem na filosofia contemporânea francesa é, ainda, algo incomensurável devido à grandiosidade de seu pensamento. Nessa esteira, podem-se considerar vários e distintos pensadores como Foucault, p. ex., que expressou seu profundo respeito em seu último artigo aprovado para publicação, dois meses antes de morrer, enfatizando sua contribuição para a história da filosofia na França:

This man, whose oeuvre was austere, narrowly bounded by choice, and carefully focused on a particular area within the history of science – which is not, in any case, regarded as a spectacular discipline – still found himself involved, to a certain extent, in debates in which he himself was careful never to intervene. But screen out Canguilhem and you will not be able to make much sense of a whole series of discussions among French Marxists; you will fail to grasp the specific factors that make sociologists like Bourdieu, Castel and Passeron so eminent in their field; and you will miss a whole aspect of the theoretical work done by psychoanalysts, particularly the Lacanians. More than that: across the spectrum of intellectual debate that preceded and followed the movement of 1968, it is easy to tell which participants had been formed, at firsthand or remotely, by Canguilhem. (Foucault *apud* Roudinesco, 2008 p. 1-2)

Além do respeito citado acima, cabe ressaltar que a segunda edição inglesa da obra *O normal e o patológico* conta com um longo texto introdutório de Foucault, enumerando as contribuições da obra de Canguilhem ao debate intelectual dos anos 1960. Nesse texto, encontra-se também um parágrafo que remonta a um debate presente no século XIX entre duas correntes filosóficas distintas, a saber, uma que busca compreender a experiência do significado e do sujeito e outra distinta, que mantém seu interesse na análise, na racionalidade e no conceito. Em seu artigo intitulado “La vie: l’expérience et la science” (1985), Foucault, mais que ressaltar essa oposição existente entre as duas correntes, coloca-a em relação com a questão da vida e do conhecimento da vida. Por esse motivo, em seu último parágrafo, Foucault indica o mérito de Canguilhem em indicar um caminho distinto das teorias vigentes e que

encontraria ressonância particular na primeira metade do século XX.

Dada a particularidade e a importância da contribuição de Canguilhem para esse debate, o presente artigo buscará a análise o esclarecimento das noções de vida e conhecimento da vida presentes no pensador francês, a fim de mostrar, ao final de que modo as considerações do autor se distinguem das correntes filosóficas do fim do século XIX e em que pesa seu avanço teórico. Para isso, este trabalho tomará como fundamento a obra *O normal e o patológico* e os escritos “O pensamento e o vivente” e “O conceito e a vida”. Primeiramente, ao tratar os conceitos de normal e patológico, buscar-se-á situar e fundamentar o conceito de vida enquanto “atividade normativa”. Após isso, na segunda parte, será exposto o tratamento dado por Canguilhem aos problemas relativos ao conhecimento da vida, analisando as questões histórico-filosóficas relacionadas à questão e, por fim, as descobertas da biologia contemporânea que permitiram a Canguilhem lançar novos caminhos para o tema tratado.

1. A noção de vida

O normal e o patológico é um texto fundamental para a realização de uma abordagem da noção de vida, não somente em George Canguilhem, mas para boa parte dos estudos teóricos que envolvem as ciências da vida no século XX. De certo, alguém poderia questionar sobre a pertinência de uma pesquisa sobre um conceito filosófico adotar, como fundamento teórico, uma tese de doutorado em medicina.¹ Porém, é o próprio Canguilhem que insiste so-

¹ Sobre Canguilhem e a influência filosófica de sua tese em medicina, tem-se: “In 1943, Canguilhem defended a thesis in medicine on the subject of ‘the normal and the pathological’, the first of a series of key oppositions that underlie all his thinking about the ‘knowledge of life’. To this pair of terms he would later append others: continuity and discontinuity, equilibrium and disequilibrium, vitalism and mechanism, individuality and complexity. Already the distinctive character of Canguilhem’s history of medicine was apparent.

bre o interesse e necessidade de aproximação entre as duas áreas para o tratamento de conceitos como vida, vivente e meio. Para o filósofo, a medicina pode dar suporte à filosofia, uma vez que a filosofia se configura como “uma reflexão para a qual qualquer matéria estranha serve, ou diríamos mesmo para a qual só serve a matéria que lhe for estranha” (Canguilhem, 2009, p. 10). Sobre essa aproximação, Canguilhem é enfático:

Não é necessariamente para conhecer melhor as doenças mentais que um professor de filosofia pode se interessar pela medicina. Não é, também, necessariamente para praticar uma disciplina científica. Esperávamos da medicina justamente uma introdução a problemas humanos concretos. (Canguilhem, 2009, p. 10)

Mais que uma tentativa de “querer renovar a medicina incorporando-lhe uma metafísica”, Canguilhem considera seu trabalho como um “esforço para integrar à especulação filosófica alguns dos métodos e das conquistas da medicina” (*ibidem*, p. 10).

Entretanto, uma questão inicial basilar é: quais são as contribuições à especulação filosófica oriundas da medicina desenvolvidas na obra *O normal e o patológico*? Uma resposta a essa questão exige o conhecimento e o exame minucioso do conceito de normal com o qual o autor se confronta, a saber, a noção de que os fenômenos relacionados ao conceito de normal possuem apenas uma diferença *quantitativa* em relação aos fenômenos patológicos.

A diferenciação entre o normal e o patológico como algo essencialmente quantitativo era uma visão largamente difundida e aceita nos meios intelectuais do século XIX. Ressalta-se que, anteriormente a essa diferenciação quantitativa dos conceitos, era presente

For him, as for Bachelard, knowledge does not progress in a linear fashion. New scientific concepts emerge, not necessarily out of old science, that is, existing concepts and objects, but out of an amorphous range of discourses that Canguilhem would later call ‘scientific ideologies’. The process of emergence might be compared to a crystallization: word, concept, and object appear simultaneously” (Goldhammer, 2006, p. 468).

a diferenciação *qualitativa* entre os conceitos de normal e patológico, que tratavam a doença por meio de conceitos dinâmicos e ontológicos, *i.e.*, por um tipo de heterogeneidade irreduzível que institui uma situação completamente diferente no organismo atingido pela doença. Assim sendo, na modernidade a visão quantitativa se coloca em oposição à visão qualitativa no que diz respeito ao normal e o patológico, uma vez que tratados quantitativamente, a doença será uma simples variação – de excesso ou falta (*hiper* ou *hipo*) – do estado normal do vivente, estado esse perceptível e calculável graças ao rigor dos procedimentos científicos modernos. Reduzida a uma variação numérica, a doença perde seu caráter ameaçador a tal ponto que poderá ser combatida com o uso de um bom cálculo científico. Logo, pode-se deduzir que tal visão científica possui a pretensão de ser o único critério de validade e discernimento no que diz respeito à classificação do normal e do patológico.

Isso exposto, tudo conduzirá a pensar que os representantes desta visão teórica irão definir em termos essencialmente objetivos e abrirão mão de qualquer influência de critérios qualitativos no que tange ao conceito de normalidade. Porém, contra essa visão, a análise de Canguilhem colocará em evidência uma ambiguidade conceitual que representa a inviabilidade dos postulados fundamentais do tratamento objetivo e quantitativo acerca do normal e do patológico. Assim, além apresentar os exemplos que colocam em evidência a falibilidade de tal visão – como no caso da hipertensão ser considerada quantitativamente como simples aumento da tensão arterial fisiológica ao invés da profunda reelaboração e análise da estrutura e das funções dos órgãos essenciais –, o autor submete os conceitos supostamente objetivos e quantitativos utilizados como referenciais nestas teorias a um exame que revela a natureza ambígua e manifestadamente qualitativa e normativa dos mesmos, como, p. ex., o conceito de “alteração”.

Aumento e diminuição são conceitos de valor quantitativo, porém alteração é um conceito qualitativo. É claro que não se podem criticar fisiologistas e médicos por caírem na armadilha do Mesmo e do Outro em que tantos filósofos foram apanhados, desde Platão. Mas é bom saber reconhecer a armadilha, em vez de ignorá-la tão inconscientemente no próprio instante em que se é apanhado. (Canguilhem, 2009, p. 22)

Vale lembrar que Canguilhem dedica o segundo capítulo da segunda parte de sua tese ao esclarecimento do conceito de “normal”. Partindo das significações atribuídas ao conceito de “normal” presentes nos dicionários técnicos da época – como o dicionário de medicina de Littré e Robin ou, ainda, o dicionário de filosofia de Lalande –, Canguilhem adverte para o caráter ambíguo e equívoco que cerca o conceito de “normal” largamente aceito em seu tempo. Tal equívoco, que de certa forma dominou e ainda é muito presente na medicina ortodoxa, é presente no fato de se considerar o estado normal como um estado habitual e ideal dos organismos.

Na discussão desses sentidos, fizemos ver o quanto esse termo é equívoco, designando ao mesmo tempo um fato e “um valor atribuído a esse fato por aquele que fala, em virtude de um julgamento de apreciação que ele adota”. (Canguilhem, 2009, p. 48)

Para evitar as consequências deste equívoco que tende a dissimular o sentido normativo sob a significação objetiva, Canguilhem dedica-se à questão em torno de saber se o estado normal do organismo é uma exigência própria à ciência ou uma exigência da doença. De sua resposta surge precisamente o status que conduz à noção de vida, uma vez que, para o filósofo, é o ser vivo mesmo que experimenta como patológicos certos estados. Sobre isso, o pensador reitera:

O vivo humano prolonga, de modo mais ou menos lúcido, um efeito espontâneo, próprio da vida, para lutar contra aquilo que constitui um obstáculo à sua manutenção e a seu desenvolvimento tomados como normas. (Canguilhem, 2009, p. 48)

É possível perceber que Canguilhem consegue demonstrar claramente que, para ele, é a vida mesma quem decide os modos de restauração da normalidade perdida. Porém, não satisfeito com as consequências de seus postulados iniciais, Canguilhem tentará demonstrar que do fato da vida reagir com doença a uma infecção, p. ex., traduz-se o essencial ao mostrar que a vida não é indiferente às condições de possibilidade, muito menos se determina mediante suas condições de desenvolvimento. Antes disso, mais importante ainda, é ela que propõe suas próprias normas: a vida é uma “atividade normativa”.

O verbete do *Vocabulaire philosophique* parece supor que o valor só pode ser atribuído a um fato biológico por “aquele que fala”, isto é, evidentemente, um homem. Achamos, ao contrário, que, para um ser vivo, o fato de reagir por uma doença a uma lesão, a uma infestação, a uma anarquia funcional, traduz um fato fundamental: é que a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade e, por isso mesmo, posição inconsciente de valor, em resumo, que a vida é, de fato, uma atividade normativa. (Canguilhem, 2009, p. 48)

Nesse sentido, pode-se dizer que não será a terapêutica que fixará a norma sob as quais o vivente deve se adaptar, mas a vida própria que irá impor suas exigências conforme a sua própria polaridade dinâmica. Noutros termos, não há indiferença, mas sim normatividade à qual se ajusta o critério terapêutico. Ao longo de suas análises, Canguilhem restitui à vida a sua espontaneidade própria, não somente ao contribuir para o esclarecimento do caráter normativo do conceito de normal – ao invalidar os postulados fundamentais das teorias que firmam a identidade dos fenômenos patológicos e normais –, mas também ao relativizar a intervenção da medicina. Mais importante ainda, cabe dizer, é a formulação de uma concepção de vida enquanto atividade normativa.

No que diz respeito à configuração do conceito de vida enquanto atividade normativa cabe ainda realizar algumas considerações essenciais para o entendimento do pensamento de Canguilhem. Vale lembrar que o filósofo reformula sua definição de vida como

atividade normativa e passa a se referir, ao invés disso, como caracterizada por “formação de formas”.² Contudo, de forma essencial, Canguilhem mantém características basilares presentes em sua compreensão anterior, como a permanência do âmbito da espontaneidade e da criatividade. De fato, esses dois aspectos mencionados colocam em evidência sua adesão aos princípios fundamentais do vitalismo; adesão essa que, longe de dissimular, o autor faz questão de abordar e mencionar em mais de uma ocasião com a intenção de circunscrever seu âmbito aos postulados que sustentam a originalidade do fato vital, mas, ao mesmo tempo, de legitimar a fecundidade e atualidade de suas teorias biológicas.

2. Do conhecimento da vida

Após a análise da noção da vida segundo o pensamento de Canguilhem, algumas questões devem ser feitas na sequência: é possível o conhecimento da vida? Como podemos dar conta desse conhecimento? Para responder a tais questionamentos sobre o problema do conhecimento da vida em geral não se pode abster da análise da história da ciência.

No que diz respeito ao conhecimento da vida e às questões a ela relativas, Canguilhem foca sua atenção especialmente nas primeiras linhas de seu texto “O pensamento e o vivente”, introdução à sua obra *O conhecimento da vida*. Nesse texto, o autor inicia com um questionamento sobre a pertinência de se analisar em que concerne o conhecimento da vida. Em efeito, a análise comporta uma série de operações como a decomposição, a redução, a explicação, a identificação, dentre outros que são ligados mais à satisfação de uma exigência de inteligência do sujeito do que ao objeto referido pelo conceito de “vida”.

² “A vida é formação de formas, o conhecimento é análise das matérias informadas. É normal que uma análise não possa nunca dar conta de uma formação e que se perca de vista a originalidade das formas quando nelas vemos somente resultados cujos componentes buscamos determinar.” (Canguilhem, 2012, p. 3)

De fato, essas operações são somente aplicáveis à análise de matérias informais, mas elas não podem captar a originalidade essencial das formas viventes, *i.e.*, a organização vital. Nesse sentido, essas formas de conhecimento, notadamente, costumam ir em direção a dois caminhos distintos no que diz respeito ao conhecimento da vida: a um intelectualismo estéril ou a um misticismo enganador.

Admitimos demasiado fácil a existência de um conflito fundamental entre o conhecimento e a vida, e de tal modo que sua aversão recíproca só possa conduzir à destruição da vida pelo conhecimento ou à derrisão do conhecimento pela vida. Só há, então, escolha entre um intelectualismo cristalino, isto é, transparente e inerte, e um misticismo confuso, ao mesmo tempo ativo e descuidado. (Canguilhem, 2012, p. 1)

Longe de compartilhar dessas visões, Canguilhem pontua que entre o pensamento e a vida não se pode ter um conflito que se interponha a consciência humana ou, igualmente, se coloca em conformidade com as exigências do sujeito. Dessa forma, Canguilhem considera que para o conhecimento dos seres viventes é necessário realizar um tipo de abordagem como uma visão que não se configura mais como análise, ou seja, que suponha um sujeito mais receptivo ao invés de um espectador que impunha suas condições de conhecimento. Por esse motivo, Canguilhem (2012, p. 5) sustenta que “quanto a nós, pensamos que um racionalismo razoável deve saber reconhecer seus limites e integrar suas condições de exercício”. Percebe-se que essa recomendação feita pelo autor remota um senso de objetivismo, uma vez que faz com que a exigência da inteligência se subordine à originalidade da vida.

Sem negar a objetividade, mas, sim, inversamente, tentando estabelecer mais amplamente sua posição, o autor tratará esta questão em seu artigo “Novo conhecimento de vida. O conceito e a vida”. No artigo, o autor trata do desafio filosófico de limitar a

análise do estudo da vida do vivente singular que é o homem.³ No entanto, Canguilhem não ignora que para alcançar aquilo que pretende, ele deve ser capaz de demonstrar, por um lado, a correspondência entre a vida e seu conceito ou, melhor, a coincidência da vida com seu conceito e, por outro lado, demonstrar a capacidade do conceito de permitir à inteligência de ter acesso à vida; pontos estes cujas respostas dependem tanto da natureza da vida quanto, também, do próprio conceito.

Procédons-nous, dans la connaissance de la vie, de l'intelligence à la vie, ou bien allons-nous de la vie à l'intelligence? Dans le premier cas, comment l'intelligence rencontre-t-elle la vie? Dans le deuxième cas comment peut-elle manquer la vie? Et, enfin, si le concept était la vie même; il faudrait se demander s'il est apte ou non à nous procurer lui-même l'accès à l'intelligence. (Canguilhem, 2002, p. 335)

Para responder a essa exigência, Canguilhem realizou primeiramente uma investigação sobre as dificuldades histórico-filosóficas da questão. Ao se investigar a história da filosofia, a primeira referência citada por Canguilhem é Aristóteles, que em sua obra *De Anima* sustenta que a alma é a entidade (*ousia*), bem como a forma específica (*logos*) da vida. Mais que uma correlação, não haveria entre a vida e seu conceito uma identidade em virtude de um conceito que capacite o conhecimento da vida. Nesse contexto, a vida seria presente no conceito de tal modo que a inteligência não poderia ignorá-la. Logo, o conhecimento não seria mérito da inteligência, mas sim da vida, da qual a essência reside no conceito.

³ “In his 1966 essay ‘Le concept et la vie’, Canguilhem analyzed the contemporary revolution under way in genetics and molecular biology. The essay, a historical *tour de force*, traces the concept of life as form (and experience) as well as knowledge of that form, from Aristotle to the present. Canguilhem demonstrates the continuity of problematization and the discontinuity of answers in the history of the concept of life. This historical reconstruction provides the groundwork for an analysis of our contemporary conceptualization of life.” (Rabinow, 1994, p. 19-20).

Cette nature vivant, pour Aristote, est une âme. Et cette âme est aussi la forme du vivant. Elle est à la fois sa réalité, l'*ousia*, et sa définition, *logos*. Le concept du vivant, c'est donc finalement, selon Aristote, le vivant lui-même. Il y a peut-être plus qu'une simple correspondance entre le principe logique de non-contradiction et la loi biologique de reproduction spécifique. [...] La connaissance est donc plutôt l'univers pensé dans l'âme, que l'âme pensant l'univers. Si l'essence d'un être est sa forme naturelle, elle entraîne le fait que les êtres étant ce qu'ils sont connus comme ils sont et pour ce qu'ils sont. L'intellect s'identifie aux intelligibles. Le monde est intelligible, et les vivants en particulier le sont, parce que l'intelligible est dans le monde. (Canguilhem, 2002, p. 336)

Uma identidade parecida entre vida e conceito pode ser encontrada também em certos textos hegelianos, sobretudo em sua obra *Fenomenologia do Espírito*. Nela, o filósofo alemão sustenta que “la vie est l'unité immédiate du concept à sa réalité, sans que ce concept s'y distingue” (Hegel *apud* Canguilhem, 2002, p. 345). E continua dizendo que, “s'il est vrai que concept et réalité coïncident immédiatement dans la vie, est possible au niveau de la science une connaissance de la vie par les concepts” (*idem, ibidem*, p. 346). Contudo, não é fundamentado na história da filosofia, mas nas descobertas da ciência que Canguilhem irá encontrar um fundamento definitivo para sua proposta.

De fato, fruto de uma mudança de foco em seus estudos dos fenômenos mais característicos da vida, a descoberta do DNA resolveu em seu favor algumas questões concernentes ao conhecimento da vida. Basicamente, sua descoberta confirmou a existência de um código que armazena as informações genéticas que as células transmitem. Em concordância com ela, a herança biológica é o resultado da transmissão de informação. Sobre isso, Canguilhem (2002 p. 363) ressalta: “Dire que l'hérédité biologique est une communication d'information, c'est en un certain sens, revenir à l'aristotélisme, si c'est admettre qu'il y a dans le vivant un *logos*, inscrit, conservé et transmis”.

Sobre isso, uma pergunta deve ser feita: mas é verdadeiramente para “retornar ao aristotelismo” (*revenir à l'aristotélisme*) ou para

corroborar com sua própria teoria que Canguilhem se refere às descobertas genéticas? De fato, entendida pelos termos de *logos* registrado, conservação e transmissão no vivente, a fórmula do DNA contribuiu para confirmar as ideias de Canguilhem quanto à natureza da vida e a sua relação intrínseca com seu conceito. Mas, independentemente dos interesses teóricos que possam existir, Canguilhem tinha em mente que as descobertas de tais conteúdos permitiriam considerar a biologia contemporânea como uma “filosofia da vida”: “*la biologie contemporaine, lue d’une certaine manière, est, en quelque façon, une philosophie de la vie*” (Canguilhem, 2002, p. 364). Nesse sentido, cabe, então, o questionamento: o que é o conhecimento da vida e do conceito de vida?

Para Canguilhem, a partir da descoberta do DNA, conhecer a vida consiste em decodificar uma mensagem. Para isto, é necessário “descobrir a chave” (*découvrir la clef*). Se a inteligência quiser conhecer a vida, ela deve se colocar a serviço do trabalho de decifração, consciente que o significado a ser revelado é prefigurado por sua intervenção. Isso se dá porque, de acordo com Canguilhem, a vida se realiza sempre sem a ajuda da inteligência humana para transmitir o significado; de modo que, ao contrário do que sustenta a filosofia da experiência e do sujeito – para qual o significado é uma questão de consciência humana –, a filosofia desenvolvida por Canguilhem afirma que é deixado à inteligência aceitar o significado gerado e transmitido pela vida.

Considerações finais

O que resta do sujeito quando a inteligência deve se resignar simplesmente a decifrar o código da vida? Obviamente, Canguilhem não ignora as questões concernentes ao sujeito que aparecem em sua teoria. Ao contrário, ele realiza um exame dessa questão na última parte de seu artigo, onde ele começa por assinalar que, diferentemente do animal – que é informado hereditariamente sobre o não recolhimento e transmissão de algumas informações, o homem é de certa maneira permanente insatisfeito com o conhe-

cimento obtido. Na sua visão, Canguilhem reitera que a insatisfação do homem provem do erro que ele comete a não se colocar no lugar adequado para obter certa informação que busca. Isso acontece sempre que, no lugar de aceitar a supremacia do conceito, o vivente pretende impor sua própria regra. Contudo, embora seja o resultado de um erro, a insatisfação cumpre uma função positiva, visto que ela promove “*une recherche inquiète de la plus grande quantité et de la plus grande variété d’information*”. Mas por esta busca inquieta ter a possibilidade de fazer aparecer um “saldo positivo” de informações, o homem deve abandonar sua ambição de ser sujeito, *i.e.*, sua pretensão de estabilizar rigorosamente as condições de conhecimento. “*C’est qu’être sujet de connaissance, si l’a priori est dans les choses, si le concept est dans la vie, c’est seulement être insatisfait du sens trouvé*” (Canguilhem, 2002, p. 364).

De acordo com Canguilhem, o sujeito só teria acesso ao conceito de forma passiva. Logo, a única condição que deve valer ao sujeito no que diz respeito ao conhecimento da vida e dos viventes é sua capacidade receptiva. De fato, a análise do estatuto de um sujeito que deseja se converter em fundamento do conhecimento, tal como o sujeito moderno, não é negligenciada por Canguilhem. Tal sujeito, não satisfazendo suas condições intrínsecas, irá ampliar seus argumentos teóricos até dar-lhes consistência e consequências ontológicas.

Referências

CANGUILHEM, Georges. *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. 7. ed. Paris: J. Vrin, 2002.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza R. C. Barrocas. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CANGUILHEM, Georges. *O conhecimento da vida*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, Michel. La vie: l'expérience et la science. *Revue de Métaphysique et de Morale*. v. 90, n. 1, jan.-mars 1985, p. 3-14.

GOLDHAMMER, Arthur. Georges Canguilhem. In: KRITZMAN, Lawrence. (Ed.). *The Columbia History of twentieth-century French thought*. New York: Columbia University Press, 2006.

RABINOW, Paul. A vital rationalism. In: DELAPORTE, François. (Ed.). *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. New York: Zone Books, 1994.

ROUDINESCO, Elizabeth. *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.

Artigo recebido em 20/03/2016, aprovado em 13/04/2016

**RESOLUÇÃO E APREENSÃO DE PRINCÍPIOS
EM TOMÁS DE AQUINO**

**[RESOLUTION AND APPREHENSION OF PRINCIPLES
IN AQUINAS]**

Matheus Pazos

Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas
Bolsista FAPESP

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 185-214

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O escopo do presente artigo consiste em investigar a função da resolução na apreensão de princípios em Tomás de Aquino. Para tanto, examino o sentido da resolução do ente efetuada por Tomás em *De veritate*, q. 1, a. 1. Com o intuito de elucidar esse extrato textual, tenho por objetivo explicitar como Tomás associa o emprego da resolução, entendida como método próprio da razão humana, com a apreensão intelectual do ente que, de acordo com Tomás, é o princípio geral sem o qual todo conhecimento humano encontrar-se-ia desprovido de fundamentação.

Palavras-chave: Resolução; Princípios; Metafísica; Tomás de Aquino.

Abstract: The aim of this paper is to investigate the function of resolution in the apprehension of principles in Aquinas. In order to do so, I examine the sense of resolution of being made by Aquinas in *De veritate*, q. 1, a. 1. To elucidate this part of Aquinas's text, I intend to show how Aquinas brings together the resolution as proper method of human reason and the intellectual apprehension of being. According to Aquinas, being is the general principle and it is impossible to ground the human knowledge without it.

Keywords: Resolution; Principles; Metaphysics; Thomas Aquinas.

É próprio à razão humana operar obedecendo certa ordem e por meio desta refletir acerca de sua operação. Dentre os atos que caracterizam a operação da razão humana¹, Tomás de Aquino sublinha o papel desempenhado pela resolução no conhecimento judicativo. No ato de julgar, a razão humana identifica, seja na estrutura geral do silogismo, seja na necessidade e evidência inerente a certas proposições, o ponto de partida sem o qual é impossível estabelecer um conhecimento necessário e verdadeiro.²

¹ De acordo com Tomás, as operações da razão humana são três, a saber: a apreensão dos indivisíveis, o ato de compor e dividir, isto é, o juízo e, por fim, o raciocínio: “Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro praedicamentorum. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro perihemeneias. Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti.” (*In Post. Anal.*, proem.). Sempre que for possível, as citações do texto tomásico serão feitas a partir da edição crítica da Comissão Leonina. As traduções, salvo indicação contrária, são de minha responsabilidade. As abreviações dos textos de Tomás utilizadas nas notas serão as seguintes: *Scriptum super Sententiis* = *In Sent.*; *Summa Theologiae* = ST; *Compedium Theologiae* = CT; *Quaestiones disputatae De veritate* = DV; *Expositio libri Posteriorum* = *In Post. Anal.*; *Sententia libri Metaphysicae* = *In Meth.*; *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* = *In de hebdom.*; *Super Boetium De Trinitate* = *Super De Trinitate*; *De ente et essentia* = EE; *De substantiis separatis* = DSS.

² Cf. *In Post. Anal.*, proem: “Pars autem logicae, quae primo deservit processui, pars iudicativa dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec analytica vocatur, idest resolutoria. Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber priorum analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber posteriorum analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo.”

Tomás denomina esse tipo específico de identificação da razão resolução dos primeiros princípios, uma vez que estes servem de pressuposto necessário para que a razão possa operar a partir do critério de certeza e, de fato, possa desenvolver ciência.³ Nesse contexto, a resolução encontra-se associada à explicação da ordem a partir da qual a razão humana apreende axiomas ou proposições necessárias e evidentes que têm por função fundamentar a cientificidade de determinada investigação.⁴

Somado a isso, Tomás se utiliza da resolução para explicitar como a razão humana adquire seu princípio mais geral e que serve de fundamento para os demais princípios. Com efeito, em *De veritate*, q. 1, a. 1, Tomás escreve:

Respondo dizendo que assim como nas demonstrações é preciso reduzir [*fieri reductionem*] a algum princípio evidente por si mesmo para o intelecto, da mesma maneira deve ser investigando o que é cada uma [das definições]. Caso contrário, procederíamos ao infinito em ambos e, desse modo, pereceria toda a ciência e o conhecimento das coisas. Aquilo que o intelecto por primeiro concebe como a mais evidente de todas, e na

³ Ciência entendida, nesse contexto, como o tipo de conhecimento necessário; com objeto próprio; demonstrativo, isto é, que parte de proposições verdadeiras para provar conclusões no interior de uma estrutura silogística e, ao término desse “processo”, adquire certeza daquilo que fora investigado. Sobre esses critérios do conhecimento científico, verificar *In Post. Anal.*, I, lect. 4, n. 7-11; *In Post. Anal.*, I, lect. 44, n. 3: “Sicut enim scientia importat certitudinem cognitionis per demonstrationem acquisitam, ita intellectus importat certitudinem cognitionis absque demonstratione”.

⁴ *In de hebd.*, lect. 1. “[...] Dicit ergo primo, quod ipse intendit primo proponere quaedam principia per se nota, quae vocat terminos et regulas. Terminos quidem, quia in huiusmodi principiis stat omnium demonstrationum resolutio; regulas autem, quia per eas dirigitur aliquis in cognitionem sequentium conclusionum. Ex huiusmodi autem principiis intendit concludere et facere nota omnia quae consequenter tractanda sunt, sicut fit in geometria, et in aliis demonstrativis scientiis, quae ideo dicuntur disciplinae, quia per eas discipulis aggregatur scientia ex demonstratione quam magister proponit”. Sobre as fontes diretas e indiretas da resolução enquanto método na obra tomásica, ver Sweeney (1994). Para um estudo da noção de análise em autores da Antiguidade tardia, consultar Chase (2015).

qual todas as concepções se resolvem [*resolvit*], é o ente, como diz Avicenna, no início de sua *Metaphysica* [I, 5]⁵.

Nesse contexto, Tomás associa a aquisição intelectual de princípios com certo procedimento que resulta na afirmação do ente como o mais geral dos princípios: “Aquilo que o intelecto por primeiro concebe como a mais evidente de todas, e na qual todas as concepções se resolvem [*resolvit*], é o ente”. A partir desse trecho, é possível identificar uma estratégia de Tomás ao se utilizar do verbo *resolvere* em conjunto com uma discussão do ente enquanto princípio geral? Numa primeira leitura, poderíamos responder que a estratégia de Tomás é trivial, na medida em que uma discussão sobre princípios exigiria, de antemão, que se postulasse um princípio geral desprovido de quaisquer tentativas de fundamentação [*oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota*]; para que não ocorresse uma regressão *ad infinitum*. Nessa medida, a utilização do verbo *resolvere*, somada ao recurso de menção ao texto aviceniano⁶, seria, tão somente, uma maneira de Tomás dar início à discussão sobre as noções gerais do ente, porém sem se preocupar com uma reflexão pormenorizada sobre *como* a razão humana justifica o postulado de primeiros princípios e *como* estes são resolvidos, isto é, se reduzem ao ente. Entretanto, a escolha do verbo *resolvere*, nesse contexto, denota, se bem entendida a utilização técnica que Tomás faz desse verbo, um método próprio à razão humana para adquirir conhecimento e, no que concerne ao postulado dos primeiros princípios, sinaliza como a razão humana determina aquilo que constitui o fundamento para o discurso

⁵ DV, q. 1, a. 1, resp.: “Respondeo. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae.”

⁶ Sobre a importância da menção a Avicenna nesse texto específico, ver Aertsen (2008).

metafísico.⁷ Assim, se Tomás de fato emprega esse verbo de modo técnico, faz-se necessário investigar o sentido do emprego do verbo *resolvere*, presente na citação mencionada de *De veritate*, q. 1, a. 1. Tendo isso em vista, pretendo examinar, no decorrer deste artigo, o sentido do emprego da resolução em conjunto com a discussão sobre a apreensão do princípio mais geral que, de acordo com Tomás, é o ente [*ens*]. Com isso, tenho por escopo explicitar como a discussão sobre o ente enquanto princípio geral e a aplicação da resolução são recursos utilizados por Tomás para garantir uma fundamentação do conhecimento humano, assim como para estabelecer que é próprio da investigação metafísica sobre as noções gerais, isto é, as propriedades transcendentais, estabelecer essa fundamentação. Para cumprir meu propósito, divido o artigo em duas seções, a saber: (i) a relação entre resolução e abstração e (ii) Filosofia primeira e a *via resolutionis*.

1. A relação entre resolução e abstração

No *Compendium theologiae*, I, cap. 62, resp., há uma interessante associação empreendida por Tomás entre as noções de resolução e abstração:

A resolução [*resolutio*] feita pelo intelecto é dupla. Uma de acordo com a abstração da forma da matéria, na qual se procede daquilo que é mais formal para o que é mais material, uma vez que o primeiro sujeito [*pri-*

⁷ Sobre isso, ver a discussão tomásica sobre a fundamentação do princípio de não-contradição a partir dos termos constituintes de ente e não-ente. Cf. Goris, 2011, p. 528. Ao contrário de Goris – e da minha perspectiva – Klima sustenta que uma discussão sobre a fundamentação dos princípios, em metafísica, deva ser pautada pela análise dos pressupostos semânticos que constituem a investigação sobre os princípios. Klima, no entanto, foge ao escopo da discussão propriamente tomásica quando diferencia o que ele denomina como “princípios semânticos” dos “princípios metafísicos”. Essa separação inexistente no texto tomásico, uma vez que a lógica ou o estabelecimento de regras da razão são constituídas em conjunto com a investigação metafísica sobre os princípios. Sobre esse ponto específico do qual divirjo desse intérprete, ver Klima (1996, p. 88-89).

mum subiectum] é que permanece por último, sendo a última forma removida [*removetur*] antes das demais. Outra de acordo com a abstração do universal do particular e, de certo modo, segue uma ordem contrária à anterior, porque primeiramente são removidas [*removetur*] as condições materiais individualizantes, resultando, assim, o que é comum [*commune*].⁸

O principal aspecto desse texto a ser considerado consiste na apresentação da resolução a partir de dois tipos de abstração. Por um lado, pode-se explicitar a resolução como uma “abstração da forma da matéria” e, por outro lado, a resolução é traduzida como uma “abstração do universal do particular”. Por que Tomás identifica, nesse contexto, a resolução [*resolutio*] com a operação de abstração [*secundum abstractionem*]? É possível reconhecer, nessa passagem, algo que pertence à dupla maneira de se abstrair. O intelecto humano estabelece um procedimento para operar abstrativamente e o faz a partir daquilo que será “removido” ou abstraído. O procedimento que concerne à abstração (i), qual seja, “abstração da forma da matéria”, visa adquirir determinado aspecto formal a partir da remoção do que é considerado como “o mais material”. Nesse contexto, não se trata do emprego dos termos “forma” e “matéria” como constituintes de uma determinada substância. O que se visa é a “forma” ou, mais precisamente, “que é mais formal” [*quod formalius est*] no sentido dos acidentes que inerem a determinada “matéria”, compreendida, nesse caso, como um sujeito no qual recaem tais acidentes.⁹ Assim, o “primeiro sujeito” anunciado

⁸ CT, I, c. 62, resp.: “Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est, ad id quod est materialius: nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet: nam prius removetur conditiones materiales individuantes, ut accipiatur quod commune est”.

⁹ Cf. *Super De Trinitate*, q. 5, a. 3, resp.: “Similiter autem cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio

na passagem é primeiro na medida em que corresponde à “matéria”, cujos acidentes, aspectos formais, nela são inerentes. Ao modo de proceder abstrativamente cabe, portanto, remover aquilo que é “primeiro” para apreender ou considerar determinados aspectos formais. Considera-se, nesse caso, o tipo de abstração matemática, uma vez que esse tipo de abstração visa investigar aspectos quantitativos inerentes a determinado sujeito. A matemática, de acordo com Tomás, trata de objetos sob o ponto de vista imaterial, mas que só existem instanciados em determinada matéria. Por isso, apesar de considerar aquilo que é mais formal, isto é, mais accidental, a matéria, ou seja, o sujeito no qual inerem os acidentes considerados, permanece [*nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet*]. No que concerne ao tipo de abstração (ii), qual seja, “abstração do universal do particular”, o procedimento consiste em remover os aspectos que individualizam, os quais Tomás denomina “condições materiais”, visando assim aquilo que “é comum”.¹⁰ Entretanto, Tomás afirma nesse mesmo texto

non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit. Sed intelligitur de forma accidentalī, quae est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrahi non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non praeintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore, nec etiam potest intelligi esse subiectum motus, quod non intelligitur quantum.”. Ver também Landim Filho (2008, p. 17-18/22-24).

¹⁰ “Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialē, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales. Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma; quia pars vel non potest abstrahi a toto per intellectum, si sit de partibus materiae, in quarum diffinitione ponitur totum, vel potest etiam sine toto esse, si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo vel littera sine syllaba vel elementum sine mixto.” (*Super De Trinitate*, q. 5, a. 3, resp.). Nota-se, nessa passagem, a apresentação dos dois modos de abstração sucintamente citados em CT, I, c. 62, resp. O que interessa ressaltar no confronto desses textos, além da classificação dos tipos de abstração, é a

que a abstração de tipo (ii) obedece a uma ordem, sob certo aspecto, contrária à abstração de tipo (i). Qual é a razão dessa diferenciação? A razão da diferenciação pode ser exposta a partir da distinção tomásica entre os dois tipos de abstração apresentados. O emprego do termo “ordem”, nesse contexto, visa distinguir o que se apreende, isto é, o resultado da abstração de tipo (i) e (ii). Trata-se, no caso da abstração (i), de uma operação intelectual que visa apenas um aspecto daquilo que se conhece, sem que, com isso, os demais aspectos sejam considerados. No caso da abstração (ii), por sua vez, trata-se de um conhecimento daquilo que é considerado enquanto natureza comum de algo que se conhece; o que fora abstraído ou retirado da consideração intelectual são os aspectos individuais que, de acordo com Tomás, são determinados pela materialidade contida em determinado ente composto. Além dessa distinção, pode-se afirmar que ambos os tipos de abstração são modos de conhecimento sobre algo¹¹. O que poderia, nessa

semelhança no procedimento geral adotado ou, dito de outra maneira, no critério adotado por Tomás para que o intelecto humano opere nos dois tipos de abstração. Com efeito, para Tomás, “non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae” [“não se encontram, pois, abstrações opostas a estas”], uma vez que o procedimento intelectual da abstração (i), necessariamente, obedece a uma ordem que abstrai, isto é, extrai os aspectos formais ou acidentais da matéria, conquanto o modo de abstração (ii), necessariamente, abstrai, isto é, extrai aspectos acidentais considerados como partes particulares para, disso, resultar ao intelecto o todo, isto é, um universal. Encontra-se, assim, o mesmo critério estabelecido por Tomás em CT, I, c. 62, resp., a despeito de, em *Super De Trinitate*, q. 5, a. 3, resp., Tomás não apresentar explicitamente, com o emprego do termo *resolutio*, o duplo modo de abstração. A discussão dos tipos de abstração ocupa um lugar considerável na literatura secundária, inclusive no Brasil. Por questão de escopo, na medida em que meu interesse consiste na relação entre a resolução e a abstração, remeto o leitor aos textos, amplamente documentados, de Landim Filho, os quais versam sobre os diversos aspectos da ‘teoria’ tomásica da abstração: cf. Landim Filho (2008, p. 14-26; 2004).

¹¹ Sobre isso, o seguinte texto canônico sobre a noção de abstração em Tomás é bastante instrutivo: “Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intel-

medida, caracterizá-los como “resolutivos” diz respeito a um procedimento geral do intelecto humano para adquirir conhecimento que não muda em nenhum dos tipos de abstração. Aquilo que se adquire ou aquilo que se visa intelectualmente corresponde, de acordo com Tomás, a operações intelectuais distintas¹², mas estas resultam de um procedimento geral da razão, isto é, da via de resolução [*via resolutionis*], que lhes é comum.

No que concerne à resolução, entendida como procedimento geral da razão, Tomás afirma em *Super De Trinitate*, q. 6, a. 1, resp.:

ligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. [...] Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata representantur.” (ST, I, q. 85, a. 1, ad. 1).

¹² Cf. *Super De Trinitate*, q. 5, a. 3, resp: “Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividensis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est.” A partir dessa passagem, surgiu uma longa discussão em torno da operação de “separação” e sua necessidade para a metafísica. Sobre isso, ver o artigo pioneiro de Geiger (1947), bem como Schmidt (1960). Por razões de escopo, não entrarei nesse debate que divide “tomistas existenciais” e “tomistas transcendentais”. Os “tomistas transcendentais” levam esse nome porque, inspirados pelo trabalho de Maréchal, visam confrontar a noética tomásica com a teoria do juízo kantiano. Assim, o termo “transcendental” que os caracteriza corresponde à leitura que eles empreendem da escolástica a partir de um viés kantiano e não à reflexão medieval sobre as noções gerais ou *transcendentia*. Para uma apresentação geral das diversas linhas interpretativas sobre a metafísica tomásica, ver Knasas (2003).

Com efeito, é próprio da razão [*rationis proprium*] estender-se a muitos para deles recolher um conhecimento simples. [...] Os intelectos [*intellectus*], porém, consideram, ao contrário, por primeiro a verdade una e simples e captam nela o conhecimento de toda a multidão, assim como Deus, inteligindo a sua essência, conhece tudo; [...] é patente que a consideração racional termina na intelectual de acordo com a via de resolução [*secundum viam resolutionis*], na medida em que a razão recolhe a verdade una e simples a partir de muitos; reciprocamente, a consideração intelectual é o princípio da racional de acordo com a via de composição ou de invenção, na medida em que o intelecto abarca a multidão em um. Portanto, a consideração que é o término de todo o raciocínio humano é por excelência consideração intelectual.¹³

Nota-se que Tomás emprega uma distinção, nessa passagem, entre aquilo que é próprio à razão [*ratio*] e aquilo que é próprio ao intelecto [*intellectus*]. É próprio à razão operar a partir da multiplicidade para se chegar à unidade e ao intelecto é próprio apreender a multiplicidade a partir do conhecimento intuitivo e simples da unidade. Tomás pretende distinguir, dentre os seres que conhecem, aqueles que procedem, necessariamente, com o uso da razão [*ratio*], daqueles seres que, necessariamente, devido à sua constituição natural, tão somente integem. Com efeito, é próprio ao ser humano, em sua constituição natural, raciocinar e, empregando esse modo de conhecimento, partir sempre da multiplicidade, seja no que se refere à diversidade inerente ao sensível, seja no que concerne à investigação no domínio inteligível. Em se tratando das

¹³ *Super De Trinitate*, q. 6, a. 1, resp. (trad. Nascimento, 1998): “Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere. [...] Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit. [...] Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio.”

entidades angelicais e da divindade, Tomás atribui a estas um grau de perfeição que diz respeito à constituição. As entidades angelicais são constituídas de forma e ser e, por serem incorpóreas, prescindem da mudança e do movimento para adquirir a perfeição de suas naturezas, assim como, em relação à divindade, sua simplicidade absoluta garante que ela possua, em si mesma, o conhecimento simples de tudo. A explicação do modo de conhecimento dessas entidades se baseia nessa condição natural, uma vez que não há necessidade da passagem de um conhecimento para outro na operação intelectual desses seres.¹⁴ De acordo com Tomás, a passagem de um conhecimento para outro [*procedit de uno in aliud*] expressa outro processo cognitivo, próprio dos seres dotados de intelecto, mas que também possuem a materialidade em sua constituição, qual seja: o ser humano. Com efeito, o ser humano possui uma debilidade em sua “luz intelectual”, ou seja, não é constituído ao modo das substâncias separadas pelo fato de possuir matéria em sua constituição a despeito de ser, também, intelecto. Dado esse aspecto que o torna inferior aos demais seres intelectuais, o ser humano, quando realiza uma operação intelectual, necessita daquilo que Tomás designa “por um certo discurso” [*per quendam discursum*].¹⁵ Assim, Tomás denomina intelecção a operação simultânea e imediata de conhecimento, sendo que essa simultaneidade no ato intelectual é própria às substâncias separadas. Em contraposição a esta, designa a operação que demanda assincronia, ou seja, passar, necessariamente, de um conhecimento a outro, raciocínio.¹⁶ Esta última operação é própria ao ser humano.

¹⁴ Cf. DV, q. 15, a. 1, resp.

¹⁵ Sobre isso, ver ST, I, q. 58, a. 3, resp.

¹⁶ Cf. ST, I, q. 85, a. 5, resp.: “Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non *statim* perfectionem suam habent, sed eam *successive* acquirunt. [...] Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari”.

A relação entre ambas as operações intelectuais denota como aquilo que é término [*terminus*] da razão, pela *via resolutionis*, isto é, apreender a unidade a partir da multiplicidade, é o princípio próprio das substâncias separadas, uma vez que nessas substâncias o procedimento é inverso: pela unidade, adquire-se o conhecimento da multiplicidade. Essa caracterização, aparentemente circular¹⁷, contribui para esclarecer como a *via resolutionis* é o método empregado para discussões a respeito dos primeiros princípios, sobretudo em se tratando da ciência geral que, segundo Tomás, fornece os princípios para as demais ciências.¹⁸

2. Filosofia primeira e a *via resolutionis*

A investigação metafísica, para Tomás, explicita apropriadamente como a razão humana se utiliza da resolução:

De fato, a razão, como foi dito anteriormente, procede, às vezes, de um ao outro de acordo com a coisa [*secundum rem*], como quando se trata de uma demonstração pelas causas ou efeitos extrínsecos [*causas vel effectus extrinsecos*]; por composição, quando se procede das causas para os efeitos, e como que por resolução, quando se procede dos efeitos para as causas, porque as causas são mais simples e persistem de modo mais imutável e uniforme do que os efeitos; logo, o termo último de resolução nessa via é quando se chega às causas supremas, simples por excelência, que são as substâncias separadas. Às vezes, porém, procede de um ao outro de acordo com a razão [*secundum rationem*], como quando se dá um procedimento de acordo com as causas intrínsecas [*causas intrinsecas*]; por composição, quando se procede das formas universais por excelência para o que é mais particular; por resolução, quando se procede ao inverso, porque o mais universal é mais simples; ora o universal por excelência é o que é comum a todos os entes, e, assim, o termo

¹⁷ Cf. DV, q. 22, a. 12, ad. 1: “Cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius.” Sobre isso, consultar Kielbasa (2013).

¹⁸ Cf. *Super De Trinitate*, q. 6, a. 1, resp.: “Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis”.

último de resolução nessa via é a consideração do ente e do que cabe ao ente enquanto tal.¹⁹

O procedimento da razão ao ir de um conhecimento a outro [*de uno in aliud*] pode ser reconhecido em dois registros de investigação, quais sejam, segundo a coisa [*secundum rem*] e segundo a razão [*secundum rationem*].²⁰ No que concerne ao primeiro, o procedimento necessariamente investiga algo extrínseco à razão, na medida em que esse registro das causas e efeitos que constituem uma explicação racional sobre a constituição, isto é, a origem da realidade. Não é trivial que essa investigação tenha por término as “causas supremas”, pois este é o procedimento metodológico por excelência quando Tomás discute, filosoficamente, a criação²¹: parte-se dos efeitos para a causa e, com isso, tem-se uma explicação sobre a realidade entendida a partir de uma pergunta funda-

¹⁹ Cf. *Super De Trinitate*, q. 6, a. 1, resp (trad. Nascimento, 1998, modificada): “Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi.”

²⁰ Para uma sucinta análise desses termos, ver Aertsen (1990, p. 9-11). A ênfase do artigo de Aertsen, contudo, não é oferecer um tratamento exaustivo da *via resolutionis* e da aquisição intelectual de princípios. Seu principal objetivo é criticar o artigo de Oeing-Hanhoff sobre método e metafísica no período medieval, sobretudo a partir da divergência existente entre esses intérpretes no que concerne às noções de resolução *secundum rem* e *secundum rationem*. Para o artigo deste último, ver Oeing-Hanhoff (1963).

²¹ Sobre isso, ver DSS, c. 9, resp.

mental, ordenada pela *via resolutionis*, sobre a causa primeira. No que concerne à investigação segundo a razão, aquilo que se examina é intrínseco à razão, isto é, trata-se de uma reflexão que não busca a causa ou origem, mas sim aquilo que se constitui como princípio numa investigação da razão em seu exercício próprio. Nessa medida, a resolução, segundo a razão, estabelece o que é mais comum [*communia*] e, por isso, mais simples a partir do qual a razão humana, apropriadamente, fundamenta o discurso sobre o “ente enquanto ente”, entendido como término do método resolutivo e, enquanto tal, o princípio geral sem o qual a metafísica não se constituiria enquanto ciência teórica geral.

O sentido empregado à investigação resolutiva segundo a razão em *Super De Trinitate*, q. 6, a. 1 pode ser encontrado, também, no prólogo ao *Comentário à Metafísica*. Tomás destaca que é apropriado designar a ciência teórica geral como metafísica, pois: “A metafísica considera o ente e aquilo que lhe segue. Porque aquilo que transcende ao físico se encontra na via de resolução [*via resolutionis*], como o que é mais comum após o menos comum”²². A investigação por aquilo que é mais comum após o menos comum denota, assim, a importância da *via resolutionis* para uma discussão que estabelece os princípios da metafísica. Por isso, Tomás, no início da discussão presente em *De veritate*, q. 1, a. 1, resp., emprega o verbo *resolvere* para tratar daquilo que é mais comum e sem o qual a investigação geral sobre o ente tornar-se-ia impossível: “Aquilo que o intelecto por primeiro concebe como a mais evidente de todas, e na qual todas as concepções se resolvem [*resolvit*], é o ente”²³. A resolução, portanto, encontra-se associada à discussão de Tomás sobre o que é mais comum, sobre o que é mais geral, sobre aquilo que constitui o limite de investigação próprio à razão humana e cumpre o papel de ordenar essa investigação.

²² *In Meth.*, proem.: “Metaphysica, in quantum considerat ens et ea, quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia.”

²³ Cf. DV, q. 1, a. 1, resp.

Com efeito, a metafísica, por ser a ciência que trata do ente enquanto ente, possui uma especificidade em relação às demais ciências. Ao comentar o texto dos *Segundos Analíticos*, Tomás sustenta, em *In. Post. Anal.*, I, c. 9, lect. 17, que é próprio à filosofia primeira considerar todos os princípios, na medida em que o ente é comum a todas as coisas e, por isso, pode ser designado como o princípio comum.²⁴ Essa passagem do *Comentário aos Segundos Analíticos* é extremamente interessante por mostrar explicitamente o distanciamento de Tomás ao texto aristotélico comentado. No trecho em questão, Aristóteles latino não sustenta que a filosofia primeira ou metafísica é a ciência de todos os princípios. Trata-se, na verdade, de uma consideração contrária à tese segundo a qual é possível postular a existência de uma ciência geral de todos os princípios. O sentido do texto consiste em mostrar a impossibilidade de uma demonstração que parta de princípios *per accidens*, isto é, princípios que não pertençam ao mesmo gênero daquilo que se procura demonstrar. Desse modo, o conhecimento demonstrativo de determinada ciência deve sempre partir de princípios que lhe sejam próprios [*per se*]; que pertençam ao mesmo gênero dessa ciência. Para ilustrar essa tese, Aristóteles latino diferencia aquilo que ele considera como (i) um tipo de conhecimento impróprio

²⁴ Cf. *In Post. Anal.*, I, c. 9, lect. 17: “Primo, inducit conclusionem dicens quod, si hoc verum est, scilicet quod demonstrationes in singulis scientiis non fiunt ex communibus principiis, et iterum quod principia scientiarum habent aliquid prius se, quod est commune; manifestum est quod non est uniuscuiusque scientiae demonstrare principia sua propria. Illa enim priora principia, per quae possent probari singularum scientiarum propria principia, sunt communia principia omnium, et illa scientia, quae considerat huiusmodi principia communia, est propria omnibus, idest ita se habet ad ea, quae sunt communia omnibus, sicut se habent aliae scientiae particulares ad ea, quae sunt propria. Sicut cum subiectum arithmeticae sit numerus, ideo arithmetica considerat ea, quae sunt propria numeri: similiter *prima philosophia, quae considerat omnia principia, habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia, tanquam propria sibi.*” (meu grifo).

que toma princípios comuns a várias ciências de modo injustificado e (ii) a utilização de princípios *per accidens* feita por determinadas ciências. Quanto ao primeiro, lança mão do exemplo da prova inadequada da quadratura e, no que concerne ao segundo, procura explicitar como determinadas ciências tomam os princípios de ciências superiores para demonstrar algo. Assim, por exemplo, a harmônica toma seus princípios da aritmética. Cabe àquela demonstrar o que [*quia*] sobre algo investigado e a esta cabe justificar a causa [*propter quid*] daquilo que se conhece. Disso, a afirmação de Aristóteles que há algo em comum entre esses princípios.²⁵ As ciências explicitamente mencionadas no texto de Aristóteles são: harmônica, aritmética, geometria e mecânica. Estas figuram como exemplos do tipo de relação que ocorre entre o que [*quia*] de determinada investigação científica com a utilização de princípios oriundos de outra ciência para garantir a explicação da causa [*propter quid*] dessa mesma investigação. A digressão em torno das ciências inferiores ou intermediárias é importante para comprovar aquilo que é nuclear no texto em questão: não é possível sustentar que cada ciência prove seus próprios princípios, uma vez que isso acarretaria atribuir à ciência de princípios mais gerais o conhecimento de tudo. A inviabilidade da transposição genérica garante, para Aristóteles, justificar a inexistência de uma ciência que domine ou regule as demais, embora as ciências inferiores figurem como exceção na relação entre ciências particulares e princípios próprios.²⁶

²⁵ Cf. *Analytica Posteriora*, I, 9 (trad. Tiago de Veneza): “Si uero non, set sicut armonica per arismetiam. Huiusmodi autem demonstrantur quidem similiter, set differunt: ipsum enim quia alterius quidem sciencie (subiectum enim genus alterum est), set propter quid superioris est, cuius per se passiones sunt. Quare ex hiis manifestum est quod non sit demonstrare unumquodque simpliciter, set secundum quod ex uniuscuiusque principiis est. Set horum principia habent commune”.

²⁶ Cf. *Analytica Posteriora*, I, 9 (trad. Tiago de Veneza): “Si autem hoc, manifestum est et quod non est uniuscuiusque propria principia demonstrare; erunt enim illa omnium principia, et sciencia illorum propria omnibus. Et namque

Tomás, no entanto, oferece outra interpretação do texto aristotélico e introduz, no conjunto das ciências mencionadas, a *philosophia prima*. Com efeito, Tomás assinala que a filosofia primeira possui proeminência em relação às demais ciências na medida em que investiga as causas primeiras e, por isso, possui o conhecimento mais apropriado dessas causas.²⁷ Aquilo que, para Aristó-

sciuit magis intelligens ex superioribus causis; ex prioribus enim sciuit, cum non ex causatis sciat causas. Quare si magis sciuit et maxime, et sciencia illa erit et magis et maxime. Set demonstratio non conuenit in aliud genus, set aut sicut dictum est geometrice in mechanicas uel machinatuias aut speculatiuas, et arismetice in armonicas.” É sintomático o juízo de Porchat (2001, p. 254, n. 243), em sua tese de doutorado que versa sobre os *Segundos Analíticos*, quando afirma haver um deslize exegético da “tradição” – na qual Tomás figura com destaque – ao sustentar uma ciência universal de todos os princípios e que essa maneira de ler Aristóteles “violenta” o sentido do texto. Sobre esse mesmo ponto, Berti opina de maneira semelhante; além de apresentar uma lista de autores que, ainda de acordo com esse intérprete, seriam “comentadores neoplatonizantes” do texto aristotélico: “Quem acreditou na possibilidade de tal ciência universal, identificável na metafísica, foram, na Antiguidade tardia e no Medievo, os comentadores neoplatonizantes de Aristóteles (Temístio, Filopono, Averróis, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egídio Romano) e, na Idade Moderna, Jacopo Zabarella, do qual derivou o ideal cartesiano de uma metafísica como raiz de uma árvore da qual se ramificam todas as outras ciências” (Berti, 1998, p. 9, n. 3). Como exegetas do texto grego de Aristóteles, nada mais justo do que buscar o sentido próprio contido na obra do Estagirita. Entretanto, aquilo que para eles se configura como deslize exegético ou influência exarcebada do platonismo, deve ser interpretado pelo leitor de textos medievais como a possibilidade de se verificar o desenvolvimento filosófico presente em autores desse período histórico. Ademais, ler Tomás como mero comentador da filosofia grega não parece ser o melhor caminho para extrair de seus textos aquilo que lhe é próprio; afinal, as reflexões filosóficas do período medieval não são mero adendo da filosofia produzida na Antiguidade, ainda que diversos problemas filosóficos desta derivem.

²⁷ Cf. *In Post. Anal.*, I, c. 9, lect. 17: “[...] ostendit praeeminentiam huiusmodi scientiae, quae considerat principia communia, scilicet primae philosophiae, ad alias. Semper enim oportet illud, per quod aliquid probatur, esse magis scitum vel notum. Qui enim scit aliquid ex superioribus causis, oportet quod sit magis intelligens illas causas, quia scivit ex prioribus simpliciter, cum non sciat ex causatis causas: quando enim aliquis scit ex causatis causas, tunc non

teles, era sinal da impossibilidade de uma ciência geral de princípios, torna-se, para Tomás, a justificativa de que a filosofia primeira possui a especificidade de ser uma ciência geral, ordenadora das demais. Este também é o sentido do início do já mencionado próêmio ao *Comentário à Metafísica*: se o critério de certeza é adquirido pelo conhecimento das causas, a ciência que melhor considerar as primeiras causas possui proeminência em relação às demais. Essa proeminência confere à metafísica, de acordo com Tomás, o estatuto de ciência ordenadora ou reguladora [*regulatrix*] das demais ciências.²⁸ Levando esses detalhes em consideração, o “desvio” ou o aparente complemento “desatento” do texto comentado é um sinal da distinção existente entre aquilo que podemos afirmar ser próprio do texto aristotélico e, por outro lado, daquilo que pode ser identificado como fruto da reflexão de Tomás ao interpretar, ao seu modo, as fontes filosóficas de que dispunha. Em se tratando desses detalhes, outro texto mostra-se bastante elucidativo, a saber: *In Metaph.*, I, lect. 2. Nesse texto, Tomás discute o sentido da noção de sabedoria associado à ciência mais apropriada para se investigar os primeiros princípios. Para tanto, Tomás comenta os diversos sentidos da sabedoria, dentre os quais a justificativa de que esse saber considera aquilo que é mais universal:

intelligit ex prioribus et ex magis notis simpliciter, sed ex magis notis et prioribus quoad nos. Cum autem principia inferioris scientiae probantur ex principis superioris, non proceditur ex causatis in causas, sed e converso. Unde oportet quod talis processus sit ex prioribus et ex magis notis simpliciter. Oportet ergo magis esse scitum quod est superioris scientiae, ex quo probatur id quod est inferioris, et maxime esse scitum id, quo omnia alia probantur, et ipsum non probatur ex alio priori. Et per consequens scientia superior erit magis scientia, quam inferior; et scientia suprema, scilicet philosophia prima, erit maxime scientia.”

²⁸ *In Meth.*, proem.: “Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix.”

Contra isso [que a sabedoria é uma ciência difícil por tratar de universais] parece constar no livro I da *Física*. Nesse livro, se afirma que os mais universais nos são mais evidentes primeiro. Aquilo que é, para nós, primeiro evidente, é mais fácil. Mas afirmam que os mais universais nos são evidentes pela simples apreensão, pois o que primeiro cai no intelecto é o ente, como diz Avicena, e no intelecto cai primeiro animal que homem. Assim como no ser da natureza se procede da potência ao ato, primeiro é animal que homem; também ocorre na geração do conhecimento [*scientia*]: primeiro se concebe no intelecto “animal” do que “homem”. Contudo, no que concerne à investigação das propriedades e causas naturais, primeiro são evidentes aquelas que são menos comuns, uma vez que das causas particulares, pertencentes a um mesmo gênero ou mesma espécie, chegamos às causas universais. Aquelas que são universais no efeito nos são posteriormente evidentes, a despeito de serem primeiro evidentes segundo a natureza, mesmo que os universais nos sejam de algum modo, pela predicação, mais evidentes do que os singulares, uma vez que o conhecimento do sentido, isto é, dos singulares, antecede nosso conhecimento intelectual, isto é, dos universais. Reforça esse fato, posto que não afirma de modo absoluto, mas apenas de modo relativo, que o mais universal é extremamente difícil. Aqueles seres que são inteiramente separados da matéria segundo o ser, como as substâncias imateriais, nos são mais difíceis para conhecer do que os universais: por isso, essa ciência, cuja denominação é sabedoria, apesar de ser primeira em dignidade, é, porém, a última em aprendizado.²⁹

²⁹ *In Meth.*, I, lect. 2, n. 11: “Sed contra hoc videtur esse quod habetur primo physicorum. Ibi enim dicitur quod magis universalia sunt nobis primo nota. Illa autem quae sunt primo nota, sunt magis facilia. Sed dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia; eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quae sunt universalia in causando, sunt posterius nota quo ad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quo ad nos nota quam minus universalis, licet non prius nota quam singularia; nam cognitio sensus qui est cognoscitivus singularium, in nobis praecedat cognitionem intellectivam quae est universalium. Facienda est etiam vis in hoc quod maxime universalis non

Nessa passagem, é possível identificar o procedimento da razão na ciência cuja investigação considera aquilo que, dentre todas as coisas, é primeiro e mais evidente. Para tanto, é preciso distinguir o que é mais fácil de ser apreendido e que obedece à investigação natural do conhecimento [*ad investigationem naturalium proprietatum et causarum*] do que é mais difícil e que sucede essa investigação. Se considerarmos o binômio fácil/difícil, aquilo que é mais fácil não deve ser associado, do ponto de vista natural, ao que é mais universal, pois a investigação necessariamente se inicia a partir da afecção do sensível e do que é singular ou menos comum. Para se adquirir o conhecimento do mais universal, é necessário seguir essa investigação natural, embora esta não seja o estágio próprio à consideração metafísica. Após essa investigação dita natural, a razão adquire o conhecimento daquilo que é mais universal e, por isso, identifica as causas universais como aquilo que é primeiro. Tomás designa essa identificação de “conhecimento intelectual” [*cognitionem intellectivam quae est universalium*]. No domínio do “conhecimento intelectual”, o ente é apreendido como primeiro, embora não seja mais entendido como no domínio da “investigação natural”. Trata-se do que é mais universal e, nesse sentido, mais difícil de se apreender, pois necessita de todos os passos antecedentes, isto é, do resultado [*terminus*] da “investigação natural”. Por isso, todo esse procedimento da razão, que parte do que é menos comum ou menos universal para o que é mais comum e mais universal, deve ser considerado difícil, bem como deve ser considerado último no processo de aprendizado. Assim, a “investigação natural” é primeira no aprendizado e última na dignidade, enquanto o “conhecimento intelectual” é último na aprendizado e primeiro na dignidade.

dicit simpliciter esse difficillima, sed fere. Illa enim quae sunt a materia penitus separata secundum esse, sicut substantiae immateriales, sunt magis difficilia nobis ad cognoscendum, quam etiam universalia: et ideo ista scientia, quae sapientia dicitur, quamvis sit prima in dignitate, est tamen ultima in addiscendo”.

Contudo, é legítimo inquirir se a maneira segundo a qual essa apreensão intelectual primeira é sustentada obedece a um método da razão.³⁰ Nesse ponto, percebe-se como Tomás emprega uma associação entre a apreensão do que é primeiro na ordem do conhecimento e o método de resolução, ampliando, portanto, uma reflexão sobre os critérios para postular primeiros princípios, assim como para justificar a capacidade intelectual humana de apreendê-los. Assim, quando Tomás, em *De veritate*, q. 1, a. 1, resp., utiliza-se do verbo *resolvere* como primeira apreensão intelectual numa ordem do conhecimento, assinala com esse emprego que há uma via ou método segundo o qual o intelecto apreende os princípios. Não se trata, portanto, de uma explicação a sugerir que os princípios são aquilo que, temporalmente, intuímos e que tal apreensão seria desprovida de qualquer ordem.³¹ Se considerássemos desse

³⁰ Cf. *In Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 3, sed contra: “[...] illud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse. Sed ens, ultimum est in resolutione intellectus: quia remotis omnibus aliis, ultimo remanet ens. Ergo est primum naturaliter”.

³¹ De acordo com Tavuzzi, é possível reconhecer duas ordens no que concerne à apreensão do ente: (i) ordem lógica e (ii) ordem psicológica. A ordem (i) expressa a relação entre *rationes*, isto é, conceitos, e a ordem (ii), por sua vez, designa a relação entre *intentiones*. A ordem (ii), como esse intérprete corretamente aponta, não deve ser entendida como a investigação natural e temporal do conhecimento humano, mas consiste na explicação da relação estabelecida no intelecto entre os atos do entendimento quando se trata da investigação do sensível. Sobre isso, ver Tavuzzi (1987, p. 556-560). Porém, é necessário fazer uma ressalva quanto à interpretação de Tavuzzi. Este sustenta que a expressão *ens est primum quod cadit in apprehensione* não deve ser lida como uma análise dos primeiros princípios, mas sim como um estágio, ainda precário, da ordem (ii). Em sentido contrário, penso que Tomás, ao sustentar uma primeira apreensão do ente, emprega o verbo *cadere* num sentido técnico e que esse uso é o mesmo do verbo *resolvere* presente em *De veritate*, q. 1, a. 1. Por isso, esse tipo de procedimento da razão diz respeito a um estágio da investigação metafísica. O caso da leitura de Tavuzzi expressa, como afirmarei adiante, a influência do *Comentário ao Ente e Essência* de Cajetano que levou alguns intérpretes do texto tomásico a lerem todos os empregos do verbo *cadere* como uma apreensão confusa e precária do ente ao se investigar o sensível.

modo, o sentido de “primeiro” seria temporal, mas, como se trata de um procedimento próprio da razão, o sentido de “primeiro” é distinto. Isso porque, de acordo com Tomás, aquilo que estabelecemos como primeiro conhecido é resolvido, isto é, analisado a partir de um procedimento da razão que se coloca a investigar qual é o fundamento do conhecimento e como, a partir de uma investigação ordenada, essa mesma razão acaba por estabelecer princípios.³² Trata-se de uma investigação sobre os princípios válidos para todo o conhecimento e o emprego da *via resolutionis*, nesse contexto, cumpre a função de assinalar por quais meios a razão humana postula esses princípios, pois aquilo que é primeiro apreendido como princípio é resultado [*terminus*] dessa investigação ordenada.

O *ens* apreendido como princípio geral não deve, entretanto, ser confundido com uma espécie de “pré-conhecimento” confuso e incerto do ente que se dá no conhecimento sensível dos particulares.³³ Se este fosse o caso, o término da investigação empreen-

³² Esse exercício intelectual que visa apreender princípios gerais, como bem escreveu Guerizoli, expressa o “término do esforço de análise de nosso dinamismo intelectual” (Guerizoli, 2015, p. 17).

³³ Diversos intérpretes sustentam essa tese quando pretendem oferecer uma exegese da expressão “*ens est primum quod cadit in apprehensione*”. Isto se deve, sobretudo, à interpretação de Cajetano da seguinte passagem do opúsculo *Ente e essência*: “*ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae*” (EE, proem.). No comentário de Cajetano a esse opúsculo, lemos o seguinte: “*Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali*” (Cajetano, *In De Ente*, q. 1, conclusio). À guisa de demonstração da influência dessa interpretação, reproduzo aqui um extrato da posição de Maritain: “Em primeiro lugar, os tomistas, e Cajetano particularmente, se perguntam qual é o primeiro objeto atingido pela inteligência humana, conseqüentemente um objeto que todo homem atinge no instante em que começa a pensar como ser racional, um objeto apresentado imediatamente ao espírito humano. Os tomistas respondem, com Cajetano: é o ser, envolvido ou incorporado na quiddidade sensível, o ser ‘implicado’ nas diversas naturezas que caem sob os nossos sentidos, *ens concretum quidditati sensibili* – é alguma coisa envolvida confusamente em tal natureza ou em tal outra, no cão, no cavalo, na pedra etc.,

dida pela razão, ao se valer da *via resolutionis* na apreensão dos princípios, restaria inútil, e o ente como primeiro princípio perderia sua principal característica, qual seja, a de ser fundamento para os demais princípios. Além disso, uma apreensão confusa da noção de ente faria com que este não possuísse os critérios de evidência (*per se nota*) e generalidade necessários para se constituir enquanto fundamento do conhecimento.³⁴ Deixaria, assim, de ser um prin-

alguma coisa ao mesmo tempo envolvida nisto e naquilo e diversificada por isto e por aquilo. [...] Entretanto, é preciso compreender bem que este não é o objeto da metafísica, senão uma criança, quando começa a perceber intelectualmente as coisas, já seria um metafísico, já que o objeto de que falamos é o objeto atingido primeiramente e antes de qualquer outro pela nossa inteligência” (Maritain, 2005, p. 28). É preciso, contudo, alertar que, apesar de constar, no *Ente e Essência*, expressão similar àquela encontrada em *De veritate*, q. 1, a. 1 e textos correlatos, esta destoa das demais, na medida em que Tomás afirma que o ente e a essência são aquilo que primeiro o intelecto concebe. Concordo com Wipfel (2000, p. 41, n. 56) quando este sustenta que se trata da especificidade do opúsculo que procura definir essas duas noções e que, no decorrer da obra tomásica, a referência à essência como primeiro princípio apreendido encontrar-se-á subsumida à noção de ente como primeiro princípio. Ademais, é útil recordar que a interpretação de Cajetano sobre a frase de Tomás visa distinguir os modos de conhecimento intelectual do ente em (i) sensível e (ii) metafísico, a partir das noções de abstração total e abstração formal (cf. *In De ente*, q. 1, conclusio). Dado a peculiaridade do opúsculo, mas sobretudo do comentário de Cajetano, é pouco prudente absolutizar todas as teses e temas tratados nesse texto de juventude de Tomás sem investigar o restante de sua obra. Se assim o fizermos, perceberemos, por exemplo, que a frase de Cajetano “ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali” para interpretar aquilo que primeiro o intelecto humano apreende, não é repetida quando este comenta passagens capitais onde Tomás explicitamente trata disso, como em ST, I, q. 5, a. 2, e ST, I-II, q. 94, a. 2, resp. Para os comentários de Cajetano a essas passagens, ver, respectivamente e segundo a paginação da edição da *Summa Theologiae* onde constam os comentários, p. 58-59/168-169. Para a interpretação de Cajetano sobre o que primeiro se apreende, ver Muñoz (2015).

³⁴ Cf. DV, q. 12, a. 1, resp: “Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat. Quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non fit resolutio

cípio. A razão humana, ao postular princípios, o faz não de modo intuitivo ou imediato (dado a própria limitação inerente à natureza humana)³⁵, na medida em que esses princípios constituem o início da investigação metafísica e, por isso, não devem ser confundidos com uma percepção confusa do ente advinda da percepção sensível. Trata-se de uma reflexão ordenada: o ente como transcendental ou primeiro princípio funda a possibilidade dos demais “passos” em vista de uma reflexão sobre o ente enquanto ente.

Considerações finais

Em suma, além da real necessidade do juízo e da operação de separação para um tratamento exaustivo sobre o ente, sujeito da

cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quae cognoscit secundum probabilitatem quamdam utpote ab aliis dicta: unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret geometriae conclusiones ex principiis deducere, habitum geometriae non haberet; sed quaecumque de conclusionibus geometriae sciret, apprehenderet quasi credens docenti, et sic indigeret ut de singulis instrueretur: *non enim posset ex quibusdam in alia pervenire firmiter, non facta resolutione in prima principia*” (meu grifo).

³⁵ Cf. ST, I, q. 58, a. 4, resp.: “Respondeo dicendum quod, sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quiddid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est. Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius, IV cap. de *Div. Nom.*; relinquitur quod Angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum, intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.”

metafísica, é preciso considerar o estágio anterior da discussão metafísica sobre o ente. Tendo isso em vista, o percurso percorrido ao longo desse artigo mostrou que o estágio inicial de investigação metafísica sobre o ente se dá na apreensão primeira do ente, expressa pela resolução do *ens* como primeiro princípio. Trata-se, nesse caso, de ressaltar o esforço de Tomás em buscar ampliar a investigação metafísica a partir da resolução do ente enquanto princípio geral efetuada em *De veritate*, q. 1, a. 1. Isto faz com que esse texto tenha outro significado na produção intelectual de Tomás: trata-se de uma investigação sobre os princípios gerais que explicita como a metafísica, enquanto ciência, começa a ganhar um novo contorno no interior do Ocidente latino. Discussões como a da resolução associada à apreensão de princípios atestam uma nova sistematização da metafísica: esta passará a ser considerada, cada vez mais, como *scientia transcendens*.³⁶

Referências

Fontes Primárias

ARISTOTELES LATINUS. *Analytica posteriora*. Translationes Iacobi, Anonymi sive “Ioannis”, Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka, edd. L. Minio-Paluello et B. G. Dod. t. IV 1-4. Bruges; Paris: Desclée De Brouwer, 1968.

CAJETANO. *Commentarium super Opusculum De ente et essentia Thomae Aquinatis*. Romae: Ex Pontificia Officina Typographica, 1907.

TOMÁS DE AQUINO. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, Vol. IV. Roma: Typographia Polyglotta, 1888.

³⁶ Para um estudo comparativo entre a metafísica como *scientia transcendens* em Duns Scotus, que cunhou esse termo, e a proposta tomásica, ver Aertsen (2010, p. 107-123).

TOMÁS DE AQUINO. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem CXIX*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Vol. V. Roma: Typographia Polyglotta, 1889.

TOMÁS DE AQUINO. *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Vol. VI. Roma: Typographia Polyglotta, 1891.

TOMÁS DE AQUINO. *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Vol. VII. Roma: Typographia Polyglotta, 1892.

TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. ed. P. Mandonnet, v. 1-2, Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*. M.-R. Cathala (ed.), R. M. Spiazzi (rev.). Turin: Marietti, 1950.

TOMÁS DE AQUINO. *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*. ed. H. F. Dondaine. Ed. Leon., Vol. XL, Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1969.

TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de Veritate*. ed. A. Dondaine. ed. Leon., Vol. XXII.1-3. Roma: Editori di san Tommaso, 1972-1976.

TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia* [ed. H.F. Dondaine]. ed. Leon., t.XLIII, Opuscula, Vol. IV. Roma: Editori di San Tommaso, 1976. p.369-381.

TOMÁS DE AQUINO. *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum, pars I: De fide* [ed. H. F. Dondaine]. ed. Leon., t. XLII, Opuscula, Vol.III. Roma: Editori di San Tommaso, 1979, p. 83-191.

TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Posteriorum* [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t. I*-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* [ed. L.-J. Bataillon et C. A. Grassi]. ed. Leon., t. L. Roma: Commissio Leonina; Paris: du Cerf, 1992. p.267-282.

TOMÁS DE AQUINO. *Super Boetium De Trinitate*. ed. P.-M. J. Gils. ed. Leon. t. L. Roma: Commissio Leonina; Paris: du Cerf, 1992. p. 75-171.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – questões 5 e 6*. Trad. e introd. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1998.

Fontes secundárias

AERTSEN, Jan. Method and Metaphysics: the *via resolutionis* in Thomas Aquinas. In: INTERNATIONAL CONGRESS OF MEDIEVAL PHILOSOPHY (S.I.E.P.M.), 8. *Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy: proceedings...*, Helsinki 24-29 August 1987, v. 3. Helsinki: Yliopistopaino, 1990. p. 3-12.

AERTSEN, Jan. Avicenna's doctrine of the primary notions and its impact on Medieval Philosophy. In: AKASOY, A.; RAVEN, W. (Ed.). *Islamic thought in the Middle Ages: studies in text, transmission and translation in honour of Hans Daiber*. Leiden; Boston: Brill, 2008. p. 21-42.

AERTSEN, Jan. Scotus's conception of transcendentality: tradition and innovation. *Archa Verbi*, Franciscan Institute Publications, n. 5, 2010, p. 107-123.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

CHASE, Michael. Quod est primum in compositione, est ultimum in resolutione. Notes on analysis and synthesis in Late Antiquity. *Anuario Filosófico*, v. 48, n. 1, 2015, p. 103-139.

GEIGER, Louis-Bertrand. Abstraction et séparation d'après S. Thomas: *In De Trinitate*, q. 5, a. 3. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 31, 1947, p. 3-40.

GORIS, Wouter. The Foundation of the principle of non-contradiction: some remarks on the Medieval transformation of Metaphysics. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, XXII, 2011, p. 527-557.

GUERIZOLI, Rodrigo. Duns Scotus, escotistas e o debate em torno à extensão predicativa *in quid* da noção de ente no século XIV. *Kriterion*, v. 56, n. 131, 2015, p. 7-23.

KIELBASA, Jan. What is First? Metaphysics as *Prima Philosophia* and *Ultima Scientia* in the works of Thomas Aquinas. *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, v. 41, n. 3, 2013, p. 635-648.

KLIMA, Gyula. The semantic principles underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being. *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 1996, p. 87-141.

KNASAS, John F. X. *Being and some Twentieth-Century thomists*. New York: Fordham University Press, 2003.

LANDIM FILHO, Raul. Abstração e juízo: observações sobre a noção de ente e de ser em Tomás de Aquino. In: ÉVORA, Fátima et al. (Org.). *Lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso, 2004. p. 189-208.

LANDIM FILHO, Raul. A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração. *Analytica (UFRJ)*, 12, 2008, p. 11-33.

MARITAIN, Jacques. *Sete lições sobre o ser e os primeiros princípios da razão especulativa*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MUÑOZ, Ceferino. Notas sobre el *primum cognitum* en Cayetano y su vínculo con la metafísica. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 32, n. 1, 2015, p. 127-142.

OEING-HANHOFF, L. Die Methode der Metaphysik im Mittelalter. In: WILPERT, Paul. (Ed.). *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Berlin: de Gruyter, 1963. p. 71-91.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.

SCHMIDT, Robert W. L'emploi de la séparation en métaphysique. *Revue Philosophique de Louvain*, tome 58, n. 59, 1960, p. 373-393.

SWENNEY, Eileen. Three notions of analysis (*Resolutio*) and the structure of reasoning in Aquinas. *The Thomist*, v. 58, n. 2, Apr. 1994, p. 197-243.

TAVUZZI, Michael. Aquinas on the preliminary grasp of being. *The Thomist*, v. 51, 1987, p. 555-574.

WIPPEL, John. Our discovery of the subject of Metaphysics. In: WIPPEL, John. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated Being*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000. p. 23-62.

Artigo recebido em 17/02/2016, aprovado em 28/03/2016

**AS RELAÇÕES CONVIVIAIS DOS GREGOS:
O ÉROS E O ERASTÉS DAS RELAÇÕES CÍVICAS
E AFETUOSAS**

**[LIVING TOGETHER AMONG THE GREEKS:
ÉROS AND ERASTÉS IN CIVIC LOVING RELATIONSHIPS]**

Miguel Spinelli

Professor na Universidade Federal de Santa Maria

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 215-260

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O objetivo deste artigo consiste em acercar-se de uma compreensão histórica a respeito de como os gregos conceberam as relações entre o *erastés* (em geral traduzido por amante) e o *eromévous* (por amado). O artigo se organiza sob quatro aspectos: (1) o da homossexualidade e da *erastía* (da afeição reservada ao *paidós*); (2) o da concepção do masculino e do feminino em conformidade com o estatuto cívico; (3) o das requisições do *eromévous* e do *erastés* no contexto das relações cívicas e conviviais; (4) o da primazia cívica do masculino sobre o feminino e a ideiação platônica de Sócrates como o protótipo de Eros: do deus que doma dentro do peito humano a inteligência e a sensatez da vontade.

Palavras-chave: *Éthos* cívico; *Erontía* convivial; *Érotas nómos*; *Eromévous* e *Erastés*.

Abstract: How to understand, from an historical point of view, the Greek conception of the relationship between the *erastés* (“the lover”) and the *eromévous* (“the beloved”). To answer this question, we will inquire four aspects. First, homosexuality and *erastía* (the kind of love aimed at the *paidós*). Second, the legal conception of manhood and womanhood. Third, constraints on the *eromévous* and the *erastés* in public and intimate contexts. Fourth, male privileges and the Platonic conception of Socrates as the prototype of Eros, the god in sensible control of its own intelligence and will.

Keywords: Civic *éthos*; *Erontía*; *Érotas nómos*; *Eromévous* and *Erastés*.

1. A homossexualidade e a *erastía*

1.1 – Suposta como o lugar da sensatez e da razoabilidade, a Filosofia entre os gregos, em particular a sócrático-platônica, não deixou de fora da confabulação teórica, concernente ao *éthos* cívico, a *erontía* convivial dos gregos, em particular aquela concebida dentro da legislatura cívica. A *erontía* (a relação amorosa convivial) veio a ser um tema recorrente em vários diálogos, tal como o *Cármides*, o *Fedro*, o *Banquete*, e, enfim, a *República* e as *Leis*. Quando, entretanto, dizemos *erontía*, em cujo termo vem implicado as relações afetivas e eróticas, ela de modo algum se restringe ao tema da *homossexualidade* atinente ao universo masculino das *póleis* gregas. Trata-se de uma questão bem mais ampla, e que não atinge, em sentido restrito e direto, a vida sexual propriamente dita, mas sim as relações humanas e cívicas, e, de um modo específico, as relações do *erastós* e do *erastés* concebidas desde o consuetudinário da cultura grega.

Em primeiro lugar, cabe logo considerar que o conceito *homossexual*, bem como o de *heterossexual*, remontam à segunda metade do século XIX, por obra do austríaco Karl Maria Kertbeny (1824-1882). Foi ele quem cunhou os termos, e o fez motivado pelo interesse de compreender o fenômeno humano, e, sobretudo, defender os direitos de quem se via naturalmente envolto nele. A motivação adveio do fato de um amigo ter recorrido ao suicídio após ter sido chantageado por sua condição, dita por Kertbeny, *homossexual*¹. Em segundo lugar, a respeito desse tema, não dá para igualmente desconsiderar que existiam, relativo ao perímetro da vida cívica dos gregos, bem mais mitos, vários produzidos pelos próprios gregos, e um extenso fomento de mal-entendidos que efetiva realidade.

Mesmo tendo sido a *homossexualidade*, entre os gregos, um fato, ela não existiu nem na profusão e nem nos termos que, em geral, se admite a respeito, a não ser em Creta ou em Esparta, na Lacede-

¹ Calame, 1996; Dover, 1978; Ullmann, 2005.

mônia de Licurgo, em que as relações homossexuais entre adultos era bem mais tolerada que em outras *póleis* (segundo consta nas *Leis* de Platão, VIII, 5, 836 b). Consta em Aristóteles, na *Política*, que “o regime de Esparta” imitava “o dos Cretenses na maior parte dos assuntos”, e explica: ocorre que “Licurgo [...] passou a maior parte do tempo em Creta...” (1271 a 22)². São, todavia, duas coisas a se distinguir: uma a relação *homossexual* propriamente dita, relação entre adultos, as explícitas, publicamente toleradas, e as implícitas (ocultas, disfarçadas), civicamente não toleradas; outra as relações estatutárias entre o *erastés* (o amante) e o *eromévous* (o amado). Quanto a este segundo caso, em sua origem, ela veio a ser estatutária em razão de ter sido instituída por lei – remonta a Licurgo – como forma de empenhar toda a coletividade cidadã masculina em favor da educação cívica dos efebos. O estatuto de Licurgo não se restringiu a Esparta, uma vez que se espraiou, sob diferentes práticas e interpretações, por toda a civilidade grega.

Consta que Licurgo, formulou uma legislatura, uma *politeía*, bem rigorosa para os espartanos. A educação ele a concebera, segundo relato de Plutarco, como “a obra mais importante e preciosa” de sua legislatura, e, em vista dela, “se ocupou, primeiro, em regular os matrimônios e os nascimentos” (*Vidas paralelas*, XXI, 14, 1-2). Licurgo, por exemplo, “não considerava os filhos propriedade dos pais, mas patrimônio da cidade, e, por sua prescrição, queria que os cidadãos não fossem filhos de qualquer um, mas dos melhores cidadãos” (XXI, 15, 14). Em vista disso desautorizou o progenitor a educar o próprio filho, a fim de evitar que o educasse a seu bel-prazer. Não quer dizer, entretanto (sempre segundo Plutarco), que Licurgo confiasse “os filhos dos espartanos aos cuidados de mercenários pedagogos (*paidagogoís*) comprados a preço de ouro”. Ele os recolhia, a fim de oferecer uma educação comum, em cujo

² Sobre os hábitos que regiam, em Creta, as relações entre o *érotas* e o *eromévous*, veja Estrabão (1867), *Geografia*, X, 4, 21. V. tb. Cartledge, 1981; Sergent, 1986. OBS.: Quando não citamos um tradutor, significa que a tradução recai sob nossa responsabilidade.

“recinto (*agélas*) partilhavam do mesmo alimento e da mesma educação”, e estudavam e brincavam (XXI, 16, 1 e 7).

Ora, foi em vista desse contexto, no qual primava a obrigação cidadã de zelar indistintamente pela educação cívica das crianças e dos adolescentes, sob elos de uma paternidade universal, que Licurgo concebeu, na expressão de Plutarco, a *érotas nómos*: uma relação que poderíamos chamar (traduzir) de a “lei do cuidado amoroso”. Tratava-se, pois, de uma lei segundo a qual haveria de fazer imperar entre os cidadãos espartanos o cuidado na relação com os filhos, que, por princípio, não pertenciam a ninguém, e sim a todos, e ao Estado (à *pólis*). As crianças, desde o início da escolaridade comum (como consta em Plutarco, *Vidas paralelas*, XXVII, 17, 1), eram submetidas aos cuidados de anciãos (*presbýteroi*) publicamente veneráveis por sua sabedoria e virtude. Do *paidós*, aos anciãos era, num só tempo, dada a obrigação de exercerem “a paternidade, a mestria e a governança (*patéres kai paidagogoi kai árchontes*)”.

Cabia, pois, aos anciãos regular também as relações instituídas pela *érotas nómos*, de modo que deveriam estar sempre presentes e atentos nos Ginásios, nas lutas, nos exercícios e nos jogos dos quais as crianças e os adolescentes participavam. Eram igualmente esses mesmos anciãos que determinavam, a partir dos doze anos, quais os jovens mais aptos, em termos de inteligência, coragem e vigor, à se submeter, sob idêntica vigilância, aos *amorosos* (*erastai*) com os quais se vinculavam, a fim de receber deles (dos *erastai*) os mesmos cuidados que recebiam dos *presbýteroi*. Nessa ocasião, o Estado determinava igualmente (sempre segundo Plutarco) que, dentre os homens tidos como “belos e bons – *kalôn kai agatôn*” (diríamos, “distintos e respeitáveis”), fosse escolhido um “vigilante da infância – *paidonómos*” (*Vidas paralelas*. Licurgo, XXVII, 17, 2). Era, por sua vez, o *paidonómos* (o vigilante da infância) que escolhia um, de entre os próprios adolescentes, como chefe dos demais. O requisito era ter treze anos e ser reconhecido, em meio aos demais, como o jovem mais sensato e o mais batalhador.

Era, então, sob amplos cuidados, que cabia ao *erastés* (ao cidadão amorosamente empenhado) exercitar perante o jovem toda a afeição possível que a um homem era dado dedicar a outro homem, e, mais, perante o jovem ao qual deveria dar exemplos de civilidade e de virtude cidadã. O *erastés* (o amante) da vida cívica era aquele que exercitava parâmetros de plenitude a exemplo do deus *Éros* (do Amor): daquele que, segundo Hesíodo, promove “a doma dentro do peito” da inteligência e da vontade (*Teogonia*, v. 116-122). Um fator importante, de início, a considerar *consiste* em que a *erastía* não se resume, em seus primórdios, a uma conotação negativa ou de licenciosidade. Quando, por exemplo, Platão, no *Banquete* (179 d) diz que Orfeu era um *amante* (*erastés*) da cítara, com isso não queria dizer que ele tivesse com a cítara um relacionamento *erótico* licencioso! A *erastía*, nos termos em que foi concebida e praticada entre os gregos, *em sua origem*, e a partir de Esparta (da Lacedemônia), se fundamentou sob um conceito de *éros* suposto como um *sentimento* nobre (de *amor*, de dedicação, de zelo, de cuidado) que busca o bem de quem se ama (no caso de Orfeu, o *bem*, em termos de excelência, da música dedilhada na cítara). O conceito de *posse* não se desassocia, evidentemente, da condição do *erastés*. Ele está presente, ao modo, por exemplo, do que consta em Heródoto, na *História* (III, 53, 4) a respeito da tirania: que ela “é um *posse* escorregadia, pois tem muitos amantes (*erastaí*)”. Quem se apossa da tirania, não se assenhora de um algo concreto, mas da insolência, e, sobretudo, da ilusão de se pôr acima da lei. No caso de Orfeu, ele não se atém a uma *posse* meramente física da cítara, e sim (em termos abstratos referidos à excelência) ao que ele pode, de humanamente extraordinário, fazer com a ela!

A *erastía* nasceu de um *Éros* sem Afrodite, ou seja, de um sentimento que move apenas o coração (*phrén*) e a mente (*nóesis*), e que, nesse mover, não vem implicado a busca por uma *posse* física de prazer, a não ser restrita ao âmbito dos regozijos da alma humana. Tratava-se, com efeito, de uma *erastía* cívica, moldada

dentro de parâmetros de escolaridade (*scholastikós*), de ensino (*didascalikós*) e de virtude (*areté*) cívica. Daí que a dita homossexualidade, por princípio (pensando nos primórdios), não se mesclava à *erastía*, do mesmo modo como não havia no cotidiano das relações afetivas da *pólis*, qualquer tipo de sobreposição, separação ou exclusão entre o que hoje denominamos de *homossexual* (*hómoios* = semelhante, igual, mesmo) ou de *heterossexual* (*héteros* = diferente, contrário, oposto). Foram, com efeito, vários fatores (como veremos), imerso ao contexto da cultura grega, e depois, na posteridade, que promoveram um descompasso entre a realidade e o imaginário, dentre os quais o primeiro, talvez o maior de todos, foi o da falta de instrução, mais exatamente a indisposição de se instruir a respeito da natureza humana tanto em sua realidade própria quanto em sua sucessão de alternâncias e de mudanças.

É certo que a natureza humana não é una e nem imóvel. Ela é um somatório, em cada um, de vários fatores objetivos (comum a todos) e subjetivos (específico de cada um). São, entretanto, a ignorância e a falta de honestidade, sobretudo de cada um perante a si próprio, os maiores empecilhos humanos, sob dois aspectos: o da busca do conhecimento de si, sem dissimulação e sem preconceito, e o da adoção para si, sem engano e sem traição, das circunstâncias dentro das quais cada um está em condições de se edificar sob parâmetros de excelência. O conhecimento de si pressupõe inevitavelmente conhecimento e acolhimento dos próprios limites e possibilidades. Não são, todavia, as nossas circunstâncias que nos tornam virtuosos, e sim a nossa boa disposição e vontade de ser virtuosos dentro de nossas próprias circunstâncias. O ditado, por exemplo, de que “só os fortes vencem ou vão em frente”, não pressupõe, evidentemente, um modelo de forte, antes, deixa pressuposto que “forte é aquele que é capaz de vencer em consonância com o conhecimento de si e do acolhimento de seus limites e de suas possibilidades”! É o conhecimento e o acolhimento de si que promovem o bom ânimo e a força dos vencedores!

Foi, sem dúvida, a carência de disposição e ânimo, ao que se acrescenta a referida ignorância e falta de honestidade humana, que vieram a ser, de todos, o maior inimigo da prosperidade mental do humano, e, em vista dela, do entendimento relativo às mudanças e aos anseios que cada um pode experimentar e presenciar dentro de si mesmo, e, enfim, se acolher e se aceitar. Outro fator ainda, isto relativo à intelecção do passado, diz respeito ao confronto com as obras clássicas, cuja dificuldade maior se insere no universo das interpretações canônicas, sempre dispostas a sobrepor ao texto os princípios da cultura prevalente, e, com eles, contornar a verdade recriando-lhes sentidos favoráveis à mentalidade hodierna da cultura. Mesclados às interpretações temos, além disso, os impedimentos da língua, cujas traduções, muitas vezes, antes de conceituar, *preconceituam*, de tal modo que a própria tradução acaba se revertendo, em muitos casos, numa verdadeira preconceituação³.

1.2. – De um modo geral, já entre os gregos, sob o olhar do *instituto* (do *éthos*) tradicional da *pólis*, o fenômeno das relações sexuais entre adultos *homoiós* era visto (em base, aqui, ao que relatou Xenofonte nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*) como uma prática *indigna*: tida como não condizente com os valores (*áxios*) requeridos quer do “homem livre”, do *eleútherón*, quer do homem bom, do *kalòs agathós* (I, II, 29-30). Não só bom, como sensato (*phrónimos*), ou seja, dotado (ao modo como consta no *Primeiro Alcibiades* de Platão, 125 a-b) da virtude cívica que comporta o qualificativo da bondade (do ser bom) e da sensatez. Bem ao contrário do que se imagina, não era a tolerância, e sim a homofobia que imperava entre os concidadãos da Grécia antiga a respeito da homossexualidade entre adultos. Daí ser ela, ao contrário do que se concebia sob os termos da *erastía*, uma prática preferencial-

³ A tradução clássica espanhola de José Ortiz y Sanz verteu o tradicional *hēthairekóta* por “nefas”, no sentido de algo sacrílego, ilícito, ilegítimo. Sanz igualmente “traduziu” *paidikós* por “nefas” (II, 7, 64), e assim, antes de propriamente traduzir, se ocupou em preconceituar! (Diógenes Laércio, 1887).

mente dissimulada e oculta. Eventuais relações homoafetivas eram mais toleradas entre os jovens antes da inscrição à cidadania, que entre os homens adultos, dos quais, se constatado publicamente, perdiam a confiança e o respeito cívico⁴. A própria tolerância também se dava muito mais entre os jovens que entre adultos, que, por sua vez, não deixavam de estar publicamente sujeitos ao consuetudinário e aos requisitos legais da cidadania. Daí também que é de se supor dois mundos diferenciados: o do alcance da lei (no qual se inclui os resguardos das tradições, e, conseqüentemente, os resguardos das aparências) e a prática fora do alcance, ao escuro, na penumbra da lei.

Cada *pólis*, entretanto, tinha o seu próprio regimento cívico (a sua *politeía*), de modo que não havia, entre elas, uma uniformidade legislativa quanto aos comportamentos cívicos. Em Atenas, Sólon, por volta de 594 a. C., baixou um decreto que retirava do *cidadão* o direito de ocupar a tribuna das Assembleias caso tivesse se amasiado ou se *prostituído* (*hethairékóta* – conforme expressão referida, no *Vidas e doutrinas*, por Diógenes Laércio) com outro homem (I, 2, 55). Essa lei, pelo que consta em Ésquines (que viveu entre os anos de 389-314 a. C.) fora retomada, e ampliada pelas novas legislaturas, de modo que estava em vigor na contemporaneidade de Platão. Ésquines haveria de ter por volta de uns 41 anos quando Platão veio a falecer em 348 a. C.

Estes foram, segundo Ésquines, os dizeres de Sólon:

Todo ateniense que se entregar (*hetairésgē*) aos prazeres de um outro, não poderá ser escolhido entre os novos arcontes; [...] nem ser nomeado sacerdote; [...] nem discursar para o povo, nem obter qualquer magistratura da cidade ou fora da cidade, quer por sorteio quer por eleição...”.
(*Contra Timarco*, 19-20)

O mesmo Ésquines registrou ainda que Sólon foi muito rigoroso contra os abusos dirigidos aos jovens adolescentes, nestes termos:

⁴ Sófocles, 1981, p. 404.

Sólon redigiu uma lei que permitia “acusar os corruptores da juventude, e, inclusive, levá-los à morte caso fossem reincidentes, e com isso eliminar o tráfego que promove o estímulo dos que estão propensos a praticar o mesmo erro...” (*Contra Timarco*, 184).

Tendo em vista a lei, ou seja, que o legislador teve a necessidade de regradar a vida sexual do cidadão, é de se supor, evidentemente, que a prática era real, existia de fato, e que não era assim tão bem tolerada como, por vezes, se costuma imaginar. Também é plausível inferir – ao menos após a existência coercitiva da lei – que não mais se tratava de um hábito ou de um comportamento público corriqueiro, e que, evidentemente, não era bem visto ou tranquilamente aceito no cotidiano relacional da *pólis*. E uma vez que existia a lei, bem facilmente os inimigos políticos estavam entre si muito atentos à qualquer *visível* deslize nesse sentido! Como de fato estavam, basta ler o discurso de Ésquines *Contra Timarco*. Diante de tudo isso resta supor também o grande resguardo que imperava entre os cidadãos, que, ademais, além do olhar cívico, tinha constantemente presente o olhar de seu clã e de sua fratria, e, ainda, de um modo mais próximo e incisivo, o do recinto familiar.

A intolerância *regimental* a respeito da homossexualidade propriamente dita – concebida como prostituição (*hethairekóta*) masculina dentro do universo adulto e da cidadania –, foi um fato comum e extenso entre os gregos. O que, em primeiro lugar, em abundância se tolerava (isto quanto ao efetivo exercício público da sexualidade), e sem maiores preconceitos, era um ambiente explícito, em vários níveis, de prostituição feminina: (a) da mulher sem arrimo, em cujo “grupo” se enquadram as escravas alforriadas pelos patrões (que queriam se ver livres delas), as mulheres pobres *repudiadas* por seus maridos e as estrangeiras em busca de subsistência; (b) das profissionais, a começar pelas ilustres cortesãs (das *hetaíras*), muito bem toleradas, e, inclusive, até mesmo muito louvadas, e procuradas, a fim de atender as necessidades e exigências reivindicadas pelo *status* da riqueza e da manutenção do cotidiano

glamouroso da nobreza ateniense. As duas mais afamadas cortesãs do mundo grego foram Aspásia, que veio a ser a mulher de Péricles, e Laís, a amante do filósofo Aristipo, e que mereceu um honrado túmulo na entrada da cidade de Corinto.

As casas das cortesãs, em geral, era uma associação de mulheres, que traziam para si outras mulheres, em particular aquelas que, uma vez sem arrimo, repudiadas pelos *kýrios*, detinham requisitos necessários em favor do *glamour* e dos interesses masculinos: elegância e garbo, e, ademais, instrução e habilidade na recitação do aedos, que, sobretudo, consistia em saber tocar a lira, a cítara, o aulos e a flauta. Eram essas mulheres que garantiam um ambiente intelectivamente requintado e ilustre aos banquetes dos nobres cidadãos, que, em suas casas, ou seja, em recinto familiar, se reuniam para bebericar e discutir os destinos da *pólis*. As casas, ainda, enquanto associação de mulheres, congregavam a cortesã em vários níveis: a jovem, a adulta e a idosa, que, entre si, intercambiavam proteção e resguardo.

As cortesãs eram tão importantes e tão solicitadas no *status* da vida cívica, a ponto de Aristóteles, na *Constituição de Atenas*, destacá-las como motivo de vigilância por parte dos fiscais da *pólis* (*astynómoi* = os policiais da rua, os vigilantes das leis no recinto da cidade): “Eles fiscalizam (escreveu) as tocadoras de flauta, de lira e de cítara”, a fim de que não fossem remuneradas “em mais de duas dracmas” (L, 2). Se mais de um cidadão quisesse dispor da mesma tocadora, os fiscais faziam um sorteio, e cabia ao sorteado pagar a remuneração estabelecida. Eram, enfim, as casas das cortesãs (nas quais se associava a música, o jogo e a bebericação) que se constituíam no maior atrativo da aristocracia ateniense, e, sobretudo, no centro de diversões da juventude burguesa. Sócrates, inclusive, reclama, a título de degradação, que os filhos da riqueza passavam “a vida nas casas de jogo, em companhia das tocadoras de flauta” (*Discurso aeropagítico*, 48).

Em tudo, na cidade, a ambiência vivencial da *pólis* era bem regrada e fiscalizada! A lei, entretanto (valendo-nos aqui de ex-

pressões registradas por Platão, nas *Leis*, VII, 793 a), tinha duas faces: as escritas, que se constituíam na própria *politeía* (no regime constitucional e instituidor da pólis), e as não escritas (*ágrapha nómina*), as ancestrais (*patríous nómous*), reconhecidas como a salvaguarda das leis escritas. No *Banquete*, há um trecho, proferido por Pausânias, mediante o qual Platão expressa bem o teor da força consuetudinária da lei não escrita:

[...] há homens bons (*agathoi*), que, livremente, dão por si e para si mesmos esta lei, e deveríamos obrigar os amantes populares (*pandémous erastás*) a fazer o mesmo, tal como obrigamos, na medida do possível, as mulheres de condição livre a se manter resguardadas na vida amorosa. (*Banquete*, 181 e)

Logo de saída, uma observação: em vista do que está dito – *obrigamos, na medida do possível, as mulheres livres* – é de se imaginar como deveria ser, no cotidiano do trânsito da pólis, a vida das mulheres não livres! De qualquer modo, e no que concerne à vida das mulheres e das filhas dos cidadãos, elas tinham seu trânsito bem resguardado, e esse *resguardo* se acrescia em dependência da trupe de escravos que cada uma estava em condições de fazer-se acompanhar! O consuetudinário, e o próprio *status* de mulher e de filha do cidadão (em torno das quais existia, evidentemente, uma família e uma fratria), garantiam cerco e regramento cívico, mesmo que tácito, a um eventual trânsito fora de casa. Dentro do recinto da casa (da *oikía*), na qual a mulher vivia rodeada de escravos e de escravas, em que à condição de esposa acrescia a de mãe, ela vinha a ser a soberana. Aristóteles, na *Política*, sentenciou, sem especificar se homem ou mulher, que “todo o recinto familiar (*oikía*) está sob o domínio da autoridade mais ancestral” (1252 b 20-21). A mulher grega, entretanto, em mais alto grau a mãe-avó, era o forte dentro da família, porém, uma grande fragilidade decrescente, desde avó à neta, fora dela.

Aqui está a questão: no que dizia respeito às relações amorosas das mulheres (não, evidentemente, das mulheres em geral, e sim

das livres – *tôn eleuthéron gynaikôn*), havia, no interior da *pólis*, não a rigor uma lei escrita, mas um *constrangimento* consuetudinário. Não havia, e, aliás, nem precisava, visto que os ditames da *cultura*, sob o olhar tanto do universo masculino quanto da própria reclusão, constrangiam tanto as *esposas* quanto as filhas dos cidadãos. A própria reclusão se encarregava de constranger, por uma razão bem simples: porque há sempre uma espécie de acordo tácito entre os que se veem acuados por uma submissão da qual não conseguem, por constrangimento externo, ou não podem, por constrangimento interno ou por falta de espírito livre, se libertar. Eram, todavia, dois olhares distintos: o dirigido ao feminino e o ao masculino, sobre o qual não havia o mesmo *constrangimento*. Quer dizer: o olhar vigilante do *instituto* (do *éthos*) tradicional que constrangia as mulheres passava ao longe dos homens. Isso caso os homens – este ou aquele – em si não expressasse o feminino que dava foco ao olhar masculino! Qualquer expressão de *feminilidade* na aparência da masculinidade era pronta e impiedosamente focalizada.

2. A masculinidade e a feminilidade do estatuto cívico

Temos, pois, dois universos bem definidos no interior da vida grega: o feminino (referido às mulheres livres, das quais se requeria doçura, fragilidade, recato e circunspeção) e o masculino (símbolo do vigor, da coragem, da força e da ousadia que honravam o *status* cívico e a glória olímpica e militar do homem e da *areté* grega). Ilustra, aqui, a seguinte fala posta por Xenofonte na boca de Sócrates (que, aliás, não é exatamente o mesmo Sócrates da ideia platônica):

[...] certa roupa fica bem numa mulher e outra num homem, do mesmo modo há perfumes que convêm ao homem e outros à mulher. Nenhum homem, por exemplo, se iria perfumar por causa de outro homem; e às

mulheres, sobretudo as recém-casadas [...], que falta lhes faz o perfume? Cheiram a elas mesmas! (*Banquete*, II, 4)⁵

Ser feminino correspondia, de certo modo, a ser regrado, contido, mas não destituído de algum luxo, e, sobretudo, de elegância no vestir e no portar-se. Não era, todavia, comum às mulheres “ilustres” gregas o excesso, a fim de não virem, na vida cívica, a ser confundidas, sobretudo, a mãe de família com a cortesã. O ser feminino (*théleia*) e o ser mulher (*gýné*) tinha um foco bem definido, pontual, e era inconcebível fora do plano das mulheres (*gýnaios*). O *gýnnis*, o homem efeminado, se punha num foco completamente estranho ao olhar cotidiano do homem e/ou da masculinidade grega. *Estranho*, porque o mesmo olhar que constrangia as mulheres – já pelo fato de simplesmente serem *mulheres* –, ganhava foco e atenção caso um homem, espontaneamente ou não, aparentasse a *feminilidade* que atraía o olhar masculino.

O olhar para o *feminino* implicava *conceituação*, ou melhor, *preconceituação*, uma vez que, diante de uma mulher – independentemente do *status* dela, se rica ou se pobre, se de família ou não, se madura ou jovem, no que implicavam outros preconceitos – o que se via era bem mais que qualidades ou atributos do *ser* e do *aparecer* humano. O que se viam eram qualidades de outra ordem, meramente *culturais*, quanto ao ser e ao aparecer suposto como *feminino*. Este *ser* e *aparecer* comportavam um conjunto de caracteres, de formas, de traços, de atitudes e de cuidados. Daí que o masculino espontaneamente acrescido de qualquer uma dessas formas ou traços, por exemplo, de brandura ou doçura quanto ao caráter, ou então do gosto de usar vestimentas muito coloridas, perfumes extravagantes, bijuterias, pinturas, etc., tudo isso tornava nele visível o culturalmente feminino, e implicava em (segundo expressão de Sócrates) “corromper sua natureza”, ou seja, “desqualificar” em si mesmo o suposto como masculino (*Panegírico*, IV,

⁵ Na tradução de Ana Elias Pinheiro.

151). A virtude da brandura, na qual se incluía (e ainda se inclui) o caráter do afável, do terno, do carinhoso, era pressuposta como feminina, e, conseqüentemente, como uma desqualificação do masculino.

Plutarco, no *Quaestiones conviviales (Symposiaká)* registrou como costume entre os gregos (e também latinos) castrar os animais a fim de tornar-lhes a carne “macia e afeminada”. Eles também faziam o mesmo com o vinho: filtravam-no para torná-lo “suave e afeminado” (*Moralia*, VI, 692 c-d); *afeminados*, por sua vez, eram os que faziam questão desse tipo de refinamento. Ser *másculo* – do ponto de vista da cultura popular – correspondia a ser rude, áspero, agreste, tosco, desprovido de delicadeza, até mesmo de “inteligência”, mas não de uma “inteligência” instituída como modo masculino de ser e de pensar. Dá-se que ser masculino ou ser feminino não significava fazer uso de uma *inteligência* (da faculdade de pensar), e sim de um modo preconcebido de pensar, ao modo, por exemplo, como, perante Zeus (do qual, aliás, roubou justamente o fogo da inteligência), exclamou Prometeu: “Não pense – assegurou ele – que eu vá afeminar meu modo de pensar (*thelýnous*) por temor ao decreto de Zeus, ou que eu vá suplicar [...], feito uma mulher, para que ele me liberte destas correntes” (*Prometeu acorrentado*, v. 1003-1005).

Até Dionísio, o deus das festividades, teve questionada, em versos de Eurípides, a sua masculinidade pela sua aparência: “vou lhe cortar esses efeminados (*habrón*) cabelos encaracolados. Não! Meus cabelos são sagrados, deixei-os crescer em honra ao deus!” (*Bacantes*, v. 493-494). Quem, entre os gregos, sofreu muito com a sua aparência tida como *afeminada* foi Demóstenes, o maior dos oradores gregos, comparável a Cícero (ou vice-versa). O outro grande orador grego, contemporâneo e rival de Demóstenes (384-322 a. C.), foi Ésquines (389-314 a. C.). Demóstenes foi o grande defensor de Atenas contra as investidas de Felipe da Macedônia, o pai de Alexandre. Ésquines também se contrapôs à política expansionista de Filipe, mas, em algum momento, passou a defender

uma política de concessões em favor de Filipe. Aí começou o desentendimento dele com Demóstenes, que resultou em ataques recíprocos.

O discurso de Demóstenes, *Sobre a coroa*⁶, contém elementos da desavença entre ambos. Nele, Demóstenes reclama das muitas injúrias, calúnias e difamações proferidas por Ésquines, e uma delas tem a ver com o apelido maldoso de *báttalos* (*Contra Timarco*, 164) que se transformou num apodo de Demóstenes. Ésquines jogou com a ambiguidade do dublo sentido que o termo comportava: a) ao dizer que Demóstenes era um *báttalos*, o acusava de afeminado e de devassidão, e isso, evidentemente, foi o que mais magoou Demóstenes; b) por *báttalhos*, Ésquines – visto que ele próprio era um orador que rivalizava fama e prestígio político – colocava Demóstenes, como orador, na condição de um *batto-logías*, ou seja, de um produtor (proferidor) de tagarelices vãs, de discursos supérfluos.

O apelido de *báttalos*, entre os gregos, era corriqueiro, em referência, sobretudo, aos atores do teatro, aos proclamadores do aedos e também dos oradores que se esmeravam no traje e na cosmética das aparências. No caso de Demóstenes, além do esmero no vestir-se, o apelido lhe adveio de sua constituição frágil: foi acuado por umas quantas enfermidades na infância e na adolescência que lhe proporcionaram uma aparência vulnerável e delicada. Também Lacedes, o rei de Argos, sofreu má fama devido a sua aparência, ao modo como relata Plutarco em seu breve ensaio *Como tirar proveito dos inimigos*:

[...] “o seu modo delicado de pentear os cabelos e o jeito de andar fez correr a fama de que [...] ele era um afeminado”; também “Pompeu, que estava longe de ser afeminado e libertino, assim foi considerado pelo seu hábito de coçar a cabeça com apenas um dedo” (VI, 89 e).

⁶ Sobre as desavenças políticas entre Demóstenes e Ésquines, veja Priscilla Gontijo Leite (2014).

Daquele que era tido como afeminado a mentalidade da cultura grega chegava ao máximo de não se esperar *virtude*, ou seja, grandes feitos, visto que o seu *valor* se restringia exatamente em ser afeminado:

Admiro (relata Heródoto) o que dizem a respeito da empreitada levada a bom termo por Telines. Espanta-me, porque não cabe a qualquer um executar semelhante façanha, a não ser aos que tenham uma alma valiosa, e que sejam homens fortes e corajosos, o que não caberia em Telines, na medida em que os habitantes da Sicília afirmam ser ele um homem naturalmente afeminado e molengas. (*História*, VII, 153, 4)⁷

O preconceito que recaía sobre o *ser* feminino incidia sobre o masculino à medida que o homem aparentava qualidades que preconceituavam a natureza do ser mulher. A deusa Atena, enquanto ícone, sintetiza bem o ser mulher na vida grega. Ela era, sim, a deusa da sabedoria e da guerra, porém, por nascimento *não foi* gerada por uma mãe, por uma mulher, mas por um “homem”: ela nasceu, foi gerada, da cabeça de Zeus! É de um preconceito extraordinariamente eloquente este pressuposto de que a deusa da sabedoria nasceu da cabeça de um homem!

De Afrodite (a Vênus dos latinos), a deusa do amor, o mito (em relato, aqui, de Platão) dizia o mesmo: que ela não nasceu “do consórcio entre o macho e a fêmea”, que a sua geração, entretanto, “não teve a participação da fêmea, só do macho” (*Banquete*, 181 c). Nem Atena e nem Vênus, portanto, tiveram mãe! Daí que a mulher que elas figuram, comportava o ícone apenas ou do amor de mãe ou de uma sabedoria que portava consigo (sobretudo, por força de sua responsabilidade na educação dos filhos) a representação, o zelo e a tramitação no interior da família dos usos e dos costumes consuetudinários. Do fato de Vênus não ter tido mãe, ela conhece apenas o amor masculino, ou seja, só entre os homens

⁷ “Homem naturalmente afeminado e molengas” foi traduzido de *pephyrénai thelydríes te kai malakóteros anèr*.

ela promove as impulsões do amor. Do fato de a sabedoria de Atena se restringir ao consuetudinário, ela é, bem por isso, a representação do caráter guerreiro em razão de continuamente tornar vitorioso o saber tradicional; e tem mais: ela é igualmente a representação do ânimo feminino guerreiro dado que ela simboliza a mulher grega sempre “disponível” a sofrer as consequências familiares e existenciais do cotidiano da guerra. Era, em geral, a mãe que recebia e enterrava, e, antes, se ocupava, feito uma Penélope, em tecer a mortalha ou de seu marido ou de seus filhos! A mulher grega – isso é necessário ser reconhecido – era (e, em geral, é) visualizada como frágil, mas, no mundo grego, era o que de fato havia de mais resistente, forte e nobre! Na mulher grega, efetivamente, encontra-se a estampa humana mais qualificada da *areté*!

O certo é que não havia espaço entre os gregos quanto à tolerância do feminino no masculino: nem natural, por recursos da gênese, e nem acidentalmente, por gostos, em termos de usos e costumes, eventuais. Aliás, o travestir-se de *feminino*, entre os gregos, como forma de atrair o masculino, não se constituía em hábito corriqueiro da cultura⁸, e sim acidental, ou seja, derivado do gosto de alguém em perfumar-se, em usar vestimentas coloridas, cabelos longos bem ataviados, sandálias bem trançadas, etc. Trata-se de usos e costumes reconhecidos, primordialmente, como atributos do feminino, de modo que aqueles que *faziam uso* de tais hábitos eram chamados maldosamente de *gymnaikéios*. Dizia-se também *afeminado* aquele que se vestia com algum esmero e com preocupada elegância. Xenofonte, quanto ao modo despojado de Sócrates se vestir, diz, por exemplo, que ele “não era nem afemi-

⁸ Plutarco nas *Vidas paralelas*, sobre Teseu, diz que em uma das festas das Oscoforias, concebidas por ele, na falta de mulheres, se valeu de adolescentes travestidos na voz, nos gestos, no andar “a ponto de em nada parecerem diferentes das mulheres, e os juntou ao grupo das jovens, e a todos passou desapercibido”. Se “passaram desapercibidos” infere-se então que se tratou de mera figuração, ornamentação feminina na ambiência da festa (Plutarco, *Vidas paralelas: Teseu*, 23, 2-3).

nado (*tryptikós*) nem vaidoso (*alazonikós*) no trajar ou no calçar, e, tampouco, em todo o seu modo de viver” (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, II, 5).

Além de no trajar-se, comumente também incorria de ser chamado de *gynaikías* (de *homem afeminado*) aquele que, como já dito, apresentava traços naturais ou acidentais (fruto de educação e postura) concedidos a uma mulher: a amabilidade, a doçura, a afetuosidade, etc. Daí que o chamar de *afeminado*, quer sob o termo *gymnaikéios*, ou de tantos outros, como de *báttalos*, ou de *habrós*, ou de *malakós*, ou de *tryptikós* qualificava o comportamento e não propriamente a sexualidade. Tais qualificativos tinham também, na maioria das vezes, o objetivo de *desonrar* o caráter e a reputação de um desafeto, humilhando-o perante amigos ou publicamente. Por exemplo, quando Platão, na *República* (V, 469 d-e), denomina de *gynaikéias* (donzelas, maricas) os soldados que, por ganância, despojam os cadáveres de suas armas e de seus pertences, quer *apenas* desqualificar, a título de uma reprovação, a atitude ou comportamento dos soldados.

Há também em Aristóteles um relato, na *Constituição de Atenas*, que testemunha o quanto o conceito de “afeminado (*malakós* = brando, mole, doce)” aplicado a um homem era culturalmente ofensivo, e fazia o efeito de uma difamação: Relata Aristóteles que “Tessálio [...] apaixonou-se por Harmódio, mas ao ver frustrada a sua afeição, não conteve a raiva” e espalhou “maldosamente a fama de que ele era afeminado (*malakós*)” (*Constituição de Atenas*, XVIII, 2). Vê-se que Tessálio, ao espalhar que Harmódio era *afeminado*, queria, com isso, não propriamente dizer que esta era a condição dele, e sim apenas externar uma mágoa, uma difamação pública, e assim atentar contra a sua honra e reputação. Observa-se também o quanto o conceito de “afeminado”, e isto independentemente de alguém ser ou não *afeminado*, promovia entre os gregos uma imputação ofensiva, sobretudo, de descrédito cívico e de “diminuição” da consideração ou estima pública.

3. O *erastós* e o *erastés* das relações cívicas e conviviais

3.1. – Cabe aqui, como introito, uma breve consideração não propriamente a respeito da tradução corriqueira que se faz do *erastós* (por amado) e do *erastés* (por amante), e sim da conotação negativa que se agrega aos conceitos. A tradução em si não comporta maiores complicações, mas a conotação negativa, sim, uma vez que resulta numa intelecção grosseira do que, efetivamente, o conceito de *erônta* designava e abarcava no contexto edificante das relações cívicas da *pólis* grega. De um lado, e sob o ponto de vista dos arquétipos consuetudinários, não dá para desvincular as relações entre *erastós* e *erastés* da referida *érotas nómos* (da “lei do desvelo ou do cuidado amoroso”) promovido pelo *éthos* cívico do estatuto convivial dos gregos; de outro, e sob a perspectiva das considerações aqui formuladas, encontramos duas perspectivas edificantes bem claras quanto à “*erontía*” convivial das requisições da vida cívica entre os gregos: uma, que congrega os anseios inerentes aos usos e costumes ancestrais; outra, filosófica, cujas proposições foram concebidas em favor de uma regeneração, pautada na razoabilidade e na sensatez, do ancestral. Eis aí a razão pela qual no universo da dialógica platônica comparece uma intensa e profunda vinculação entre o filosoficamente requerido nos termos da *sophrosýne* e do *erastés* e do *éros*. O que com tal requisição Platão propunha consistiu numa profunda reedificação (imersa no contexto das multiformes relações cívicas conviviais e afetuosas) dos consórcios afetivos, tanto de amor quanto de amizade, sob um único requisito: o da prática das virtudes cívicas exercitadas sob a égide do razoável e do sensato, universo inerente ao qual impera o bem, o belo e o justo.

Ao traduzirmos, pois, o *erônta* por “amante”, se faz necessário evidenciar, de modo claro, que, por princípio, o termo bem pouco tem a ver com os significados que hoje atribuímos aos conceitos de “amásio” ou de “namorado” ou de “apaixonado” ou de qualquer outra fórmula semelhante com a qual designamos nossas relações (no que implica possessões) físicas e amorosas. O *amante* (o

erônta) da inteligência simbólica grega em sua significação originária, sem deterioração, é aquele que ama em termos daquele que vivamente dedica afeição, cuidados, desvelos, e, enfim, interesses altruístas. Justo por isso, ele é um *philerastés*, aquele que, com entusiasmo e paixão, deseja o bem, e, nesse sentido se empenha, em favor (pelo bem) da *erastía*. Tanto que Tucídides (460-400 a. C.), contemporâneo de Sócrates, relata de Péricles um discurso fúnebre em honra dos cidadãos ceifados pela guerra louva-os como os *erástas* da *pólis* à qual todos deveriam se apaixonar com a mesma dedicação e entusiasmo (*História da Guerra do Peloponeso*, II, 43, 2).⁹

Enfim, não foi sem razão que, desde tempos imemoráveis, os gregos vincularam o prefixo “*phil-*” em inúmeras expressões gregas. Imerso no âmbito da linguagem, ele não demorou a expressar o que é estimável, querido, valioso, e que, bem por isso, entrou a fazer parte da expressão de todo agir humano solícito, ou seja, atencioso e cuidadoso, feito com solicitude e zelo. Quando, por exemplo, Homero (do prefixo “*phil-*”) abundantemente se valeu¹⁰, com ele intentou expressar uma disposição da alma em termos de um bem querer e de sentimentos amistosos: feito uma avidez que predispõe o humano a sair em busca daquilo em direção ao qual o ânimo o move e com o qual quer se aliar e construir uma fidelidade e uma quietude. Não foi igualmente sem razão que os gregos agregaram tal prefixo à *sabedoria* transmutando-a em *philosophia*! A razão dessa transmutação se deu em vista de que “*philo-*”, bem mais que mera expressão vernacular, se constituía num com-

⁹ Sócrates viveu entre os anos de 469-399; Péricles, entre 492-429; Platão, 428-348. A guerra do Peloponeso começou em 431, e, portanto, nos últimos anos do governo de Péricles, e durou até 404. A morte de Sócrates ocorreu cinco anos após o final da guerra.

¹⁰ Locais em Homero em que comparece o prefixo “*phil-*”: *Ilíada*, I, v. 122; II, v. 232; III, v. 73; III, v. 253-256; *Odisseia*, I, v. 123; III, v. 218-223; IV, v. 29, v. 692.

portamento instigado por sentimentos de dedicação, de fidelidade e de afeição.

3.2. – No *Banquete* de Xenofonte há um relato que expõe e especifica o teor do tipo, digamos, de *afetividade* que imperava entre os cidadãos da burguesia ateniense. Dos homens da pobreza, e, inclusive, da própria pobreza, há bem pouca notícia, quer nos livros de História, quer nos de Filosofia. O caso de Sócrates é um tanto inusitado: ele, efetivamente, não pertenceu à aristocracia ateniense, mas quase sempre viveu entre os aristocratas, e, de certo modo, acabou sendo um deles. Ele foi inserido naquele patamar por algumas razões: por seus vínculos de amizade com alguns jovens da nobreza, a começar com Críton, seu coetâneo e amigo de infância no *demos* de Alopece; com Alcibíades, do qual veio a ser grande amigo por sua bravura e companheirismos na guerra; com Crítias, Platão e tantos outros jovens da nobreza pelos quais foi reconhecido por sua alta capacidade intelectual e por seus dotes filosóficos. Eis um exemplo: “Como sabes o meu nome?”, perguntou Sócrates a Cármides, sobrinho de Crítias: porque “entre os moços da minha idade fala-se muito a teu respeito” (*Cármides*, 156 a).¹¹

Num registro, no *Banquete* de Xenofonte, de uma fala de Sócrates dirigida a Cálias, há um bom retrato de como se davam as relações “eróticas” (“amorosas”) entre os cidadãos de Atenas. Tais relações não comportavam, a rigor, um intercâmbio de sexualidade explícita, e, bem menos ainda, promíscua. O que se via, sobretudo entre os jovens, era uma explosão de afetividade, toda ela a seu modo sensualizada: sensual, mas, não, a rigor, sexual. Os jovens intercambiavam entre si os anseios da sensualidade juvenil, sob um vigor contido na direção do feminino, porém, aberto e tolerado na perspectiva do masculino juvenil. Já esse mesmo vigor entre adultos e jovens, em particular perante os adolescentes, não era muito bem visto dentro do instituto consuetudinário da cidadania.

¹¹ Na tradução de Carlos Alberto Nunes.

Ele era admitido, isto sim, dentro de um projeto cívico de educação.

Eis o registro de Xenofonte que relata uma suposta fala de Sócrates dirigida a Cálías:

Cálías, toda a cidade sabe que amas (*erāis*) Autólico e acho que o sabem até muitos estrangeiros. Isto porque os vossos pais são muito conhecidos e mesmo vocês dois são figuras públicas. Eu sempre admirei a tua maneira de ser, mas agora ainda te admiro mais, por ver que estás apaixonado (*erōnta*) não por um sujeito efeminado (*ouch habrótetē*) pela preguiça, nem amaneirado (*oudè malakiai*) por uma vida mimada, mas alguém que mostrou a todos a sua força e resistência (*karterían*), a sua bravura (*andreían*) e a sua contenção (*sophrýnen*). Estar apaixonado (*epithymeîn*) por essas qualidades abona a favor da natureza do amante (*erastôu*). (*Banquete*, VIII, 7-8).¹²

A inserção das expressões gregas comporta objetivos específicos: destacar, primeiro, um “jogo” linguístico entre os verbos *erōnta* e *epithymeîn*, que, entre si, se completam, mesmo que não se correspondam exatamente. Quanto a esse primeiro aspecto, duas observações: (a) a paixão do *erōnta* diz respeito às vicissitudes do *Éros*, e assim expressa um *amor*, a título de um ímpeto ou excitação da alma, que se dirige a um sujeito concreto, no caso de Cálías, já maduro, a Autólico, um jovem adolescente. Nesse caso, o acento, digamos, recai na figura do *ser amado* (do *erastós*), e, portanto, em Autólico; (b) a paixão referida do *epithymeîn* diz respeito a um movimento interno relativo ao *thymós*, aos reclamos, digamos, do peito do *erastés*, no caso, de Cálías. Daí que a *epithymeîn* se refere a uma impulsão do desejo de Cálías; mas, não a um desejo sem atenção intelectual, pela qual o amor dele por Autólico se alimenta sensibilizado (fortificado) por qualidades, que vão além da beleza ou da forma ou dos atrativos físicos perceptíveis no amado. Trata-se, pois, de uma percepção – no caso da *kartería* (virtude

¹² Na tradução de Ana Elias Pinheiro, p. 73. Acrescentamos as expressões gregas.

da firmeza, da constância), da *andreía* (da bravura, da valentia) e da *sophrsýnē* (da contenção, da sensatez) – que só a inteligência ou o intelecto é capaz de visualizar, de apreciar e de querer.

Um segundo objetivo quanto ao fato de destacar as expressões gregas, quanto aos termos das duas negativas “não efeminado (*ouch habrótetē*) pela preguiça, nem amaneirado (*oudè malakíai*) por uma vida mimada”, comportam dois adjetivos, *habrós* e *mala-kós*, que recaem sobre caracteres de um suposto comportamento ou modo de ser que Autólico não tem. Quer dizer: ele não é preguiçoso nem mimado, características que fariam dele um afeminado. Inere-se, pois, que o ser “afeminado – *habrós*” ou ser “amaneirado – *malakós*”, tais adjetivos não estão ali, na fala de Sócrates, e, no geral, não são postos como atributos que definem (adjetivam) a sexualidade propriamente dita de alguém. Aliás, em vista das duas negativas, fica bastante evidente que, no caso de Autólico, um jovem adolescente, o ser *afeminado* é um atributo “caráter ou índole” que ele, e como já dito, especificadamente não tem.

Do que aqui está dito, boa ilustração pode ser retirada da seguinte “fala” de Sócrates, nestes termos:

Se existem uma ou duas Afrodites, a Celestial e a Popular, isso não sei. Sei, entretanto, que Zeus, que sem dúvida é um só, tem várias denominações. Sei também que Afrodite tem altares e templos diferentes, nos quais são oferecidos sacrifícios e oferendas. Os altares erguidos para a Popular não são tão valiosos; ao contrário, os da Celestial são bem mais nobres. Cabe então conjeturar (prossigue Sócrates) que a Afrodite popular insufla as afeições do corpo, e, a celestial, as da alma, juntamente com a amizade e as boas ações. Pelo que me consta (conclui) é desse amor, Cálías, que estás possuído. É o que presumo, tendo em vista que observo em seu amado (*eróménou*) beleza e bondade (*kalokagathíai*), e porque sempre vejo o pai dele acompanhando, por iniciativa sua, os encontros (*synousías*) que tens com Autólico. E, efetivamente, ninguém tem

nada a esconder de um pai, quando se cultiva um amor tão sublime (*tōi kalōi te kagathōi erastei*). (*Banquete*, VIII, 9-11)¹³

A relação entre Cálías e Autólico pode ser vista em paralelo com a de Sócrates e Alcibíades, mesmo que em condições distintas uma da outra. No caso da amizade que alimentou o envolvimento de Alcibíades com Sócrates, e a de Cálías com Autólico se deu sob características semelhantes: a da capacidade da resistência (*kartería*), da bravura (*andreía*) e da contenção (*sophrýne*). Entre Cálías e Alcibíades existia algum laço de parentesco, uma vez que Cálías era filho da primeira mulher de Péricles. Péricles, relata Plutarco, “teve como primeira esposa uma parente, casada, antes, com Hipônico, com o qual teve um filho: Cálías, o rico. Ela também deu a Péricles dois filhos, Xantipo e Páralo” (*Vida paralelas*, XXIV, 3).

Dado que Alcibíades era sobrinho de Péricles e que Cálías era filho da primeira mulher parente de Péricles, e dado ainda que Cálías era meio irmão dos filhos de Péricles, é evidente que existiam entre eles parentescos. Outro dado ainda decorre de que Hipônico, um dos homens mais ricos de Atenas¹⁴, era o pai de Cálías com a primeira mulher de Péricles. Ele posteriormente teve uma filha, meio irmã de Cálías, Hiparete, que Plutarco diz ter sido a esposa de Alcibíades (*Vidas paralelas*, VIII, 1-2.). Há, portanto, em todo esse emaranhado, um contexto de parentela com vínculos de família, de tribo e de fratria, dos quais decorre um fator relevante no contexto das relações afetivas: o do *éthos* consuetudinário

¹³ Semelhante proposição se repete no *Banquete* de Platão (180 d-e): “Se existisse apenas uma Afrodite, um só seria o Amor; como, entretanto, existem duas, são dois necessariamente Amores. Alguém aqui duvida que existem duas deusas? Uma, a anciã (*presbytéra*), filha de Urano, não tem mãe, e a chamamos de Urânia; a outra, mais nova, é filha de Zeus e de Dione, e a denominamos de Popular (*Pándemon*)”. Sobre o conceito de *kalokagathía* em Xenofonte, veja Luana Neres de Souza (2013).

¹⁴ Envolvido com o setor bancário e imobiliário. Diz dele, Xenofonte (1859, IV, 15), que tinha seiscentos escravos.

resguardado pela elite do poder e da riqueza no contexto diversificado da *pólis*.

Sócrates (469-399 a. C.) era aproximadamente uns dezenove anos mais velho que Alcibíades (450-404 a. C.). Alcibíades, em relação a Cálias, mesmo que um pouco mais novo, era coetâneo. Pelo que consta, Autólico era filho de Lícon, um dos acusadores de Sócrates. O *Banquete* de Xenofonte foi justamente concebido em homenagem a Autólico por ter vencido uma competição de ginástica juvenil, em uma das Panateneias, provavelmente na de 422. Trata-se de uma data concebida a partir de Ateneu que fez menção, nestes termos, ao *Banquete* descrito por Xenofonte:

O bom Xenofonte exagera ao se pôr presente junto aos convivas do banquete oferecido por Cálias, filho de Hipônico, em homenagem a Autólico, seu predileto (*erônta*, amante, afeiçoado), filho de Lícon, que vencerá a coroa de Pancrácio. Ora (observa Ateneu), Xenofonte, nessa ocasião, talvez nem tivesse ainda nascido, e, se tivesse, era uma criança, visto que foi na época do arcontado de Áriston que Êupolis inseriu, em seu *Autólico*, Demostratos zombando daquela recente vitória do Pancrácio. (*Deipnosophistas*, V, 17, 216 d)

Visto tratar-se de Lícon, o acusador de Sócrates, e de Cálias, membro de uma família das mais ricas e influentes de Atenas, alguma artimanha e fraude não cabe descartar! Entretanto, as datas aproximadas do período em que Xenofonte viveu vão de 430 a 355 a. C.; o arcontado de Áriston se deu nos anos de 421-420, daí a data de 422, suposta como do Banquete! Em vista disso Xenofonte não poderia mesmo *estar presente* (*paragenómenos* – termo usado por ele), como fez constar bem no início do *Banquete* (I, 1).

A similaridade entre a relação de Alcibíades com Sócrates e a de Cálias com Autólico tem a ver com os arranjos, e desarrajos, do *status* do *erônta* no decurso da vida cívica dos gregos. A relação entre ambos é similar, porém, distinta em decorrência de que o próprio Alcibíades, no *Banquete* de Platão, assinala e reclama de uma inversão:

Aí está, senhores (*ándres*), o que louvo em Sócrates, e o que, ao mesmo tempo, recrimino, visto que misturei aos meus elogios os insultos que ele me fez. E não foi só na relação comigo que Sócrates tem se portado assim, mas [...] também com vários outros, aos quais tem enganado fingindo ser o amante (*hos erastés*), para, na verdade, se impor como o infante amoroso. (*Banquete*, 222 b-c)

Antes de qualquer observação, convém relacionar esse dizer de Alcibíades no diálogo do *Banquete* com aquele que comparece no diálogo do *Primeiro Alcibíades*, proferido nos seguintes termos, e como palavras de Sócrates:

Sócrates: É isto, Alcibíades, o que cabe dizer a teu respeito: que tu, o filho de Clínias, jamais tiveste, e, pelo que consta, ainda tens, apenas um *erastés*, pelo qual és amado (*agapetós*). Esse *erastés* é Sócrates, o filho de Sofronisco e de Fenarete. – Alcibíades: É verdade. – Sócrates: Hoje conheces bem a qualidade desse amor: porque, de ti, fui o único *erastés* a amar pelo que és, enquanto que os demais te amaram apenas pelo que tens. Quanto à tua beleza, ela começa a murchar, ao passo que, quanto ao que és por ti mesmo, começa a florescer. (*Primeiro Alcibíades*, 131 e-132 a)

O Alcibíades do qual Sócrates diz ter sido o único e o verdadeiro *erastés*, aquele, inclusive, ao qual dedicou todo o seu amor (*agápe*), estava, no momento do diálogo do *Primeiro Alcibíades*, disposto a se candidatar ao governo de Atenas. Ele queria, na ocasião, como diz Sócrates, ser o *erastés* do demos: o *demerastés*. É, pois, com esse Alcibíades que Sócrates confabula e tece as suas considerações, que se resumem nestes termos:

Se não te deixares corromper pelo povo de Atenas, nem te degenerar, jamais te abandonarei. O que eu receio, acima de tudo, é que, tornando-te o *erastés* do povo, te deixes seduzir por ele, assim como já se deu com muitos homens bons (*agathoi*) de Atenas. [...] Eu espero que tu perseveres. (*Primeiro Alcibíades*, 132 a/135 e)

São três aspectos em questão:

Primeiro, quanto à *reversão* da qual se lamenta Alcibíades, ela tem um significado específico: Sócrates se apresentava como o *erastés*, como o instrutor e o orientador cívico. Mas, na verdade – este é o lamento de Alcibíades – findava por se pôr na condição contrária, ou seja, antes da do *erastés* na do *erastós* ou *Eroménous*: não na do que zela e conduz, e sim na do que carece e necessita de ser cuidado, e, sobretudo, instruído. Sócrates – eis a questão de Alcibíades, com cujo dizer põe em cena a maiêutica socrática – se colocava na posição não de quem ensina, e sim da de quem apenas pergunta e nunca responde, aparentando exclusivamente disposição em aprender (*Primeiro Alcibíades*, 112 e-113 a);

Segundo, quanto ao intento de Alcibíades de vir a ser o *demerastés* (o *erastés* do povo), diante disso, Sócrates se empenha em evidenciar que, quem quer ser o *erastés*, seja do *paidós* (o *paiderastés*), seja do povo, o *demerastés*, carece, antes de tudo, de ser o *erastés* de si mesmo: cuidar bem de si e se governar. Ser o *erastés* do *paidós* ou do *demos* significava envergar funções complexas e exigentes, sobretudo, desafiadoras, e que, entretanto, se agravava, ou seja, vinha a agregar dificuldades extras, caso o *erastés* se dispusesse a ter por amado (*erastós*) não apenas um jovem (futuro cidadão), mas todo um povo;

Terceiro, quanto ao teor da sabedoria conveniente a um *erastés* disposto a guiar e a instruir quem quer que fosse, dele a principal requisição (isto, evidentemente, de um ponto de vista da regeneração filosófica) haveria de se assentar no seguinte pressuposto: o do conhecimento de si mesmo, ao qual compelia, por sua vez, a um irrestrito e atento cuidado de si. Daí a questão que ao *erastés* se impunha: a de que não existe maior sabedoria que o conhecer-se a si mesmo, ou seja, ter a intelecção e a posse dos limites e das possibilidades da própria natureza, e, em vista dela, saber *cuidar* bem de si, *governar* a si mesmo ou bem *admi-*

nistrar-se (*epimeleístai* – *Primeiro Alcibíades*, 128 a/131 b). E aqui o pressuposto socrático presente, sobretudo, no *Primeiro Alcibíades*: quem não sabe cuidar *bem de si* não está capaz de cuidar bem de nada. De modo semelhante, quem não *ama a si* mesmo não está disponível para amar ninguém ou mais nada!

4. A primazia do masculino e o Sócrates ideado como protótipo de Eros

4.1. – A prevalência do masculino sobre o feminino fez da *pólis* grega uma “comunidade de homens”. Foi, entretanto, a lei ancestral, aquela que obrigou o pai ou o tutor (o *kýrios*) a *arranjar* o casamento dos filhos, que promoveu e intensificou essa prevalência, agregando, inclusive, uma sobreposição. A consequência imediata do *arranjo* de casamentos incidiu diretamente na promoção dos acordos de convivência mediante o fomento de relações de parentescos no perímetro multiforme das *pólis*. Junto à promoção da boa convivência, o ancestral, entretanto, findou por consolidar a reclusão do feminino, das moças, às quais foi dada a obrigação, como consta em Ésquines, de não se deixar seduzir e de se manter castas (*Contra Timarco*, 182), a fim de, por certo, agregar valor ao intercâmbio! Os rapazes não eram reclusos, e a *pólis* facultou-lhes inúmeros ofícios e benefícios externos ao recinto da família (da *oikos*), e, inclusive, em dependência das posses, estimulava o acesso às cortesãs em busca de “lições” fundamentalmente para o preparo na lida com o feminino!

Restrita à *oikía*, aos recintos da casa, a jovem grega veio a ter o seu viço juvenil de beleza feminina oculta e reclusa. Submetidas aos interesses ou intenções do pai ou tutor (do *kýrios*), as moças viviam distanciadas dos intercâmbios juvenis da sedução, e também das “instruções” que os jovens, de boca em boca, entre si propagam. Talvez por “garantia”, eram logo cedo dadas em casamen-

to¹⁵: a mulher com quem casastes (diz Sócrates a Critóbulo, em relato de Xenofonte) era ainda “uma menina que nada tinha visto e bem pouco tinha ouvido” (*Econômico*, III, 13). Caberia, pois, a Critóbulo ser dela o mestre e o instrutor, para o que Sócrates, aliás, o aconselha a procurar Aspásia, dando com isso a entender que era nas cortesãs que os jovens rapazes buscavam a principal instrução de que careciam para se iniciar na lida com suas mulheres.

Estando as mulheres reclusas, as ruas da *pólis* passaram a acumular essencialmente um movimento (fluxo) de homens, de modo a transformar o trânsito da *pólis* num universo masculino. Daí que a consequência inevitável dessa reclusão recaiu na dificuldade do tráfico espontâneo da experiência pública e visível da paixão – entre rapazes e moças –, que, inclusive, acabou sendo vedada em diversos níveis: quer nas relações cotidianas da vida cívica, quer nas manifestações da literatura e das demais artes. Foi, pois, por força desse universo de requisições e do tipo de trânsito

¹⁵ Na ideiação da *República*, que não necessariamente condiz com a realidade praticada entre os gregos, Platão propõe que os filhos deveriam ser gerados por pais em pleno vigor, cujo acme, para as mulheres, seria aos vinte anos, e, para os homens, aos trinta. O período conveniente, para as mulheres, seria dos vinte até aos quarenta; para os homens, até aos cinquenta e cinco anos – período em que, para os dois, representaria o clímax do vigor físico e intelectual (*akmē sōmatós te kai phronéseos*). Nas *Leis*, há discrepância em relação às prescrições supostas na *República*, e inclusive, há disparidade dentro do próprio livro: no IV, 721 a, bem como no VI, 785 b, o casamento é, para os homens, pressuposto entre trinta e trinta e cinco anos; no mesmo livro VI, 772 a, diz, entretanto, que deveria ocorrer entre vinte e cinco e trinta anos. Das mulheres, diz, no livro VI, 785 d, que deveria se dar entre os dezesseis e os vinte anos; já no VIII, 833 d, diz que o melhor seria entre dezoito e vinte anos. Nas regulamentações das uniões propostas por Aristóteles na *Política* (1335 a), ele sugere que a vida conjugal deveria iniciar por volta dos dezoito anos para as mulheres e trinta e sete para os homens. Quanto à procriação, ela deveria encerrar aos cinquenta anos para as mulheres e aos setenta para os homens. Ê tendo em vista esse período que ele estabelece uma diferença de vinte anos do homem em relação à mulher.

humano na *pólis* (dentro da qual vinha excluída a presença estimuladora da beleza feminina), que se promoveu a exaltação de um outro ânimo diferenciado quanto ao fluxo corriqueiro e iminente das paixões: o da arte da sedução exercitado sobre o viço juvenil da beleza masculina. O que se deu foi, digamos, um *desvio compensatório* do olhar fomentado (intensificado) pela exclusão, e que se exercitou no cultivo público do viço masculino em seu livre trânsito pelas ruas.

Tratou-se, digamos, de um *desvio compensatório* em razão de que ele se caracterizou, sobretudo, pelo culto e enlevo da beleza expressos por uma profunda *idealização* do viço e do belo juvenil masculino, visto, em particular nos adolescentes ou efebos, com um belo feminino. Quer dizer: o estímulo da paixão pelo feminino culturalmente vedado no feminino (ausente, inclusive, como dito, na literatura e nas artes), então as impulsões da paixão juvenil se voltaram para as dimensões do belo masculino ideado, e que promoveu afetações essencialmente imaginárias¹⁶. Ilustra esse *desvio compensatório* do *olhar* (da sedução), o que descreveu Xenofonte a respeito da presença do adolescente Autólico no *Banquete* oferecido na casa de Cálías:

Assim como uma luz que surge no meio da noite atrai todos os olhares, também a beleza de Autólico fazia que todos virassem para ele os olhos... É certo que todos os que parecem estar possuídos por um deus são dignos de contemplação; mas enquanto os que são possuídos por outros deuses tendem a ter um olhar terrífico, uma voz assustadora e gestos violentos, os que estão inspirados pelo casto Amor têm os olhos cheios de ternura, um voz doce e gestos mais nobres. Assim se comportava Cálías, por causa desse Amor, o que o tornava muito mais interes-

¹⁶ “Mas será que tu não consegues deixar de pensar no Clíneas? Achas que vou pensar menos nele, por não dizer o seu nome? Não sabes que trago na alma uma imagem dele tão nítida que, se tivesse de o esculpir ou o pintar, não o faria de modo menos fiel do que se estivesse a olhar para ele” (Xenofonte, *Banquete*, IV, 21 – tradução de Ana Elias Pinheiro – bem próxima da de Juan Zaragoza). É preciso agregar à citação um certo espírito de hilaridade ou comicidade constantemente presente no *Banquete* de Xenofonte.

sante aos olhos dos que também estavam iniciados nesse mesmo culto. (*Banquete*, I, 9-10)¹⁷

Ajuda a compreender este voltar-se das paixões em vista de um belo idealizado, e de sua fruição essencialmente imaginária, o *Fedro*, em cujo diálogo Platão põe em questão exatamente o fomento *retórico* (a título de um discurso sofisticado, imagético e panegírico) do amor paixão. Nele, curiosamente, Platão questiona, sobretudo, o fato de se louvar, em nível de discurso, o *amor* sem saber ou sem conhecer a quem se ama, e, além disso, sem saber precisamente *o que é* o amor. Daí a razão pela qual o diálogo põe em questão o fomento, advindo de discursos retóricos, de enlevo lírico e de poesia, a respeito do amor, que, como tal, promoviam entre os populares bem mais o *amor* direcionado a um imaginário ou a uma ilusão que a uma realidade, a um personagem ou a uma concretude. É contra essa falta de concretude e de realismo humano, e, inclusive, pela falta da pergunta “*o que é o amor?*”, que Platão direciona o diálogo na busca do sujeito concreto, num sentido distinto da “caça” (implementada pelos *amantes*) em busca de um sujeito físico enquanto expressão visível de uma ideação abstrata da beleza.

O amor – eis o pressuposto platônico – pede por conhecimento, e também por *sophrosýnē* (*Cármides*, 164 d): quer conhecimento de si mesmo, em vista do que se pode oferecer para o outro ou acolher para si, quer conhecimento do outro, de quem se ama, do qual se exige *reciprocidade*¹⁸. “O conhecimento (sentenciou Sócrates, no *Cármides*) é sempre conhecimento de alguma coisa e tem a propriedade de relacionar-se com o objeto conhecido” (*Cármides*,

¹⁷ Na tradução de Ana Elias Pinheiro.

¹⁸ “Conquistaremos a amizade de alguém, ou poderá vir a amar-nos naquilo em que somos inteiramente inúteis?”. “Ou nenhum será amigo do outro, senão houver reciprocidade de afeição?” (*Lísis*, 210 c, 212 d – na tradução de Carlos Alberto Nunes).

168 b)¹⁹; da reciprocidade, Sócrates diz, no *Lísias*, que ninguém será amoroso e, tampouco, amigo um para com o outro caso não haja “entre ambos (*allélous*) reciprocidade de afeição”. Quer dizer: não há amizade, e, sem ela, cuidado recíproco, “se ambos não se amarem” (*Lísias*, 212 d). Amor à amizade, como consta no *Fedro* (233 c), se acompanham. Bem por isso que o amor ao qual Platão dá racional visibilidade exige conformidade e cultivo, não só em nível de entendimento ou conhecimento como também em nível prático (*in concreto*) a ponto de fazer do amor (ao qual se une a amizade e o cuidado) um valioso *bem* humano. Acontece, inclusive, conforme ponderou Sócrates, “que, muitas vezes, alguém é amigo de quem não é amigo, e até mesmo de quem é inimigo, isso quando a alguém ocorre amar quem não lhe ama, ou até mesmo quem lhe odeia” (*Lísias*, 213 c).

Sob um outro viés, mas também como ajuda em favor da compreensão de como as impulsões do homem grego (sob uma conotação erótica, sensual, mas não, a rigor, sexual) se voltaram para as dimensões do belo masculino, encontramos no *Cármides*. O diálogo aborda justamente a *sophrosýne*, virtude que, neste contexto, poderia logo ser definida como a posse do *equilíbrio sensato* que há de se ter, e de se cultivar, perante o tempestuoso universo humano das paixões. Cabe igualmente observar que a figura de *Sócrates*, na dialógica platônica, nem sempre representa o homem Sócrates concreto, e, tampouco, a dogmatização de uma opinião filosófica plana (uniforme e coerente) unificada em seu personagem. *Sócrates*, digamos, enquanto personagem da dialógica representa um “pluriverso” de opiniões, dentro do qual Platão tende a fazer imperar o exercício filosófico do pensar ou da inteligência sensata sujeita a um contexto reflexivo. O que mais importa aqui, entretanto, salientar concernente ao *Cármides* (em particular no trecho 154 b – 155 d), diz respeito à figuração de um Sócrates

¹⁹ Na tradução de Carlos Alberto Nunes.

que representa o homem grego, e, inerente a este *homem grego*, o homem em geral que a ideação platônica quer atingir.

4.2. – Na representação ideativa de um Sócrates figurado pela noematização raciocinativa filosófica, o que está posto em questão incide sobre o fluxo humano das paixões, que, ao mesmo tempo em que empurra para o excesso, reclama por comedimento e moderação (por *sophrosýne*). Quanto ao referido trecho, ele descreve a expectativa e a chegada de Cármides (um jovem adolescente) no recinto de um Ginásio, no qual Sócrates fora se encontrar com seus amigos. Lá estava Querofonte, um “amigo da infância” de Sócrates (informação que comparece tanto na *Apologia* Platão (21 a) quanto na de Xenofonte (II, 14)); também ele do *demos* de Alopece, e que, no dia anterior, juntos retornaram da batalha da Potideia²⁰. Foi Querofonte, aliás, quem, no templo de Delfos, dirigiu à Pitía a famosa pergunta, se, na Grécia, existia alguém mais sábio que Sócrates!

Estando no ginásio, assim que vê Sócrates chegar, Querefonte se precipita sobre ele: toma Sócrates pela mão e o encaminha até Crítias, tio e tutor de Cármides. Essa precipitação de Querefonte tem, na dramaturgia do diálogo, uma função: ela é descrita a fim de retratar o caráter oposto de quem cultivava a *sophrosýne*, a virtude do equilíbrio. Daí por que Querofonte, logo no introito do diálogo, vem descrito como um indivíduo intenso que se lançava “com ardor em todos os seus empreendimentos”. Dele, inclusive, vem dito, quanto ao seu caráter, mesmo que carinhosamente, como *manikós*, ou seja, como meio alocado e insensato, que em tudo age um tanto precipitadamente sem muita medida ou justeza de senso. A descrição comporta, pois, uma estratégia de discurso, com a qual Platão, de saída, quer justamente caracterizar um Querofonte um

²⁰ Dado que a batalha ocorreu em 432/431, e que Platão nasceu em 429, então, por essa época, ele ainda não tinha nascido. Conta, na *Apologia*, que Querofonte morreu antes do julgamento de Sócrates, ocorrido em 399.

tanto aloprado perante um Sócrates contido, sempre centrado em seus propósitos, senhor de si e “dono” das situações em que se vê envolvido. Cármides, e também Sócrates, são, na relação com Querofonte, dados como o contraposto, porém, de distintas maneiras: Cármides é tido como o outro e o novo Alcibíades; Sócrates, como o mais sábio dos gregos, como aquele que, perante os constantes assaltos das cotidianas impulsões humanas, se mantém firme e recluso em seus propósitos.

Segurando pela mão, Querofonte leva Sócrates até Crítias e o faz sentar-se ao lado dele. Crítias estava aguardando atento à chegada de Cármides. Crítias era filho de Cálistros, que era irmão de Gláucon, deste que veio a ser o pai de Perictione, ou seja, da mãe de Platão. Cármides era filho de Gláucon, e, portanto, irmão de Perictione. Daí que Cármides era tio, em primeiro grau, de Platão. Crítias, por sua vez, era primo de Platão, porém um pouco distanciado, em segundo grau. Do fato de Crítias ser o tutor (*kýrios*) de Cármides, isso permite inferir que Gláucon já tinha morrido, restando ao primo a responsabilidade familiar e cívica de assumir a tutoria: de exercer sobre Cármides a proteção, a sujeição e o amparo que a lei cívica, nestes casos, determinava. Crítias tinha, entretanto, o agravante de cuidar de um jovem adolescente, na ocasião publicamente reconhecido como o mais belo e exuberante dos jovens de Atenas!

Quando Cármides irrompe no recinto, diz o *diálogo* que ele vem acompanhado de um tropel de seguidores *enamorados* (*erastai*) por seu porte e pelos traços de sua beleza. Sua presença estabelece um rebuliço na chegada. Sócrates, perante Querofonte e Crítias, se apressa logo em dar, a respeito da beleza juvenil, a sua opinião: “acerca da beleza juvenil, a minha medida é como uma régua de listas brancas sobre mármore branco”, ou seja, sem nenhuma serventia! “Ocorre (justifica) que, nessa idade, quase todos os jovens me parecem belos (*kaloì phainontai*)” – com o que, aliás, quer evidenciar não qualquer particular fulgor pelo viço específico

de um jovem, e sim pela beleza da juventude (do ser jovem) em geral.

Enquanto fala, Sócrates observa que o enleamento promovido pela presença de Cármides atinge a todos, inclusive, os outros adolescentes, e até mesmo garotos ainda mais jovens: “ninguém desviava dele os olhos [...], contemplavam-no como se fosse a estátua de um deus”. E isso (para ele que, naquele momento, estava retornando de um demorado distanciamento pela guerra) lhe pareceu estranho, a ponto de, ao modo de quem fala consigo mesmo, exclamar: “que estes sentimentos ocorram conosco, com homens já feitos²¹, não me deixaria admirado (*thaumastón*)” (*Cármides*, 154 b-c). Pelo teor da exclamação, resulta claro que entre uma guerra e outra, ou seja, de tempos em tempos, e com uma certa rapidez, tudo mudava na vida ateniense, e nem sempre para melhor!

Recordemos aqui que Platão mandou erigir na entrada da Academia, um altar dedicado a Eros: ao deus do amor, daquele que promove, na interioridade humana, a partir do sensível, um intenso e profundo arrebatamento, e que ativa as pulsões da vida. Ora, o Sócrates da dialógica platônica, dentre várias facetas, é também figurado feito uma manifestação humana visível desse deus. É assim que ele é representado, em particular no *Banquete*, em cujo diálogo Alcibiades o louva como a própria encarnação de Eros: “um ser verdadeiramente divino e admirável” (*Banquete*, 219 c). Ele é divino porque nele impera, em extraordinária harmonia, a sensibilidade e a inteligência: duas qualidades que fazem dele um ser humano formoso e irresistivelmente atraente. Em Sócrates, eis a primordial questão platônica (já exposta em vários momentos), impera o que em cada sujeito humano se impõe de mais relevante: o fluir do sensível, que promove em nós o que Aristóteles, logo no

²¹ Visto que o diálogo se inicia dizendo que Sócrates tinha, no dia anterior, regressado da Potidea, e dado que essa batalha ocorreu por volta de 432/31 a.C., então Sócrates teria por volta de uns trinta e nove anos. Platão (que veio a nascer em 429) ainda não tinha nascido.

início da *Metafísica* (I, 1, 980 a 21), sentenciou como uma extraordinária “afeição (*agápeis*) pelos sentidos”; ao que logo se justificou, dizendo que os sentidos são por nós apreciados (*agapôntai*) não só pela utilidade, mas por si mesmos, e, dentre eles, mais que os outros, o da visão.

Platão, como já visto, em vários momentos reconheceu a grande importância que espontaneamente damos aos nossos sentidos. Eles são em nós tão ativos e cativantes a ponto de sermos primordialmente sensíveis antes que racionais. A sensibilidade, isto é, os vigos do sensível, do qual o corpo é a sede, prevalece em nós sobre a própria racionalidade, da qual a *alma* é a sede. Trata-se de um enleamento tão profundo que levou Platão, no *Fédon* (a partir de 82 d), a dizer que as sensações aprisionam a nossa mente, em razão de que somos, como que espontaneamente, levados a conceber “as realidades” ou “as coisas” do mundo por aquilo que os nossos sentidos nos “dizem” (sempre cinco modos de “dizer”) o que elas são. Quanto maior a carência humana em termos de um satisfatório desenvolvimento dos mecanismos, tal, por exemplo, como o aprendizado dos símbolos necessários para o operar da mente, maior a interferência do “dizer sensível” sobre a formulações assertivas e sobre o comércio das opiniões.

Na *República*, na “Alegoria da Caverna”, encontramos uma descrição de como esse processo se dá, e que não diz respeito apenas a alguns humanos, mas à condição humana que carece de uma necessária capacitação e/ou qualificação. Depois de descrever que os prisioneiros restringiam a *realidade* das coisas às sombras projetadas na parede da caverna, Gláucou, perante Sócrates, exclama: “Que estranha é essa sua descrição, e que estranhos prisioneiros!”; ao que Sócrates, de imediato, responde: “Semelhantes a nós” (*República*, 515 a). A constatação – *semelhante a nós* – é bem específica: diz respeito a um *nós* universalmente considerado, e que inequivocamente afirma que é no mundo das sombras (mundo do sensível) que está o lugar habitual de nossa condição humana. Os prisioneiros que, na *realidade* da Caverna imaginária

estão atados, desde a infância, não são outros senão nós mesmos. É isto, afinal, o que se dá conosco assim que nascemos: antes de qualquer alfabetização, de entronização nos símbolos (dictivos e raciocinativos) da linguagem, e também, da Cultura, permanecemos atados ao universo do perceber ou do “dizer” sensível.

Estamos imersos num mundo cujo modo natural humano de ser é prevalentemente sensível, *mundo* do qual os nossos cinco sentidos se constituem em *janelas* que nos põem em contado com o contexto de nossas relações externas. Trata-se, com efeito, de um mundo do qual, forçosamente, mediante instrução, isto é, mediante os “adestramentos” ou capacitações da *paideia*, nos cabe emergir, até estarmos em condições de, por nós mesmos, nos “adestrar”. Foi dito “adestramentos” ou capacitações em vista de que sem a apropriação das letras e/ou dos números restamos praticamente inaptos para o exercício intelectual do pensar (do raciocínio reflexionante). Visto, entretanto, que estamos inseridos neste *mundo* derivado do perceber sensível, ele se apresenta, indiscutivelmente, como o nosso *mundo da verdade*, do qual, sozinhos, temos imensas dificuldades para sair. A grande razão está nisto: porque ele, para nós, é o nosso mundo (parâmetro) do verdadeiro! E isso não implica em nenhuma degradação nem moral nem epistêmica (intelectiva) quanto à nossa humana condição, a não ser sob o seguinte pressuposto: que tivemos todas as possibilidades para sair dela, e, por preguiça, indolência, comodismo etc., preferimos nela permanecer. Caso contrário, ela é apenas a nossa realidade, com a qual, por certo, temos que lidar, transformando-a. Para o que, todavia, e antes de tudo, carecemos de tomar consciência dela, e isso quer dizer apropriar-se do *esclarecimento* que não nos vem espontaneamente, e não é propriamente fácil alçar-se nele, ainda mais se solitário, sem confabulação recíproca ou sem exercitação coletiva.

Enfim, e por princípio, percebemos o mundo com os sentidos (que são os meios) que nós temos, e não é sem custos que neles (no tato, na visão, na audição, no olfato e no palato) colocamos

alguma humana inteligência em busca de alguma prosperidade, ou seja, de nos colocar em outros níveis de verdade e de ciência. Entretanto, não é porque damos inteligência aos nossos sentidos que os desqualificamos ou que os desprezamos, ou que não os levamos em consideração²². Ademais, a inteligência entre os homens não é uniforme, e o complicador está no fato de que, quanto menos intelectivamente qualificado, maior é o enraizamento humano em sua *realidade*, ou seja, na representação sensível do mundo que o cerca, e também a dogmatização, ou seja, maior é o vigor que concede às suas opiniões, crenças ou verdades!

Ora, não é esse humano imerso e retido no sensível, no dito mundo das *sombras*, que o Sócrates da dialógica platônica representa. Na figura de Sócrates, todavia, encontramos a descrição da condição humana de um homem em sentido pleno, completo, ou seja, quer dotado dos vigos imperantes das impulsões sensíveis quer do vigor intelectual enquanto capacidade, fertilizada por uma contínua disposição em capacitar-se, de lidar com a sua condição humana. Daí que o Sócrates da dialógica platônica é o retrato do homem que, assim que tomou conhecimento de sua condição, contínua e incansavelmente se empenha em se elevar na consciência e no esclarecimento de sua própria *realidade* humana. Ele se empenha, ou melhor, se empenhou *continuamente* porque logo se deu conta de que não havia, como de fato não há, um termo final em que possamos nos colocar numa condição ou nível de verdade acabado, concluído ou de uma vez por todas encerrado em seu excelso acabamento.

Segue-se, pois, sob este aspecto, que Sócrates é a representação intelectual do homem que labuta continuamente para em tudo se elevar, sem, todavia, em nada se deprimir, ceifar, erradicar ou amputar. Nele – no *Sócrates* figurado pela narração raciocinativa platônica – se estampa o semblante do homem no qual imperam os

²² Tratamos deste tema no artigo “Platão e alguns mitos que lhe atribuímos” (Spinelli, 2007).

impulsos humanos tempestuosos das paixões ou dos desejos, e que, se debate com eles serenamente, sem fugas ou fingimentos. Nestas palavras de Platão atribuídas a Sócrates comparece um bom exemplo do referido *semblante* humano: “Assim que Cármenes se aproximou e sentou-se entre mim e Crítias, naquele momento, oh! meus amigos, me ocorreu, confesso, de eu ficar meio atordoado, a ponto de me ver fora do prumo habitual...” (*Cármenes*, 155 c-d). Daí que o Sócrates da dialógica platônica é o homem dentro do turbilhão das paixões humanas, dentro do qual busca e se dá virtude. Seria estranho se fosse o contrário, feito, por exemplo, alguém que se dá o voto da pobreza em meio à pobreza. Isso não faz sentido, não é razoável.

Com o Sócrates da narrativa platônica se passou, portanto, o mesmo que se dava com os homens cotidianos da vida grega (e da vida humana): o perturbar-se com as afecções sensíveis. O extraordinário, nele, está no fato de que ele não finge, tampouco se dissimula, ou seja, se oculta nas sisudas aparências da hipocrisia! Ele carecia disso, e pela seguinte razão: porque ele era dotado de uma qualidade especial, a da *sophrosýne*, que consiste justamente na capacidade humana de *regenerar* em si mesmo o bem-estar, e, portanto, de se por no prumo do equilíbrio requerido para qualquer qualificação ou virtude, independentemente de qualquer impulso! Daí por que o Sócrates da teorização platônica é a expressão ideal do homem que, por inteiro, e sem qualquer espécie de fuga de si mesmo, sem qualquer extirpação, busca para si qualificação e melhoria humana. Bem por isso, que ele é por Platão descrito como o homem que conhece – ao modo de quem conhece a si mesmo – o *páthos* da realidade ao mesmo tempo sua (subjéctiva) e humana (objéctiva), e conhece igualmente o remédio (o fármaco) em favor do melhoramento, *em si mesmo*, dessa realidade. *Em si mesmo*, em razão de que não há como trabalhar para melhorar a nossa natureza humana na subjéctividade (das paixões) de um outro, em si apenas em nós mesmo. Não dá, do mesmo modo, para acreditar que melhoramos a nós mesmos quando simples-

mente discursamos para os outros em favor da melhoria deles ou da humanidade em geral!

Uma coisa é certa: no que concerne à nossa condição ou realidade humana, para ela não há cura possível. O que há é apenas uma possibilidade efetiva de qualificação ou de melhoria em nós dessa condição. Nós somos contínua e permanentemente “adoecidos” de humanidade! Daí que também é certo – levando-se aqui em conta os termos da *reminiscência* platônica –, que em cada nascituro, no qual impera a *anamnese*, tudo começa sempre de novo, mesmo que de outra maneira. Só, efetivamente, será de *outra maneira*, caso, no ciclo do tempo, houver melhoria ou qualificação humana transferida na *mente* das novas gerações. Se não houver, resulta, então, que o melhoramento ou foi pequeno ou foi restrito, e se assim foi, então a possibilidade de melhoria ou mudança (*regeneração*) se torna mais lenta, e impera a manutenção do mesmo!

Sócrates, enfim, é o homem que enfrenta a si mesmo: que se põe perante a sua própria realidade, que se dispõe a inspecioná-la, e que, enfim, quer fazê-la regenerar por dentro de si mesmo. Foi, aliás, esse *enfrentamento* que o conduziu ao método da maiêutica: o da inspeção de si mediante o conhecimento de si e em favor da melhoria e da qualificação (da regeneração) do humano. Sócrates investiga a si próprio, e requer dos que nos corredores da *pólis* o abordam, que façam o mesmo. O objetivo é conhecer a si mesmo, em particular os móveis sempre renovados dos desejos e/ou das paixões. Trata-se, com efeito, de se conhecer pelo que se é, em vista do que se pode ser. Os móveis dos desejos são sempre *renovados* porque eles, em nós, e por força das experiências e enfrentamentos da vida, continuamente se regeneram. Daí porque a *sophrosýnē* é, igualmente, *regenerativa*: porque, na vida prática, ela só se estabelece de um modo recorrente, ou seja, mediante um continuado exercício na busca de equilíbrio e de harmonização das forças exaladas pelos móveis dos desejos.

Referências

ATHÉNÉE DE NAUCRATIS. *Les deïpnosophistes*. Livres I et II. Texte établi et traduit par Alexandre-Marie Desrousseaux avec le concours de Charles Astruc. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

ATHÉNÉE DE NAUCRATIS. *Banquete de los eruditos*. Vol. I-II. Introducción, traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Gredos, 1997.

ARISTÓTELES. *Política*. ed. bilíngue. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. ed. bilíngue. Trad. Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995.

CALAME, Claude. *L'Éros dans la Grèce antique*. Paris: Belin, 1996.

CARTLEDGE, Paul. The politics of Spartan pederasty. *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, 27, 1981, p. 17-36.

DEMÓSTENES. *Discursos políticos*. Vol. I. Introducciones, traducción y notas de Antonio López Eire. Madrid: Gregos, 1980.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. José Ortiz y Sanz. Madrid: L. Navarro, 1887. Disponível em: < <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/vidas-opiniones-y-sentencias-de-los-filosofos-mas-ilustres-tomo-i--0/html/> >. Acesso em: 12 jan. 2016.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 1988.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2005.

DOVER, Kenneth. *Greek homosexuality*. London: Duckworth, 1978.

EURÍPIDES. *Tragédies*. Trad. M. Artaud. Paris: Charpentier, 1842.
Disponível em:
< <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/euripide/index.htm> >.
Acesso em: 12 jan. 2016.

ÉSQUILO. *Théâtre*. Traduction nouvelle avec texte intégral par Émile Chambry. Paris: Garnier Frères, 1964. Disponível em:
< <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/eschyle/index.htm> >.
Acesso em 12 jan. 2016.

ÉSQUINES. *Discours*. Texte établi et traduit par Guy de Budé et Victor Martin. T. I. *Contre Timarque - Sur l'ambassade infidèle*; T. II: *Contre Ctésiphon*. 5. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ESTRABÃO. *Geographie*. Trad. Amédée Tardieu. Paris: Librairie de L. Hachette, 1867. Disponível em:
< <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/strabon/livre104.htm> >. Acesso em: 12 jan. 2016.

HERÓDOTO. *Histoires*, texte établi et traduit par Philippe Ernest Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1966-1973;

HERÓDOTO. *Histoire*. Trad. Larcher. Paris: Charpentier, 1850. Disponível em: < <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/index.htm> >.
Acesso em 12 jan. 2016.

HESÍODO. *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Text établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. *Ilíada*. ed. bilíngue. Trad. de Haroldo Campos, com introdução e organização de Trajano Vieira. São Paulo: Arx, 2003. 2 v.

HOMERO. *Odisseia*. ed. bilíngue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2011.

ISÓCRATES. Vol. II: *Panégryrique, Plataïque, A Nicoclés, Nicoclés, Evagoras, Archidamos*. Trad. Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

ISÓCRATES. Vol. III: *Sur la Paix, Aréopagitique, Sur L'Échange*. Trad. Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

ISÓCRATES. *Política e Ética: textos de Isócrates*. Trad. Maria Helena Ureña Prieto. Lisboa: Presença, 1989.

LEITE, Priscilla Gontijo. *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. Disponível em: < https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/ética_e_retórica_forense_asebeia_e_hybris_na_caracterização_dos_adversários_em_demóstenes >. Acesso em: 12 jan. 2016.

PLATÃO. *Oeuvres complètes*, v. 1: *Hippias mineur; Alcibiade; Apologie de Socrate; Euthyphron; Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1953.

PLATÃO. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides, Lísido, Eutífrone, Protágoras, Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

PLATÃO. *Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1975.

PLATÃO. *O Banquete ou Do amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza, J. Paleikat e J. Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATÃO. *Le Banquet*. ed. bilíngue grego-francês. Trad. Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

PLATÃO. *Lois*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

PLATÃO. *República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: C. Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *República*. A cura di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari: Laterza, 1997.

PLUTARCO. *Moralia*. Vol. I: Sobre la educación de los hijos. Cómo debe el joven escuchar poesía; Sobre cómo se debe escuchar. Cómo distinguir a un adulator de un amigo. Cómo percibir los propios progresos en la virtud. Cómo sacar provecho de los enemigos. Sobre la abundancia de amigos. Trad. Concepción Morales y José García López Madrid: Gredos, 1984.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Vol. I: Teseo, Rómulo, Licurgo, Numa. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1985.

PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres*. (*Moralia*). IV – *Charlas de sobremesa*. Traducción Francisco Martín García. Madrid: Gredos, 1987.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Vol. VIII: Foción-Catón el Joven, Demóstenes-Cicerón, Agis-Cleómenes, Tiberio-Gayo Graco. Trad. Carlos Alcade Martín y Marta González González. Madrid: Gregos, 2010.

SERGENT, Bernard. *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*. Paris: Payot, 1986.

SÓFOCLES. *Fragmentos*. Trad. José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, 1981.

SOUSA, Luana Neres de. O ideal de *kalokagathia* em Xenofonte: uma análise dos excessos. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, LEIR, Universidade Federal do Espírito Santo. v. 2, 2013, p. 231-245.
Disponível em:

< <http://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/7419/5222> > .
Acesso em: 12 jan. 2016.

SPINELLI, Miguel. Platão e alguns mitos que lhe atribuímos. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 30, n. 1, 2007, p. 191-204. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n1/v30n1a12.pdf> > . Acesso em: 12 jan. 2016.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 3. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1987.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

XENOFONTE. *Apomnēmonēymata*. Xenophontis commentarii, recensuit Carolus Hude. Lipsiae: Teubneri, 1969.

XENOFONTE. *Banquete, Recuerdos de Sócrates, Económico, Apología de Sócrates*. Traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.

XENOFONTE. *Banquete. Apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2008.

XENOFONTE. *Le revenus*. Trad. Eugène Talbot. Paris: L. Hachette, 1859. Disponível em:
< <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/revenus.htm> > .
Acesso em: 12 jan. 2016.

Artigo recebido em 12/01/2016, aprovado em 3/02/2016

EDUCAÇÃO E MORALIDADE EM SCHOPENHAUER
[SCHOPENHAUER ON EDUCATION AND MORALITY]

Vilmar Debona

Professor de Filosofia no Departamento de Educação e Sociedade
e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 261-286

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O objetivo do presente artigo é analisar a semântica atribuída por Schopenhauer à noção de educação no horizonte da sua metafísica da vontade. Trata-se de problematizar e mostrar as funções e a relevância que a educação exerce frente à distinção entre os planos da moralidade e da legalidade no âmbito da filosofia schopenhaueriana, mesmo que esta atribua uma natureza fixista ao caráter humano.

Palavras-chave: Schopenhauer; Moralidade; Legalidade; Educação; Caráter; Intelecto.

Abstract: The aim of this paper is to analyze the semantics attributed by Schopenhauer to the concept of education on the horizon of his metaphysics of the will. It means problematize and show the importance and the role played by education in the distinction between the morality and legality considering the context of Schopenhauer's philosophy, even though assigning to human character a fixist nature.

Keywords: Schopenhauer; Morality; Legality; Education; Character; Intellect.

1. Considerações iniciais

O fato de o jovem Nietzsche, sobretudo em sua “Terceira Consideração Extemporânea”, ter exaltado Schopenhauer como um modelo de “educador”, não se baseou em uma teoria schopenhaueriana da educação ou do ensino. Do mesmo modo, as cáusticas críticas do filósofo da vontade à filosofia universitária como uma antila do Estado não propuseram, em contrapartida, um modelo educacional ou pedagógico. Schopenhauer não chegou a formular uma teoria específica da educação (*Erziehung*) no sentido de dispensar a ela um lugar privilegiado em sua obra. Apenas o breve capítulo 28 do Volume II dos *Parerga e paralipomena*, intitulado justamente “Sobre a educação”, aborda diretamente o tema. Mas também nessa ocasião, conforme veremos, o pensador não ofereceu uma visão sistemática da educação; restringiu-se a polarizar a questão a partir de dois elementos basilares de sua visão de mundo, as intuições e os conceitos. No entanto, há uma constelação de noções caras a este pensamento que perpassa todo o *corpus philosophicus* schopenhaueriano e, de alguma forma, pode circunscrever a temática. São os casos, por exemplo, dos conceitos de caráter, de intelecto e de motivo.

Dessa forma, uma investigação sobre a questão da educação em Schopenhauer tem de partir necessariamente de pressupostos da chamada metafísica da Vontade e do âmbito ético-moral. Ora, dentre tais pressupostos, os mais relevantes podem ser assim pontuados: (i) a primazia da vontade sobre o intelecto ou, no plano individual, a primazia do caráter (*Charakter*) como impulso irracional e volitivo sobre o intelecto, o que equivale, na esfera da ação, à primazia do *esse* (ser) sobre o *operari* (ações); (ii) a defesa de que o caráter é inato e imutável, além da constância com que as ações derivam, como resultado inevitável, da influência dos motivos sobre os caracteres a eles receptivos; (iii) a tese de que, sendo o caráter (vontade individualizada) primário e o intelecto secundário, “a cabeça pode ser aclarada, mas o coração permanece incorrigível”; (iv) a defesa de que o caráter é absolutamente inex-

plicável, ou seja, carece de um fundamento racional (*grundlos*); (v) a convicção de que nenhuma ação do âmbito das motivações e do exterior, portanto nenhuma religião, filosofia ou educação podem proporcionar algum desenvolvimento da natureza individual e de que a única mudança poderia se dar, de forma radical, enquanto supressão da própria individualidade mediante uma supressão espontânea do querer individual.

Diante disso, a ideia central é a de que, como pretendemos mostrar aqui, quando se trata do aspecto subjetivo de cada individualidade, isto é, de cada vontade individual, não se pode contar com nenhuma “melhoria humana”. No entanto, o lado objetivo de cada indivíduo, composto tanto pelo intelecto (ou pela inteligência) quanto por ensinamentos e experiências de vida, ainda é passível de “melhoria”. De outro modo, para um debate sobre a educação a partir da filosofia schopenhaueriana é crucial pressupor a diferenciação entre as esferas da *moralidade* e da *legalidade*. Sob a ótica da primeira esfera, os reflexos da metafísica imanente da vontade na imutabilidade do caráter inteligível abalam qualquer expectativa em relação a efeitos pedagógico-educacionais, pois, segundo uma conhecida metáfora do pensador, é tao impossível transformar um indivíduo mau em alguém bom quanto transformar chumbo em ouro. Esse descrédito, entretanto, não se apresenta como absoluto em Schopenhauer, pois não anula possíveis intervenções nos patamares legal, civil e educacional. O próprio filósofo insiste em tomar a educação como um *medium* entre o caráter e os motivos, com o que admite a variabilidade de formas de atuação do caráter sem que se deva concluir disso uma mudança do mesmo.

Mais importante ainda é notar que a lexicografia schopenhaueriana dispõe de noções que, a princípio, não foram empregadas pelo filósofo a fim de definir uma teoria da educação, mas que podem ser tomadas como imprescindíveis para uma investigação da relevância desta filosofia para os debates sobre educação e questões afins. Destaco, principalmente, a noção de *bessernde*

Ethik, ética da melhoria, cunhada na dissertação *Sobre o fundamento da moral* justamente num contexto em que o pensador trata da imutabilidade do caráter. A “melhoria”, neste caso, remete-se apenas ao intelecto que pode ser instruído e não ao caráter volitivo, que é invariável. Mas, por isso mesmo, apresenta-se como uma noção de primeira ordem quando se tem em vista o tema da educação. Há também as caras noções do âmbito da eudemologia schopenhaueriana (esta definida em termos de sabedoria de vida), sobretudo os conceitos de caráter adquirido, razão prática e atmosfera favorável. Sem qualquer prejuízo para o âmbito metafísico-moral, pode-se notar nessas noções um fio condutor a partir do qual é possível circunscrever o espaço de atuação da educação – mesmo que secundário – no núcleo de uma concepção filosófica que toma o caráter individual como um impulso imutável frente ao qual a ação dos motivos é sempre fatal.

O fato de Schopenhauer ter indicado os horizontes de uma teoria sobre a questão sem tê-la elaborado especificamente, assim como a escassa atenção dispensada pelos comentadores, instiga ainda mais uma problematização do tema.

2. Metafísica da vontade, moral e educação

Se considerarmos que, em geral, a tradição toma a educação como sinônimo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais, estéticas e morais do ser humano, então Schopenhauer pode ser visto como um pensador significativamente – mas não totalmente – cético quanto à questão (cf. Pereira; Santana, 2009, p. 5-15). A sua obra é perpassada pela tese que admite a existência da cosmologia de uma vontade irracional, essência cega e incessante de todos os seres, que faz prevalecer em todo indivíduo um egoísmo colossal, que “comanda o mundo” e desconhece qualquer identidade entre eu e não-eu. Pelo fato de uma tal essência carecer de fundamento e de fins últimos, a natureza humana individual (o caráter de cada pessoa) também carece de fundamento, é algo

inexplicável. A passagem a seguir denota o elementar dessa concepção:

Pois aqui [no agir dos homens], como lá, trata-se de uma única e mesma Vontade que aparece, diversa nos graus de sua manifestação, múltipla nos fenômenos e, nesse aspecto, submetida ao princípio de razão, porém em si mesma livre de todas essas determinações. Os motivos não determinam o caráter do homem, mas tao somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: esses últimos procedem do caráter, que é fenômeno imediato da Vontade, portanto sem-fundamento. Que um seja mau e outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável. Porém, se um malvado mostra sua maldade em injustiças diminutas, intrigas covardes, velhacarias sórdidas [...], ou se ele, como conquistador, oprime povos, faz um mundo ajoelhar-se em penúrias, derramando o sangue de milhões – isso é a forma exterior de seu fenômeno, o inessencial dele, dependente das circunstâncias nas quais o destino o colocou, *dependente do ambiente e das influências exteriores dos motivos*. Contudo, jamais sua decisão em virtude de tais motivos é explicável a partir deles; pois essa decisão procede da Vontade, cujo fenômeno é este homem. (Schopenhauer, 2005, p. 201)

Ao lado disso, o pensador não reconhece qualquer possibilidade de melhoria moral do caráter humano e o predomínio da compaixão, do egoísmo ou da maldade em um determinado caráter não pode ser ensinado, pois se tratam de sentimentos. Reside na base desta concepção da natureza humana e de suas ações a ideia contida na fórmula do pensamento escolástico *operari sequitur esse* (as ações seguem-se do ser), amplamente empregada pelo filósofo. E, já que tal *esse* é invariável, o pensamento contido na expressão *velle non discitur* (o querer não se ensina), faz-se igualmente muito presente nos escritos do pensador. Diante do pressuposto de que a natureza individual é invariável, nenhuma religião, educação ou filosofia poderiam mudá-la.

Sob a ótica metafísica imanente e moral, Schopenhauer pressupõe, pois, que as possibilidades de a vontade deixar de atuar

conforme atua são nulas. Por isso afirma em *O mundo como vontade e representação*: “o que o homem *realmente e em geral* quer, a *tendência* de seu ser mais íntimo e o fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução” (Schopenhauer, 2005, p. 381; grifos meus). Ter-se-ia de ser outro para se poder agir diferente. De forma semelhante, lemos esta afirmação da Dissertação premiada *Sobre a liberdade da vontade*:

Como poderia acontecer que a vontade infatigável de um homem, não menos do que sua perversidade incorrigível [...], o caráter de um Antonio, de um Adriano, de um Tito, por um lado, e o de um Calígula, de um Nero e de um Domiciano, por outro, fossem, de certa forma, nascidos de fora, como obra de circunstâncias fortuitas, ou simples questão de inteligência e educação? Não foi Sêneca o preceptor de Nero? (Schopenhauer, 1911-1941a, p. 524)

E, na dissertação não premiada *Sobre o fundamento da moral*:

As três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a paixão, estão presentes em cada um numa relação incrivelmente diferente. Conforme esta for, os motivos agirão sobre ele e as ações acontecerão. Sobre um caráter egoísta só terão força os motivos egoístas, e tanto os referentes à paixão como os referentes à maldade não lhe serão superiores [...]. Os motivos caritativos, que são estímulos tão poderosos para os caracteres bons, não podem nada em relação àquele que só é sensível aos motivos egoístas [...]. [Uma melhoria efetiva] é por certo mais impossível do que transformar chumbo em ouro [...]. Da mesma forma, não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo e da própria maldade, tanto quanto dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos. (Schopenhauer, 2001, p. 195-198)

Dessa forma, quando o ponto de vista tomado é o metafísico-moral, o mote é sempre o de que se a cabeça pode ser aclarada, o coração permanece incorrigível (cf. Schopenhauer, 2001, p. 199). Conforme lemos na citação acima, Schopenhauer enfatiza a inexplicável diferença ética dos caracteres: por que uma pessoa e não

outra é movida pela compaixão desinteressada? Ou então: “Pode a ética, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar? Pode ela transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso?” (*ibidem*, p. 190). A resposta do filósofo é decididamente negativa: “*por certo não*; a diferença dos caracteres é inata e indelével” (*loc. cit.*). Acreditar numa tal espécie de mudança e, com isso, numa ética ou educação que pudesse melhorar os homens moralmente, que pressupõe o progresso na virtude, ou que aposta no *liberum arbitrium indifferentiae*, é tido pelo pensador como ilusões e promessas da “infância da filosofia”, contra as quais a experiência e a realidade já provaram suficientemente que, assim como o caráter, a virtude é inata e não resulta de pregação.

De forma semelhante à ideia de que o essencial de cada caráter não pode ser oriundo do tipo de educação recebida, em sua obra tardia *Parerga e paralipomena*, mais especificamente no capítulo dos *Aforismos para a sabedoria de vida* sobre as idades da vida, Schopenhauer apresenta a defesa de que a concepção intuitiva de mundo, própria de cada indivíduo, “só pode ser adquirida por nós, e de maneira alguma nos poderia ser ensinada. Donde resulta que o nosso valor, seja ele moral ou intelectual, não nos chega de fora, mas procede da profundidade do nosso ser, e nenhuma das artes pedagógicas de Pestalozzi pode transformar um simplório de nascimento num pensador: nunca! Simplório ao nascer, simplório ao morrer” (Schopenhauer, 2006, p. 250).

São estas concepções recheadas por provocações ao âmbito pedagógico-educacional que, justamente por pressuporem a impossibilidade de uma educação moral do ser humano, justificam uma investigação sobre as contribuições – ou ao menos sobre as consequências – que este pensamento é capaz de trazer aos debates sobre filosofia e educação. O exposto acima é, porém, apenas o horizonte metafísico-moral da questão. Vejamos, agora, o horizonte eminentemente empírico, que o pensador também chama de âmbito da legalidade.

3. A *bessernde Ethik* e a educação

Uma das formas a partir da qual podemos abordar a educação para além do aparato metafísico-moral deste pensamento remete-se à possibilidade de localizarmos a questão em paralelo à formulação schopenhaueriana de *bessernde Ethik*, “ética da melhoria”. Mas antes de considerar esta última noção em específico e como elaboração conceitual, destaco alguns elementos contextuais.

No capítulo 12 dos *Parerga e paralipomena*, intitulado “Suplementos à teoria do sofrimento do mundo”, o pensador elaborou uma formulação que soa instigante, principalmente se comparada com o núcleo de sua metafísica: “O carácter das coisas deste mundo, nomeadamente *do mundo humano*, não é tanto, como se diz frequentemente, *imperfeição* [Unvollkommenheit], mas antes *distorção* [Verzerrung], no âmbito *moral*, intelectual, físico, e em tudo” (Schopenhauer, 1911-1941b, p. 329-330). A partir disso, além de se pressupor o “carácter imperfeito” do mundo em geral (revelado metafisicamente pela vontade eterna, sedenta e sem-fundamento), pode-se considerar em que medida o “mundo humano” seria “distorcido” – senão em relação a tudo – ao menos em relação ao moral e ao intelectual, a partir do que já estaria admitida a possibilidade de uma “melhoria” referente ao intelecto e ao encaminhamento da ação diante da peculiar natureza imutável de cada indivíduo e da impossibilidade de melhoramento de seus caracteres morais. Ou seja, se “o carácter do mundo humano” apresenta-se *distorcido* a um dado sujeito que o apreende, poder-se-ia inferir que, no caso da esfera moral, isso implicaria na admissão de uma espécie de precipitação de julgamento ou de representação: por falta de conhecimento, pode-se precipitar diante da “realidade”, esta entendida tanto como (i) a “realidade” da natureza moral do próprio sujeito agente (baseando-se na tese de que o carácter moral de cada um é definido *a priori*, mas que o seu conhecimento só é dado *a posteriori*), assim como (ii) enquanto a “realidade” dos caracteres morais alheios, efetivada nas ações dos indivíduos e observada cotidianamente.

Ora, no primeiro caso, a distorção e a precipitação poderiam ser amenizadas (ao menos em alguma medida) pela potencialização do *autoconhecimento*, ou seja, pelo alcance do próprio caráter adquirido (*erworbenen Charakter*), na medida em que esta cara noção do pensamento schopenhaueriano é definida como o “conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” (Schopenhauer, 2005, p. 394). Nesse sentido, quanto maior o autoconhecimento, menores seriam as possibilidades de se ter uma concepção *distorcida* em relação a si; ou então, menor seria o grau de distorção: “Apenas quem alcançou semelhante estado [de caráter adquirido] sempre será inteiramente si mesmo com plena *clareza de consciência* e nunca trairá a si próprio [...], já que sempre soube *o que podia esperar de si*” (*ibidem*, p. 360; grifos meus). No segundo caso, uma apreensão menos distorcida do “mundo humano” seria possível pela ampliação das experiências vivenciadas nas relações sociais, somente a partir do que se está em condições de saber do “mundo alheio”. É assim, por exemplo, que “só pela experiência nos tornamos cômicos da inflexibilidade do caráter alheio” (*ibidem*, p. 393). Sem tal experiência e, por isso, sem uma “vida em sociedade”, “acreditamos de modo pueril poder, através de representações abstratas, pedidos e súplicas, exemplos e nobreza de caráter, fazê-lo [o caráter alheio] abandonar seu caminho, mudar seu modo de agir [...]; assim também se passa conosco” (*loc. cit.*). Com isso, não se trataria de buscar alternativas no plano prático-pragmático da filosofia para a imperfeição do mundo: a impossibilidade deste intento apoia-se no fato de que neste mundo – como diz a poesia schilleriana (*Die Schlacht*) citada por Schopenhauer – os dados caem implacáveis (*die Würfel eisern fallen*). Antes, deveríamos aprender “a *adaptar-nos à imperfeição* de todas as coisas e condições [...].” (Schopenhauer, 2006, p. 241). Ao invés de uma solução à *imperfeição* do mundo, tanto as noções que compõem a sabedoria de vida (como, por exemplo, o caráter adquirido) quanto a educação podem se deter naquilo que restaria de razoável e de alcançável, a saber, em uma maior *adequação* de

nossas representações, julgamentos e inventivas em relação a tal mundo, o que possibilitaria uma visão “mais adequada” ou “menos distorcida” da sua realidade.

A questão pode ser analisada a partir de uma consideração do próprio Schopenhauer, que considera o caso de uma ação egoísta: “Assim, por exemplo, posso ter agido *mais egoisticamente* do que era *adequado ao meu caráter*, visto que fui guiado por *representações exageradas* da necessidade na qual eu mesmo me encontrava, ou pela astúcia, falsidade, maldade dos outros, ou posso ter sido precipitado: numa palavra, agi sem ponderação (*ohne Überlegung handelte*)” (Schopenhauer, 2005, p. 383; grifos meus). De uma forma ou de outra, o risco das “distorções” poderia ser maior ou menor a depender da escassez ou da abundância de autoconhecimento e de experiências de vida obtidas. A consideração da questão pode se basear na formulação segundo a qual “a cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível” [*Der Kopf wird aufgehell; aber das Herz bleibt ungebessert*] (Schopenhauer, 2001, p. 199). Nesta sentença estão presentes os dois principais elementos (objetivo e subjetivo) indispensáveis para a consideração da educação em paralelo a esta “ética da melhoria”: a imutabilidade do caráter e a função do intelecto (este tomado como secundário, mas ativo) frente à necessidade das ações. Frente a isso, é possível destacar uma função sugestionadora do intelecto à *vontade*, mesmo que seja impossível o primeiro obter êxitos determinantes sobre a segunda, já que os fins últimos a serem atingidos (pela vontade) serão sempre os mesmos.

Em *Sobre o fundamento da moral*, após retomar a tese de que cada caráter só será estimulado *pelos* motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante, o filósofo leva em conta a ideia de que *motivos caritativos*, por exemplo, possam causar algum efeito frente a um *caráter egoísta*. Tal possibilidade, porém, ficaria condicionada à demonstração mediante a experiência ou a *instrução* de que “o alívio do sofrimento alheio leva imediatamente, por certos caminhos, à *sua própria vantagem*” (*ibidem*, p.

197; grifos do autor). Jamais seria possível uma adesão incondicional de um caráter egoísta a ações caridosas, uma vez que “para uma melhoria efetiva (*wirklicher Besserung*) seria exigível que se transformasse toda a forma de sua sensibilidade para os motivos” (*loc. cit.*), ou seja, demonstrar para alguém que, por exemplo, o sofrimento alheio não lhe fosse mais indiferente, ou, para outro, que causar este sofrimento não lhe fosse mais um prazer. Porém, essa impossibilidade não necessariamente vale para a esfera da instrução da inteligência e do aprendizado, já que, com estes últimos, pode-se ainda lançar luz à natureza imutável e, de certa forma, *desviar* a vontade, apesar de não se poder *melhorá-la*. Assim, seria possível, por exemplo, “mostrar *ao egoísta* que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; *aos malvados*, que o causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele” (*ibidem*, p. 198; grifos meus). Mas a hipótese dessa “ética da melhoria” em sintonia com o tema da educação é arrematada pela seguinte formulação de *Sobre o fundamento da moral*:

Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma *expressão mais consequente e mais completa* de sua *essência*, por meio do aumento da *inteligência*, por meio do *ensinamento* sobre as *relações da vida* e, portanto, pelo *aclaramento da cabeça*, como, por exemplo, mediante a demonstração das consequências longínquas que nosso fazer tem para os outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam, *mediatamente* e só no decorrer do tempo, desta ou daquela ação, que nós não tomamos por tão má. [...] *Nesse sentido, há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria* (*In dieser Hinsicht giebt es allerdings eine moralische Bildung und eine bessernde Ethik*) (p. 198; grifos meus)

É relevante observar a variação conceitual entre esta passagem (de 1840) e outras formulações elaboradas em contextos e períodos anteriores, como numa de 1814, do fragmento póstumo 159, na qual lemos que “o caráter moral [do homem] permanece sempre o mesmo durante toda a vida [...], portanto nem experiência, nem filosofia e nem religião podem *melhorá-lo*” (Schopenhauer,

1911-1941c, p. 91; grifo meu). A diferença notada entre as duas elaborações não diz respeito à tese da imutabilidade do caráter moral humano, que sempre foi a mesma durante todas as fases de produção de Schopenhauer, mas se dirige ao modo pelo qual o pensador considera o papel da “experiência do caráter” durante a vida, frente a tal imutabilidade. Em 1814 (assim como em outros escritos de juventude), a conclusão, que pode ser resumida pela sentença “nenhum meio pode oferecer qualquer melhoria”, diverge largamente em relação ao que o filósofo afirma em 1840, assim como em 1851, nos *Aforismos para a sabedoria de vida*. Nestas últimas ocasiões, há um claro reconhecimento da compatibilidade entre uma “melhoria possível” (tanto das ações, quanto da parte objetiva do caráter mediante uma expressão empírica mais consequente) e a imutabilidade moral (essência inteligível).

No entanto, vale destacar que o alcance desta “ética da melhoria” indicada conceitualmente em *Sobre o fundamento da moral* vai apenas até onde a experiência, o autoconhecimento e o aprendizado puderem determinar a ação “pelo esclarecimento da cabeça”, ou seja, determinando o agente por uma influência que o afete em sua “parcela melhorável”, o seu intelecto. Porém, não considero que isso represente um elemento secundário no pensamento schopenhaueriano: é por meio destas elaborações que se pode notar o modo pelo qual o pensador atentou para problemas do âmbito da ação humana que não participam da esfera da autêntica moralidade, ou da metafísica da ética. O pensador deixa explícito que há a possibilidade de se levar as disposições intransigentes do caráter, sejam elas maldosas ou bondosas, egoístas ou compassivas, a uma “expressão *mais consequente* e mais completa” de sua essência. Para tanto, explica o filósofo, os meios são, sobretudo, o aumento da inteligência e os ensinamentos sobre as relações da vida, componentes do mencionado “esclarecimento da cabeça”. Daí a importância em destacar que a influência almejada e planejada desses fatores e desses artifícios frente ao caráter pré-moldado po-

deria resultar em um *operari* cuja diferença seria significativa se comparada com ações não influenciadas por tais fatores.

Portanto, ao mesmo tempo em que a esfera desta *bessernde Ethik* seria, de certa forma, limitada à dimensão objetiva da produção das ações, ela não poderia ser negligenciada como insignificante no *corpus philosophicus* schopenhaueriano.

4. Moralidade e legalidade: a educação como *medium* entre o caráter e os motivos

No capítulo 28 do Volume II dos *Parerga*, intitulado “Sobre educação”, Schopenhauer apresentou um pressuposto teórico articulado com uma espécie de “método” a partir do qual a educação contribuiria para o indivíduo “errar menos” (cf. Schopenhauer, 2005, p. 381) em suas concepções e julgamentos “do mundo”: “dada a natureza do nosso intelecto, os *conceitos* têm de surgir por abstração das *intuições*” (Schopenhauer, 1911-1941b, p. 690; grifos do autor). Frente a este pressuposto, o pensador concebe que existe uma “educação natural” (quando as intuições provêm antes que os conceitos) e uma “educação artificial” (quando a mente é ocupada por conceitos antes mesmo de obter um conhecimento do mundo intuitivo). Na medida em que as representações formadoras de *conceitos* artificiais não são fornecidas *após* uma experiência intuitiva, “os conceitos acabam sendo *usados de modo equivocado* e, por isso, coisas e seres humanos são julgados, vistos ou tratados erroneamente. Isso faz com que a educação crie mentes *deformadas* [...]” e explica por que, na juventude, “frequentemente fazemos o nosso ingresso no mundo [...] nos comportando ora com timidez, ora com arrogância, porque temos a cabeça repleta de conceitos que procuramos manejar, mas que quase sempre *são aplicados* de forma errada” (*loc. cit.*; grifos meus). Diante disso, Schopenhauer conclui que “a tarefa principal da educação seria ensinar que o *conhecimento do mundo* (cujo alcance poderia ser definido como a *finalidade de toda educação*) tem de começar pela

extremidade correta” (*ibidem*, p. 691; grifos meus), ou seja, as intuições têm de preceder os conceitos.

Os intentos da educação restringir-se-iam, então, ao âmbito intelectual, de compreensão adequada, ou não “deformada”, do mundo. Neste sentido, uma “concepção deformada de mundo” seria decorrente do fato de os conceitos não terem sido precedidos por intuições, ou de os conceitos mais amplos não terem sido precedidos por conceitos mais restritos: “Basta que, nesta série, algo seja saltado para que surjam *conceitos defeituosos*, que levem a *conceitos falsos* e, ao final, a uma *concepção deformada de mundo* que pode permanecer por muito tempo, e, na maior parte dos seres humanos, para sempre” (*loc. cit.*). Assim, apesar de seu “esforço em nos transmitir *conceitos* [e estes] não nos fornecerem a verdadeira essência das coisas” (Schopenhauer, 2006, p. 249; grifo do autor), a educação desempenharia um papel preventivo em relação aos equívocos a que todo indivíduo está exposto.

A atuação da educação entre os âmbitos da moralidade e da legalidade pode ser considerada a partir do que o filósofo afirma quando analisa os temas do *exemplo* e do *ensino*, desta vez no capítulo 8 (“Sobre a ética”) do mesmo Volume II dos *Parerga*: “Do ponto de vista *moral*, o exemplo, assim como o ensino, pode promover uma *melhoria civil*, ou *legal* (*civile, oder legale Besserung*), mas não a interior (*innerliche Besserung*), que é propriamente *moral*” (Schopenhauer, 2010, p. 83). Segundo Schopenhauer, especificamente o exemplo jamais pode produzir as boas ou más qualidades de um caráter (pois *velle non discitur*), mas pode atuar “como meio de promoção” para revelá-las (*loc. cit.*)¹. Assim, se a

¹ “Como estimulante [...], o exemplo atua de duas maneiras: ou induzindo a pessoa a fazer o que ela renunciaria de bom grado, preocupada do mesmo modo com o fato de que a renúncia poder-lhe-ia acarretar algum perigo ou prejudicá-la na opinião de outros; ou age de tal modo que a encoraja a fazer o que faria com agrado, mas até agora deixou de fazer por receio do perigo ou de vergonha: este é o exemplo sedutor. Finalmente, o exemplo pode conduzi-la a algo que doutro modo jamais lhe ocorreria (Schopenhauer, 2010, p. 82).

bessernde Ethik e a educação não podem ser reconhecidas no âmbito de uma melhoria interior, elas seriam ativas – ainda do ponto de vista “ético” – na esfera da melhoria civil ou legal.

O ensino e a educação atuam, dessa forma, no direcionamento e na escolha destes ou daqueles motivos, conforme for a receptividade preponderante do caráter a tais motivos, mas ainda podem propor motivos aos quais o caráter não tende impulsiva e naturalmente. Daí, então, a ideia da educação como *medium* entre os caracteres e os motivos. Ter-se-ia dois elementos de iguais teores: (1º) não se pode aprender o querer, contudo (2º), pode-se aprender uma forma específica (quicá a “melhor”) para expô-lo, tanto para si mesmo quanto em sociedade. O desafio contido nesta última proposição seria o objeto com o qual a “ética da melhoria” e a educação se ocupariam. Com isso, as preocupações de Schopenhauer em relação à temática educação-caráter, ao descartarem a hipótese de que ensinamentos morais (ou qualquer tipo de doutrinamento) possam ser eficazes sobre as ações, não rejeitam a consideração das possíveis decorrências de um maior conhecimento do caráter e dos motivos. É nesse sentido que o pensador dirige suas críticas às teorias educacionais e pedagógicas defensoras de que a concepção intuitiva de mundo e os valores (morais ou intelectuais) próprios de cada pessoa são consequências do *ensino*, como defendia, por exemplo, Pestalozzi.

E é neste mesmo sentido que se pode entender por que a teoria schopenhaueriana do caráter só estaria completa pela formulação da noção de *caráter adquirido* que, além de poder ser entendido como o conhecimento mais exato possível do caráter inteligível, consiste também num “esclarecimento sobre a relação entre *caráter* e *conhecimento*, no qual todos os seus *motivos* residem” (Schopenhauer, 2005, p. 380; grifos meus). Dessa forma, pode-se reter outra determinante consideração quanto à relação entre educação e conhecimento:

Como os motivos que determinam o fenômeno do caráter, ou o agir, fazem efeito sobre ele mediante o *medium do conhecimento*, e o conhecimento, por seu turno, *é variável*, oscilando constantemente entre erro e verdade, porém via de regra retificando-se cada vez mais no curso da vida, embora em graus muito diferentes, vem daí que *a conduta de um homem pode variar notavelmente* sem que com isso se deva concluir sobre *a mudança em seu caráter*. (Schopenhauer, 2005, p. 380-381; grifos meus)

Ou seja, a tese de que a vontade personalística permanece inalterada não é comprometida pelo reconhecimento de um influente papel do conhecimento ou da educação. Schopenhauer nota que a instrução e o conhecimento aperfeiçoados – domínios da educação – detêm até mesmo uma capacidade de *redirecionar a vontade*. As diferentes motivações ofertadas pela educação poderiam

mudar a direção de seu esforço [da vontade], noutros termos, fazê-la procurar o que inalteravelmente procura *por um caminho diferente* do até então seguido. Por conseguinte, *instrução e conhecimento aperfeiçoado*, vale dizer, ação do exterior, podem até *ensiná-la que errou nos meios* e assim fazê-la buscar o fim pelo qual se esforçava, de acordo com a sua essência íntima, por um *caminho inteiramente outro e até mesmo num outro objeto* (Schopenhauer, 2005, p. 381; grifos meus)

O reconhecimento por parte do filósofo da possibilidade de a vontade “mudar de direção” diante dos efeitos dos motivos enaltece a tese de que, se por um lado é impossível ensinar virtudes e vícios, ou qualquer princípio moral, por outro lado é possível, pela instrução do intelecto, isto é, pela ação do exterior, *instrumentalizar o encaminhamento da vontade imutável*. Neste sentido, a pergunta elaborada pelo filósofo no §20 de *Sobre o fundamento da moral*, a saber, se “a ética poderia, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar” (Schopenhauer, 2001, p. 190), não poderia receber uma resposta negativa em absoluto: para além de sua tendência inata, cada caráter ainda poderia ser sugestionado de diferentes formas, inclusive frente à motivação moral. Esta força estraté-

gica frente a algo muito mais potente – e que não necessitaria de caminhos estratégicos ou alternativos para atingir seus fins – provém do reconhecimento dos possíveis efeitos causados pela *educação* mediante o variável conhecimento. Por isso o filósofo afirma que a modificabilidade do agir mediante o aprimoramento ou a variação do conhecimento “vai tão longe que a vontade procura atingir seu fim infalível, por exemplo o paraíso de Maomé, ora no mundo real, ora num mundo imaginário” (Schopenhauer, 2005, p. 381). O fato de a vontade adaptar a cada vez seus meios e empregar, “num primeiro momento astúcia, força e engodo e, num outro momento, abstinência, proibidade, esmolas e peregrinação à Meca” (*loc. cit.*), de modo algum significa que ela alterou seu esforço irrefreável ou que ela tenha mudado. O alvo permanece o mesmo – o único possível a cada vontade – sem que disso decorra a necessidade de se tomar sempre os mesmos meios.

Dessa forma, a tão citada sentença de Sêneca, *velle non discitur*, teria de ser tomada sob uma observação que, a meu ver, é determinante: o modo pelo qual este *velle* se expõe pode, sim, ser modificado, adaptado e adequado. Frente à verdade de que não se pode aprender outra forma de ser, Schopenhauer possibilita a reflexão sobre a variedade de formas pelas quais o *operari* pode expor um mesmo *esse*: “[...] em virtude dessa grande influência do conhecimento sobre o agir, apesar da Vontade inalterável, ocorre de o caráter desenvolver-se e suas diversas feições entrarem em cena só gradativamente” (*ibidem*, p. 382). O modo mediante o qual se pode ter consciência desta última indicação schopenhaueriana, principalmente por uma “instrumentalização” e aperfeiçoamento do *intelecto*, seria o ofício da educação como agente influenciadora da *conduta legal* do indivíduo.

Para a eficácia dos motivos, não basta a presença destes últimos, sempre postos na rígida cadeia das necessidades e, portanto, determinados, nem apenas a presença do caráter – determinado e imutável –, mas é preciso também do *conhecimento dos motivos*. E, por isso, faz todo sentido a expressão escolástica empregada pelo

pensador em sua obra magna e repetida na *dissertação* sobre a liberdade: *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*, a causa final não faz efeito segundo sua existência real, mas segundo sua existência conhecida (cf. Schopenhauer, 1911-1941a, p. 522). De acordo com este raciocínio, poder-se-ia até mesmo complementar ou “reconsiderar” aquela tese segundo a qual sempre que se apresentarem os mesmos motivos ao mesmo caráter, a ação jamais deixará de ser a mesma, ou seja, a reação de um indivíduo não sofreria alteração caso posta diante dos mesmos motivos. A verdade deste posicionamento schopenhaueriano pode ser retomada a partir do reconhecimento “da medida que depende do conhecimento” para a produção de uma ação. Schopenhauer sinaliza para esta questão por meio do exemplo segundo o qual, para que a *proporção* entre egoísmo e compaixão existente num dado homem possa produzir efeito em sua ação, “não é suficiente que [um tal indivíduo] possua riqueza e veja a miséria alheia: também tem de saber *o que é permitido fazer* com a riqueza, tanto para si quanto para os outros” (Schopenhauer, 2005, p. 382; grifos meus); ou então que, por exemplo, em vista de uma ação caridosa, um tal indivíduo teria não apenas de ver o sofrimento do outro, mas também de “*ter experimentado* o que é o sofrimento” (*loc. cit.*).

Em *O mundo*, a clara consideração do pensador é a seguinte:

Talvez [um dado homem] não tivesse tanta consciência de tudo isso numa *primeira ocasião* quanto numa *segunda* e, se agora, em ocasião similar, *age de maneira diferente*, isto se deve ao fato de as circunstâncias serem outras, a saber, *segundo a parte delas que depende do seu conhecimento*, embora pareçam ser as mesmas. (*loc. cit.*).

Já em *Sobre a liberdade da vontade*, lemos que “a posição de um homem relativamente a uma resolução possível pode diferir muito numa segunda vez em relação à primeira, dado que durante o tempo percorrido pôde ele se tornar capaz de conceber as mesmas circunstâncias de modo mais exato e completo” (Schopenhauer,

1911-1941a, p. 522). E é assim que, quando consideramos as muitas possibilidades – não circunscritas – dessas espécies de influências (do conhecimento, do tempo transcorrido ou de qualquer experiência), as circunstâncias não se restringem a circunstâncias reais, mas podem ser também “totalmente imaginárias”. “Por exemplo, se um homem é firmemente convencido de que todo ato beneficente lhe será cem vezes recompensado na outra vida, tal convicção faz efeito igual ao de uma letra de câmbio segura e de longa data, podendo então *doar por egoísmo* aquilo que, noutra perspectiva, *se apossaria por egoísmo*” (Schopenhauer, 2005, p. 382; grifos meus). O agente, com seu egoísmo, não teria mudado, mas a motivação do agir, mediante a alteração promovida pelo conhecimento e pela mudança das circunstâncias, teria produzido uma ação totalmente diferente.

A admissão da determinante parcela de contribuição do conhecimento, que não deixa o caráter e os motivos decidirem sozinhos a ação, é tomada pelo filósofo, na *Dissertação* de 1840 (sobretudo, no §20), como a possibilidade de se “aclarar a cabeça, instruir a inteligência, trazendo o ser humano para uma compreensão mais correta daquilo que se apresenta objetivamente e das verdadeiras relações da vida” (Schopenhauer, 2001, p. 197). Não obstante a sempre presente verdade de que, por meio disso, nada mais se poderá alcançar do que “por à luz, de modo mais consequente, claro e decidido, a natureza da vontade que se exprime objetivamente” (*ibidem*, p. 197-198) e apesar da impossibilidade de adquirirmos virtudes e vícios – cuja aquisição iria dar na dissimulação e na inautenticidade –, mesmo assim a possibilidade de adquirirmos consciência sobre quais são aqueles (vícios e virtudes) que já possuímos desde o início não é comprometida.

Isso, no entanto, seria determinante apenas em vista da *legalidade*, da adequação do agente ético a ela e à sua própria natureza invariável, assim como em vista convívio social, mas não em vista da *moralidade* propriamente dita. Mais uma vez, é preciso enfatizar: “Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça,

mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo” (*ibidem*, p. 198). Tal caminho corresponde ao próprio âmbito da *legalidade*, pelo qual ainda haveria um “espaço de manobra” para “adequarmos” ou “escolhermos melhor” os motivos. O próprio pensador salienta: “Por meio dos motivos pode-se forçar a *legalidade*, não a *moralidade*” (*loc. cit.*). Seja destacado, porém, que a legalidade, principalmente mediante o *ensino* e a *instrução*, pode contribuir sobremaneira para a *efetividade da moralidade* (Schopenhauer, 2010, p. 83), já que, em seu domínio, pode indicar, selecionar e direcionar os motivos – portanto, escolhê-los – em relação à receptividade do caráter; é o domínio no qual o coxo direcionaria o cego com propriedade e conhecimento. Assim é que a vontade, no sentido elaborado por Schopenhauer em *O mundo* (Schopenhauer, 2005, p. 381), poderia chegar a “errar menos” em seus meios.

No capítulo dos *Aforismos para a sabedoria de vida* intitulado “Divisão fundamental”, pouco antes de frisar o quão mais determinante na vida é “aquilo que somos”, e nem tanto “aquilo que temos” ou “representamos”, Schopenhauer citou Goethe para enfatizar como “não podemos fugir de nós mesmos”². Mais importante, entretanto, é que, diante desta “verdade fundamental” refletida na poesia goethiana, além do emprego da personalidade, o filósofo assevera também que podemos “perseguir apenas aspirações que correspondam a [tal personalidade] e nos empenhar para alcançar um tipo de *formação* (*Ausbildung*) que lhe seja *conveniente*, evitando qualquer outro e, conseqüentemente, *escolher* o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem *adequados*” (Schopenhauer, 2006, p. 11).

² “Como no dia em que foste doado ao mundo,/ E que o sol levantou-se para a saudação dos planetas,/ Desde então também crescestes sem cessar,/ Conforme a lei do teu nascimento./ Assim deves ser, não podes fugir de ti mesmo,/ Assim vaticinaram sibilas e profetas;/ E nenhum tempo e potência fragmenta/ A forma estabelecida que, viva, se desenvolve.” (Goethe *apud* Schopenhauer, 2006, p. 10-11)

A ênfase de Schopenhauer é explícita: pode-se saber o que é “mais conveniente” ou “adequado” em relação a um caráter que, sendo inalterável, não deixa de ser suscetível às mais diversas influências, o que, mais uma vez, é possível somente após um significativo autoconhecimento. Essa preocupação de Schopenhauer em relação ao emprego da personalidade, assim como o possível espaço gerido pela formação, ou pela educação, em relação a ela, também pode ser notada quando se leva em conta a adjetivação do caráter, elaborada pelo pensador em *Sobre a liberdade da vontade*, como individual, empírico, invariável e inato (cf. Schopenhauer, 1911-1941a, p. 518-526). Quando sustenta como o caráter é invariável, o filósofo exemplifica apresentando o caso de um antigo conhecido que, após vinte ou trinta anos de ausência, volta a ser visto com os mesmos gostos e costumes de outrora. Se este longo período de ausência possibilita um significativo estranhamento, em geral não se diz que certa pessoa *mudou de caráter*, mas que o *conhecimento* a respeito de tal indivíduo se alterou. Diríamos, então, que fora necessário esse tempo transcorrido para que a pessoa pudesse expor seu caráter inteligível.

A educação tomada como *medium* entre os motivos e o caráter, mas também entre os motivos e as ações de um dado caráter, pode se efetivar justamente a partir desse pressuposto. O *encaminhamento* das únicas ações possíveis a dado caráter e a dada personalidade pode ser outro na medida em que se propõe a estabelecer uma *outra ordem* – possivelmente a partir de *outros motivos* viabilizados por um *conhecimento alterado* e por circunstâncias até então *não vivenciadas* – mediante a instrução do intelecto.

5. Considerações finais

Frente aos dois panoramas da filosofia schopenhaueriana acima indicados – que podem ser chamados de metafísico-moral e de empírico-legal –, a questão analisada no presente artigo pode receber a seguinte formulação conclusiva: o caráter de cada pessoa é tanto inato como constante, mas a *educação* por ela recebida,

além de “melhorar” seu “entendimento do mundo”, pode oferecer-lhe motivos “mais aprimorados” a partir dos quais ele pode agir. Por isso, mesmo que não se remeta à *moralidade*, pois não atinge o domínio do *esse*, a educação desempenharia um determinante papel quanto ao encaminhamento do *operari*, atuando no plano da *legalidade*.

Em outros termos, enfatizo a ideia de que é possível vislumbrar um “porém” schopenhaueriano determinante, uma consideração que não se restringe à constatação de que os caracteres são inalteráveis: “O caráter é invariável e, a ação dos motivos, fatal; porém [*aber*], antes de agir, devem eles passar através do entendimento [*die Erkenntniß hindurchzugehen*], que é o *medium* dos motivos” (Schopenhauer, 1911-1941a, p. 522). Aqui reside o singular papel da educação, aquele que não se imiscui em prescrições e ensinamentos morais, em coerções e censuras de vícios e virtudes, ou mesmo em aplicações de penas que insistem em “corrigir” moralmente os indivíduos. Uma função que, mesmo assim, não se reduz às cinzas, dado que o intelecto seria, nessa acepção, “susceptível, em graus infinitos, a aperfeiçoamentos os mais variados e de correção contínua” (*loc. cit.*), cuja condição levou o pensador a firmar ser este “o escopo final para que tende toda educação” (*loc. cit.*). Em verdade, trata-se da ideia de que os motivos mais potentes, ou seja, aqueles que mais influenciam determinado caráter, poderão ser justamente aqueles cujo acesso o homem não alcançaria sem cultura e instrução intelectual. Mais ainda: tais motivos poderão ser exatamente aqueles que sinalizariam caminhos diferentes a cada vontade-caráter, independentemente da natureza moral deste último.

Sendo assim, o ofício da educação, em parceria com o autoconhecimento, se limitaria a fornecer condições para que o indivíduo pudesse “empregar bem” sua personalidade, de modo claro e, de certa forma, menos perturbado por afetações ou motivações contrastantes em relação ao que já oferece a natureza de seu caráter. É neste sentido que se pode ter presente os argumen-

tos a favor do primado da vontade sobre o intelecto, mesmo que este também detenha o poder de “comandar”, como demonstra a conhecida alegoria schopenhaueriana do cego e do coxo: a condição de ser “senhor de si” em geral pertence à vontade (individual), mas, de outro modo, parece pertencer também e parcialmente ao intelecto, sendo este a guiar e a conduzir a vontade cega. É a mesma tese schopenhaueriana que uma outra metáfora do pensador ilustra ainda melhor: aquela de um cego forte que leva nas costas um paralítico que enxerga.

Na mediação entre a necessidade dos motivos e a imutabilidade do caráter residiria a parcela de contribuição da educação em vista da ação. Mesmo que isso seja sempre apenas uma possibilidade, podemos verificar que a visão de mundo schopenhaueriana não se apresenta como absolutamente cética em relação às funções da educação. Muito pelo contrário, esta concepção de ação humana e de educação poderia nos proporcionar relevantes pressupostos para o debate contemporâneo sobre os êxitos, as utopias ou as ineficiências em relação ao *alcance da educação*. Isso pode se dar especialmente quando levamos em conta as insistências e os esforços de muitas instituições – não necessariamente de ensino – em fazer incidir os efeitos da educação sobre o estrato moral das identidades individuais, o que seria, ao menos segundo Schopenhauer, uma pretensão a ser abandonada.

Referências

ATWELL, John. *Schopenhauer: the human character*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

DEBONA, Vilmar. Tra determinismo e libertà: aspetti del concetto di “carattere” in Kant e Schopenhauer. *Revista Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, jan.-jun. 2010, p. 49-59.

KOSSLER, Matthias. Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters. In: BIRNBACHER, Dieter; LORENZ, Andreas; MIODONSKI, Leon (Hrsg.). *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, p. 91-110.

NICHOLLS, Roderick. Schopenhauer's analysis of character. In: FOX, Michael (Org.). *Schopenhauer: his philosophical achievement*. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PEDREIRA, André Luiz Simões; SANTANA, Kleverton Bacelar. A educação do intelecto em Schopenhauer. *Revista Saberes*. Natal, v. 1, n. 2, maio 2009, p. 5-15.

PEDREIRA, André Luiz Simões. *Educação e metafísica em Schopenhauer*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Bahia, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Über die Freiheit des Willens*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. München: Piper Verlag, 1911-1941a.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena*. Tomos I e II. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. München: Piper Verlag, 1911-1941b.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Der Handschriftliche Nachlass*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. München: Piper Verlag, 1911-1941c.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: M. Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: M. Fontes, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. 16 Bd. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Schopenhauer im Kontext III: Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM*. (Release jan. 2008).

SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a ética (capítulos 8 a 15 dos *Parerga e paralipomena*). Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

Artigo recebido em 20/03/2016, aprovado em 18/04/2016

**SCHOPENHAUER E A (IN)QUIETUDE
DO OBJETO ARTÍSTICO:
ENTRE O GRITO SEM VOZ DO LAOCOONTE
E O DESEJO DE PIGMALIÃO**

**[SCHOPENHAUER AND THE REST(LESSNESS)
OF THE ART OBJECT:
BETWEEN THE LAOCOON'S VOICELESS SCREAM
AND THE PYGMALION'S DESIRE]**

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Professor no PPGF da Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Luciana Lourenço Paes

Doutoranda em História da Arte pela Universidade Estadual de Campinas

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 287-311

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O presente artigo busca descrever e interpretar o Laocoonte de Schopenhauer à luz de uma compreensão mais contemporânea do objeto artístico, tanto pelo viés do criador quanto do apreciador de arte e, de um modo especial, do apreciador da arte da escultura. O efeito artístico que acalma a vontade seria o único possível ou é apenas um impulso sublimado que, como os outros, representam ainda, sob todos os véus, o vívido desejo e a sensualidade que prometem a felicidade?

Palavras-chave: Arte; Escultura; Desejo; Sublimação; Quietude.

Abstract: This article aims to describe and interpret Schopenhauer's Laocoon based on a more contemporary understanding of the artistic object, from the perspective of the creator and from the point of view of the beholder, particularly the sculpture's beholder. Could the artistic effect that calms down be the only one or is it just a sublimated impulse, like the others, representing vivid desire and sensuality that promise happiness?

Keywords: Art; Sculpture; Desire; Sublimation; Rest.

*O que é criado pelo espírito
é mais vivo do que a matéria.*
(Charles Baudelaire)

É curioso pensar na situação de Schopenhauer frente ao grande mundo da arte moderna e contemporânea que já se avizinhava ao filósofo de Frankfurt, ainda que imperceptivelmente. Ele nos parece estar sempre voltado para a definição clássica da arte, que fala de Platão, do ideal, do belo e do eterno. Quão distantes dele já parecem estar Poe, Delacroix e Baudelaire, que estão no centro das questões ligadas à *modernidade*, não apenas pelo modo como esses autores expandem o conceito de arte através de suas próprias obras artísticas, mas, especialmente no caso de Baudelaire, também pela importância de sua obra crítica, que apresenta valores artísticos voltados para a questão da reprodutibilidade técnica e da Sociedade de massas. Por outro lado, Schopenhauer, como Baudelaire, confere à obra de arte e ao artista posições de extrema dignidade não apenas pela produção da mais elevada cultura, mas também como forma de libertação momentânea da vida prática e dos sofrimentos a ela ligados.

Este artigo busca, em primeiro lugar, descrever a natureza e o estatuto do problema da escultura na “metafísica do belo” à luz da História da Arte e, em segundo lugar, comentar as teses de Schopenhauer a partir da visão que Nietzsche expõe do problema na “Genealogia da Moral”, especialmente a partir de uma menção feita por ele ao mito de Pigmalião, que nos é útil, pois, além da apreciação artística, expõe o *fazer* artístico como uma expressão do desejo humano. Em terceiro lugar, mas não menos importante, procuramos apreciar também o olhar contemporâneo sobre o objeto artístico em sua relação com a apreciação e experiência da obra no contexto atual.

De acordo com o que foi dito acima, a especificidade da obra de arte em Schopenhauer como modo de conhecimento independente do princípio de razão, a saber, como “metafísica do belo”, leva-nos

a pensar os diversos valores artísticos e filosóficos ali presentes, especialmente aqueles ligados à *escultura*, tema do presente texto. Encaramos isto como parte do problema de situar o lugar da arte na cultura e, de modo mais específico, o lugar da escultura no conjunto das formas artísticas que são aceitas pelo filósofo de Frankfurt.

É certo que a “hierarquia das artes” do Livro 3 de *O mundo como Vontade e Representação* (1819-20) tende a aparecer diante de nós contemporâneos como qualquer coisa talvez excessivamente rígida e limitadora da expressão artística, até mesmo porque ela não é uma *estética*, mas uma “metafísica do belo”: “A estética se relaciona com a metafísica do belo, como a física se relaciona com a metafísica da natureza” (Schopenhauer, 2003, p. 24). Nesse contexto, se a estética ensina os caminhos para atingir o efeito artístico desejado, a metafísica do belo “investiga a essência íntima da beleza” (*loc. cit.*), tanto do ponto de vista do sujeito contemplador, quanto no sentido do objeto artístico que é contemplado. A essência da investigação do filósofo está no efeito psíquico provocado pelo belo, não sendo, portanto, bem adaptada para pensar, como em Hegel, a progressão histórica das poéticas ligadas aos diferentes momentos da arte em sua relação com o mundo efetivo que se desenvolve como cultura ao longo do tempo. Tampouco há em Schopenhauer uma libertação da apreciação da arte a partir do conceito de belo, embora possa ser usado para isso por nós. Parece que este filósofo pensa preferencialmente o que há de perene na arte, enquanto Hegel, seu antípoda, privilegia o aspecto transitório presente nos diversos momentos da História da Arte. A síntese de ambos pode ser percebida no modo como Baudelaire define o belo como algo entre o eterno e o provisório. Mas, se Schopenhauer se afasta do transitório e com isso parece se afastar também do mundo em que vive, tão concreto, talvez possa existir ali (e no conjunto de sua obra filosófica) algum elemento que também anuncie, até mesmo à revelia da obra e do seu autor, o mundo moderno e contemporâneo, que tem a sua entrada triunfal em

cena com a implosão das formas estéticas tradicionais que já está anunciada no romantismo e à qual Schopenhauer ainda resiste como um apreciador da estética clássica. Isso nós examinaremos ao final do presente texto.

O ponto inaugural da percepção da “metafísica do belo”, de Schopenhauer, como um *decadentismo* e um *artificialismo* está presente na obra *Para a genealogia da moral – uma polémica* (1887), de Friedrich Nietzsche, na qual este filósofo escreve que o efeito quietivo seria *um* efeito particular da arte e não *o* efeito geral da arte. A visão do belo teria o poder, segundo Nietzsche, de liberar a principal força da natureza de Schopenhauer, isto é, “a força da reflexão e do olhar aprofundado”. Com isso, Schopenhauer teria deixado de perceber que essa força surgiria precisamente do ingrediente da sensualidade, pelo que a sensualidade não estaria suspensa do “estado ascético”, mas apareceria transfigurada e já não entraria na consciência como “impulso sexual” (Nietzsche, 1998, p. 101). Inclusive, do ponto de vista da *crítica ao ideal ascético*, Nietzsche concebe que a atitude de negação parcial da vontade seria um mero fenômeno superficial ao fundo do qual prevaleceria uma “vontade de nada querer”. Quão distante o Nietzsche da “Genealogia” estava do jovem filólogo que acolhe entusiasticamente a obra de Schopenhauer. Este último, e Platão também, são flagrantemente criticados quando Nietzsche escreve que na “arte, na qual precisamente a mentira se *santifica*, a vontade de ilusão tem a boa consciência a seu favor” (*ibidem*, p. 141), opondo-se, por isso, ao *ideal ascético*, que, para Nietzsche, é uma fé e também um “imperativo inconsciente” (*ibidem*, p. 139) que resultam no *empobrecimento* e na *calúnia* contra a vida. Trata-se de “colocar o sofrimento sob a perspectiva da culpa” (*ibidem*, p. 149). Há, portanto, uma *fisiopsicologia* da Estética no Nietzsche maduro, isto é, um pensamento que procura situar a metafísica do belo de um ponto de vista pulsional, criticando, todavia, o resignacionismo, a má consciência, o desejo de renunciar à vida e à afir-

mação da existência que percebe ao fundo do platonismo tardio de Schopenhauer.

Como sabemos, o jovem Nietzsche abandona – de certa forma – a filologia e se torna filósofo pelo entusiasmo suscitado pela leitura de Schopenhauer quando tinha cerca de vinte anos de idade. A postura polêmica e corajosa de Schopenhauer como filósofo inspira Nietzsche, ao ponto de transformá-lo também num crítico dos seus antigos mestres, Schopenhauer e Wagner. De certa forma, afasta-se de Schopenhauer em busca de autonomia, o que mostra outras influências como, por exemplo, as proporcionadas pelas leituras de Stendhal e Baudelaire. Sabe-se que ele traduziu para o idioma alemão os escritos íntimos de Baudelaire, chamados “*Mon cuer mis à nu*” (Meu coração desnudado), que exaltam um gosto vivíssimo “da vida e do prazer” (Baudelaire, 1981, p. 63). Sobre Stendhal, Nietzsche escreve que ele representa o oposto do que está expresso na frase “o belo é o que agrada sem interesse”; pelo contrário, para o escritor francês, o belo é “*une promesse de bonheur*”, isto é, uma promessa de felicidade. A crítica de Nietzsche, que ataca os valores estéticos schopenhauerianos como um “resignacionismo” e está calcada na denúncia da *submissão* da estética à moral na “metafísica do belo”, estende-se também ao compositor Wagner. Para Nietzsche, o schopenhauerianismo que contamina a estética do Wagner maduro se torna extremamente desagradável e é impiedosamente atacado na *Genealogia da moral*. Os principais pontos da crítica são também o mencionado “resignacionismo” (enquanto postura filosófica) e a “negação do querer” (enquanto efeito “quietivo” da arte sobre o contemplador, que em Wagner está representado, por exemplo, pelo elogio da castidade em *Parsifal*).

Numa análise mais detida, já está contida, desde o Nietzsche de *O nascimento da tragédia* e dos escritos filológicos, a percepção da arte como uma “*Wille zur Macht*” (Vontade de poder ou potência) e, portanto, ela deveria ser sempre uma arte impetuosa e contida apenas pelos limites de suas formas delicadamente provisórias.

Porém, Nietzsche parece ignorar as possibilidades de confrontar a “metafísica do belo” de Schopenhauer com a própria teoria das forças deste último autor, como ela aparece nos *Complementos*, e, especialmente, na “Metafísica do amor sexual” (1844). Esse Schopenhauer ao fundo do próprio Schopenhauer formula, de certo modo, o mesmo que Nietzsche, quando escreve sobre o papel crucial da sexualidade no âmbito da arte e também no mundo efetivo. A sexualidade é, ao lado do amor pela vida, o mais forte e mais ativo dos impulsos. (Schopenhauer, 2014, p. 242)

O estudo que faremos a seguir procura primeiramente estabelecer a argumentação de Schopenhauer a respeito do Laocoonte e da arte da escultura. Num segundo movimento, pretendemos trazer a discussão para perto de nós e confrontar o filósofo da Vontade com as análises contemporâneas que veem a arte como um avesso do imaginário, como um *estar-aí*, como uma vivência da própria tensão e indefinição dos valores artísticos. A tensão que mencionamos é provocada pela própria análise genealógica das produções a partir dos anos cinquenta do século XIX e pela consequente variedade de meios expressivos de que dispomos atualmente, ao contrário do que acontecia na época de Schopenhauer. Portanto, guardadas as devidas proporções dadas no contraste dos períodos históricos, podemos pensar Schopenhauer desde uma perspectiva atual, mas também, por outro lado, tentar pensar um pouco a arte atual pelo viés de Schopenhauer, inclusive pelo viés inesperado da sexualidade.

1. Laocoonte deve gritar?

No §46 de *O mundo como vontade e representação* e no capítulo XXXVI dos *Complementos*, Schopenhauer aborda um famoso problema dentro da história da arte no século XVIII: a expressão das emoções no conjunto escultórico do Laocoonte¹. Ele estava a par

¹A data e a autoria do grupo têm sido objeto de disputas. Plínio escreve, em 70 d.C., que o viu na residência do imperador Tito: “De um único bloco de mármore, os ilustres artistas Agesandro, Polidoro e Atenodoro de Rodes, de-

do debate teórico precedente e afina, nas suas considerações, o discurso dos seus mais destacados protagonistas alemães – Winckelmann, Lessing e, especialmente, Goethe.

Winckelmann, ele escreve, já sentia falta do grito do sacerdote². Mas, para justificar a escolha do artista, ele teria transformado Laocoonte num estoico, um espírito grande que saberia se conter

pois de conversarem, esculpiram o Laocoonte, seus filhos e a extraordinária espiral de serpentes” (HN, XXVI, 37). Cf. Kenneth Clark (1990 [1956], p. 401): existem várias assinaturas em bases escultóricas de Atenodoro, filho de Agesandro, datáveis do séc. I, e dois homens com estes nomes (na verdade, irmãos) são registrados como tendo recebido homenagens em 21 e 22 d.C. Clark, contudo, não concorda que seja um mármore original do séc. I, mas sim uma cópia romana de um bronze grego perdido. Sabe-se que praticamente todas as assinaturas nos mármores do período romano eram dos artesãos que executavam a cópia. É provável, para ele, que os nomes registrados por Plínio sejam os dos copistas. Após ser descoberto em 1506, o Laocoonte foi restaurado, em 1532, pelo escultor florentino Giovanni Montorsoli. A maior parte do braço original do pai está no Vaticano e poderia, na opinião de Clark, ser colocada de volta na posição correta, atrás de sua cabeça, não fosse a atual restauração ter se tornado ela mesma um documento histórico. Para um esquema rápido das diferentes possibilidades de datação, ver a cronologia comentada proposta por Bernard Frischer (2009).

² Tendo advertido os troianos do perigo da entrada na cidade do cavalo de madeira, Laocoonte, segundo Virgílio, sacerdote de Poseidon (segundo outras versões do mito, de Apolo), é punido por Atena (ou, segundo outras versões, Apolo ou Poseidon), que envia serpentes para matar seus dois filhos. Ao tentar salvá-los, ele também é morto. A fonte literária exata da escultura não é certa. Arctino, na *Iliupersis* (c. VII a.C.), descreve a morte de Laocoonte e de um de seus filhos; Dionísio de Halicarnasso relata que Sófocles, em sua tragédia perdida, representou a morte dos três. A partir da evidência de gemas e de um vaso, concluiu-se que a representação pictórica da morte dos três filhos remete ao séc. V a.C. O fato de ela, no grupo escultórico, ocorrer diante de um altar e não, como em alguns relatos gregos, durante o banquete dos troianos, levou à conclusão de que a falta pela qual o sacerdote é punido é a que lhe foi atribuída pelo poeta helenista Eufórion de Cálcis, citada por Sêrvio em seu escólio da *Eneida* – ter copulado no espaço consagrado a Poseidon (e não a de ter alertado, como em Virgílio, a respeito do perigo do cavalo de madeira). A punição teria lugar, então, na cena do crime. Alguns autores cogitam que tenha ocorrido assim na própria peça de Sófocles. (Cf. Howard, 1906, p. 943-944)

diante da dor e da morte. A escolha do artista se justifica, para Winckelmann lido pelo filósofo, num nível psicológico. A opinião de Winckelmann é criticada por Lessing, que, conforme Schopenhauer, no lugar do fundamento psicológico coloca o puramente estético, pois o princípio da beleza, dominante na arte antiga, não admitiria o esgar em que implica a expressão do grito³. Schopenhauer discorda, contudo, do seu outro argumento – de que uma obra de arte imóvel não é adequada para representação de um instante totalmente passageiro⁴ – e, para ilustrar seu ponto de

³ Lessing escreve, no *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie* [Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia] (1766), cap. II, sobre a submissão da expressão à “primeira lei da arte”, a *beleza*: “Existem paixões e graus de paixões que se manifestam na face através das contorções as mais feias e colocam o corpo em posições tão violentas que todas as belas linhas, que o contornam numa situação calma, se perdem. Quanto a essas, os artistas antigos ou se abstinham inteiramente ou as reduziam a um grau inferior no qual elas estão aptas a uma medida de beleza. [...] Isso aplicado ao Laocoonte, fica evidente o motivo que eu procuro. O mestre visava à suprema beleza sob as condições aceitas da dor corporal. Esta, em toda a sua violência desfiguradora, era incompatível com aquela. Ele foi obrigado a reduzi-la; ele foi obrigado a suavizar o grito em suspiro, não porque o grito denuncia uma alma indigna, mas antes porque ele dispõe a face de um modo asqueroso” (Lessing, 2011, p. 93-94).

⁴ Lessing pergunta por que o artista não deve colher a expressão no ponto *mais intenso* da ação e considera que se esse momento único recebe, graças à arte, uma duração imutável, então ele não deve expressar o que possa ser pensado *apenas* como transitório. A prolongação do momento pela arte confere aos fenômenos que aparecem e desaparecem de repente um aspecto *antinatural*. Cada vez que olhamos novamente um quadro em que alguém dá uma gargalhada, p. ex., a impressão inicial torna-se mais fraca até que o objeto gera, finalmente, asco e horror no espectador (a gargalhada seria, no caso, uma ação que deve ser pensada *apenas* como transitória e não eleita para representação visual). Lessing cita também o caso do Laocoonte no cap. III: “A dor violenta que arranca o grito, logo cede ou destrói o sujeito que sofre. Mesmo, portanto, quando o homem o mais paciente e constante [standhaft] grita, ainda assim evidentemente ele não gritaria ininterruptamente” (*ibidem*, p. 102). Se o artista vai fixar uma expressão no tempo, ele deve desviar do ápice das emoções, depois do qual não há mais nada a ima-

vista, ele lembra genericamente as “centenas de figuras maravilhosas” em movimento (dançando, lutando, correndo) de que a história da arte já dera testemunho. Mais especificamente, ele menciona que Goethe, no seu estudo sobre o Laocoonte (1798), considerou a escolha do momento passageiro *absolutamente necessária*⁵.

Schopenhauer afirma que Lessing chegou muito próximo da explanação correta, mas não encontrou o ponto certo. Ele pensa que, no Laocoonte, o grito não pode ser exposto pela simples razão de que sua exposição reside por inteiro fora do domínio da *escultura*:

Não se podia produzir em mármore o Laocoonte gritando, mas apenas um de boca escancarada esforçando-se inutilmente por gritar e no qual a voz ficava entalada na garganta, *vox faucibus haesit*. A essência do grito e, conseqüentemente, também do seu efeito sobre o espectador, reside inteiramente no som, não na boca escancarada. (Schopenhauer, 2005, p. 303)

ginar. O momento expressivo escolhido deve deixar algo à imaginação completar: “Quando, portanto, o Laocoonte suspira, escreve Lessing, a imaginação pode escutá-lo gritar” (*ibid.*, p. 101-102). No capítulo XVI do *Laocoonte*, Lessing escreve que o objeto da pintura, cujas partes são vistas *uma ao lado da outra*, são os *corpos* e que a pintura pode imitar ações *apenas alusivamente através de corpos*. Para tanto, o pintor deve escolher o momento mais expressivo de uma história, a partir do qual se deduz o que já ocorreu e o que irá ocorrer. Portanto, não é que Lessing negue a representação de ações aos pintores, ele apenas considera que, na pintura, elas devem estar subordinadas à beleza corporal – o que ele nega ao pintor são, na verdade, os *exageros* expressivos.

⁵ “Essa obra de arte [o Laocoonte] é extremamente importante devido à representação do momento. Se uma obra de arte plástica deve efetivamente se mover diante dos olhos, um momento passageiro deve ser escolhido; um pouco antes nenhuma parte do corpo deve ter se encontrado nessa situação, um pouco depois cada parte deve ser forçada a abandonar essa situação [...]. Eu gostaria de dizer que, assim como o grupo se encontra agora, ele é um raio fixo, uma onda petrificada no instante em que atinge a praia” (Goethe, 2005, p. 120-121).

Teríamos diante de nós o meio, que exige grande esforço físico, enquanto que o seu fim, o grito em si e seu efeito, estaria ausente – ter-se-ia sempre, então, diante dos olhos “a visão cômica de um esforço contínuo sem efeito” (*ibidem*, p. 304). Na arte poética e na arte teatral, contudo, o grito serve à verdade ou exposição integral da Ideia. Por isso o Laocoonte de Virgílio grita, sem detrimento da sua dignidade, como “um touro solto após ter sido atingido por um machado” (II, XX, 48-53). Sófocles fez Filoctetes gritar nos palcos antigos como teria gritado o Laocoonte. Mas como a dor deste último não poderia ser expressa na escultura pelo grito, o artista precisou agir sobre outras partes da figura, como o abdômen e, nisso, Schopenhauer está não só de acordo com Winckelmann, como elogia sua argumentação, contanto que a ela se subtraia “a mentalidade estoica”. Eis o famoso argumento de Winckelmann, nos *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* [Reflexões sobre a imitação de obras gregas na pintura e na escultura] (1755):

Enfim, o caráter geral, que antes de tudo distingue as obras gregas, é uma nobre simplicidade e uma grandeza serena tanto na atitude quanto na expressão. Assim como as profundezas do mar permanecem sempre calmas, por mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma a expressão nas figuras dos gregos mostra, mesmo nas maiores paixões, uma alma magnânima e ponderada.

Essa alma se revela na fisionomia de Laocoonte, e não somente na face, em meio ao mais intenso sofrimento. A dor que se revela em todos os músculos e tendões do corpo e que, se não examinarmos a face e outras partes, cremos quase sentir em nós mesmos, à vista apenas do baixo ventre dolorosamente contraído, esta dor, digo, não se manifesta por nenhuma violência, seja na face ou no conjunto da atitude. Laocoonte não profere gritos horríveis como aquele que Virgílio canta: a abertura da boca não o permite; é antes um gemido angustiado oprimido [...]. A dor do corpo e a grandeza da alma estão repartidas com igual vigor em toda a estrutura da estátua e por assim dizer se equilibram. Laocoonte sofre como o Filoctetes de Sófocles. Seu sofrimento nos penetra até o fundo do coração, mas desejaríamos poder suportar o sofrimento como essa grande alma. (Winckelmann, 1975, p. 53)

Nos complementos a sua obra magna, Schopenhauer oferece um novo exemplo para ilustrar a inadequação da representação de alguém gritando em obras de arte visuais⁶, que são essencialmente mudas: no *Massacre dos Inocentes*, Guido Reni teria cometido “o grande erro” de pintar seis bocas escancaradas gritando. E, para garantir que o seu argumento seja entendido, Schopenhauer pede ainda para imaginarmos uma apresentação de pantomima na qual uma das cenas apresentasse atores gritando – se o mímico representasse o grito mantendo a boca aberta por um tempo, isso geraria um efeito cômico e o público cairia no riso. O grito do Laocoonte teve que ser omitido por conta da natureza da arte que o apresenta: o problema que surge, afirma o autor, “é de como o artista poderia representar o motivo do grito contido de modo a tornar aceitável para nós que uma pessoa na posição de Laocoonte pudesse não gritar” (2014, p. 94). Ele foi resolvido pela representação do momento exato da mordida, que ocorre na lateral do dorso, fazendo o abdômen se contrair e tornando, assim, o grito impossível. Mas, como demonstrara Goethe, esta é uma razão secundária e subordinada. Schopenhauer não esclarece essa perspectiva do seu antigo amigo, embora cite diretamente as fontes. No final do décimo-primeiro livro de sua autobiografia, *Dichtung und Wahrheit* [Poesia e Verdade], Goethe descreve a visita que fez, em outubro de 1769, à famosa coleção de antiguidades de Mannheim (que continha cópias em gesso de famosas cópias romanas de originais gregos, uma espécie de substituto nórdico da experiência

⁶ A expressão contemporânea “artes visuais” é adotada pelo tradutor dos *Complementos* (Schopenhauer, 2014, p. 89) como uma atualização da expressão “artes plásticas”, que tende a cair em desuso no mundo da arte na atualidade. A expressão usada por Schopenhauer é “*bildenden Künste*”, literalmente “artes plásticas”, ou a adotada “artes visuais”, na nomenclatura contemporânea. Ambas são dicionarizadas. No conteúdo da discussão de Schopenhauer, a expressão se dirige mais estritamente à pintura e à escultura.

do sul), dando especial ênfase ao seu primeiro contato, ocorrido lá, com o *grupo* – não somente a figura central – do Laocoonte⁷:

Minha atenção foi direcionada principalmente ao Laocoonte e decidi-me a respeito da famosa questão de por que ele não grita declarando a mim mesmo que ele não poderia gritar. Todas as ações e movimentos das três figuras procediam, como pensava, da primeira concepção do grupo. A posição – tão forçosa quanto artística – do corpo principal foi composta com referência a dois impulsos: a luta contra as cobras e a fuga simultânea da picada. Para diminuir essa dor, o abdômen deve ser contraído, tornando o grito impossível. Assim, eu também decidi que o filho mais novo [na verdade, o mais velho] não fora mordido e em outros aspectos buscava descobrir os méritos artísticos deste grupo. (Goethe, 1848, I, p. 435)

Goethe desenvolve ao longo dos anos essas ideias e afirma depois, no seu texto de 1798 publicado no primeiro volume do *Propyläen*, que há uma progressão na representação da ação nas três figuras, tirando o foco exclusivo do pai e distribuindo-o aos filhos: o mais novo está totalmente enrolado pela cobra, prestes a morrer; o pai tenta desvencilhar-se, mas já é mordido e o filho mais velho parece ter ainda uma chance de escapar vivo. A ação oscila da certeza da morte à esperança de vida⁸. Assim, o grito contido de Laocoonte é inserido, em Goethe, na lógica de uma progressão vi-

⁷ Antes da publicação, em 1922, da carta de Goethe a E. T. Langer, datada de 30 de novembro de 1769, pensava-se, seguindo o texto da *Autobiografia*, que ele visitara a galeria no retorno de sua viagem de Strasbourg a Frankfurt, em agosto de 1771 (Robson-Scott; 1981, p. 31).

⁸ “[...] então vemos que só há um momento de supremo interesse: quando este único corpo é desarmado por meio do envolvimento, quando o outro, mesmo lutando, é ferido e ao terceiro resta uma esperança de fuga. No primeiro caso, trata-se do filho mais novo, no segundo do pai e no terceiro do filho mais velho. [...] O ser humano possui apenas três sentimentos: o medo, o terror e a compaixão, a previsão temerosa de um mal que se aproxima, a percepção inesperada do sofrimento presente e a participação no sofrimento duradouro ou que passou; todos os três sentimentos são representados e suscitados por esta obra de arte e, na verdade, na gradação a mais conveniente.” (Goethe, 2005, p. 125-126).

sual entre dois estados opostos (do negativo ao positivo). Schopenhauer afirma que ele está aqui, com relação a Goethe, na mesma posição que no caso de sua teoria das cores.

Schopenhauer passara cerca de sete meses, entre o fim de 1813 e início de 1814, em Weimar, onde frequentou a casa de Goethe, o qual conheceu em reuniões organizadas na casa de sua mãe. Conversaram e realizaram experimentos em torno da *Farbenlehre* [Teoria da Cor] de Goethe, cujos três volumes, publicados em 1810, refutavam a visão newtoniana a respeito do assunto. O jovem filósofo, então com 27 anos, divergira do mestre em alguns pontos, embora também discordasse de Newton, o que provavelmente abreviou a convivência, embora não o respeito, entre os dois. Um ano depois de voltar de Weimar, ele redigiu a sua própria teoria das cores, *Über das Sehn und die Farben* [Sobre a visão e as cores], interrompendo o que constituiria o seu maior projeto filosófico – provavelmente, só chegou a escrever sobre um assunto que ele mesmo considerava tão secundário por conta da grande admiração que nutria por Goethe. Segundo Rüdiger Safranski (2011, p. 337), na teoria das cores de Goethe o ponto central é o que diz respeito às “ações e paixões da luz”, enquanto que, em Schopenhauer, são “as ações e paixões do olho”. Ele se interessou, conforme o autor, especialmente pela maneira como o olho reagia ao fenômeno da luz e concluiu que as cores não são as manifestações de “raios de luz desintegrados” (cf. Newton), mas sim o resultado da “atividade desintegradora” da retina⁹.

⁹ Conforme Georg Stahl, em sua introdução a *On vision and colors*, Schopenhauer usa a sua teoria da divisibilidade da atividade da retina para “pôr à prova” também a teoria da cor de Goethe. “Em quatro capítulos de seu texto, ele confirma, refuta, e redefine – direta ou indiretamente – alguns dos temas mais caros à teoria da cor de Goethe: *polaridade* na seção 6 [que para Goethe significava a existência de luz e de escuridão]; a natureza de sombra da cor, ou *skieron*, na seção 7 [ele caracteriza, com esta expressão, “a natureza escura ou cinza pela virtude da qual uma cor é sempre mais clara que o preto e mais escura que o branco”]; e a produção do *branco* a partir das cores, tão categoricamente negada por Goethe, na seção 10. Mas o mais penoso para Goethe,

Schopenhauer enviou o seu manuscrito a Goethe antes de publicá-lo, em 1816, e pediu-lhe uma opinião, a qual nunca obteve de fato, fazendo com que, numa longa carta de 11 de novembro de 1815 endereçada ao poeta, escrevesse, não sem uma gota de cólera, que sua própria teoria constituía “o desenvolvimento de um pensamento único e indivisível, que tem de ser verdadeiro ou falso em sua totalidade: é como se fosse uma abóbada, da qual não se pode tirar uma única pedra sem que o edifício inteiro desabe”, ao contrário da teoria de Goethe, que era “uma conjunção sistemática de muitos pensamentos [...] e de fatos bastante variados, no meio dos quais se poderia alojar um erro com muita facilidade” (Schopenhauer *apud* Safranski, 2011, p. 343). Schopenhauer acreditava ter aperfeiçoado e elevado as ideias de Goethe sobre as cores a um nível, de fato, científico e ele provavelmente esperava ouvir isso do próprio Goethe. No *Mundo...*, publicado em 1818-1819, e nos *Complementos*, de 1844, ele menciona a visão de Goethe (mas também a de Winckelmann e Lessing) sobre a questão do grito do Laocoonte no mesmo sentido – assentindo em parte, melhorando a argumentação e construindo, assim, uma visão mais sólida e incisiva em torno do objeto.

Finalmente, no fim do capítulo XXXVI dos *Complementos*, Schopenhauer cita a cabeça do Laocoonte na coleção do Duque de Arenberg, em Bruxelas, que deve ter pertencido à outra cópia antiga do grupo e afirma que ela supera a do grupo original em bele-

no entanto, é a refutação de Schopenhauer, na seção 13, do seu fenômeno originário [*Urphenomen*].” (In: Schopenhauer, 2010, p. 17-18). Goethe escreve na *Farbenlehre*, que o fenômeno originário é o fenômeno real como se apresenta aos sentidos, ultrapassando casos isolados, opiniões ou hipóteses e por trás do qual nada pode ser encontrado (a luz e a escuridão entravam nessa categoria e, do jogo entre esses opostos, nasceriam as cores). Schopenhauer substituiu-o, afirma Stahl (*ibid.*, p. 18), pelo seu próprio: a interpretação fisiológica das cores, que ele estende das cores fisiológicas às cores químicas e físicas na classificação de Goethe, tornando-a, assim, o seu denominador comum. Afinal, ele se pergunta o que a cor é e não, como Goethe, como ela aparece.

za e expressão, mesmo tendo a boca consideravelmente mais aberta, pois não o é a ponto de *realmente* gritar.

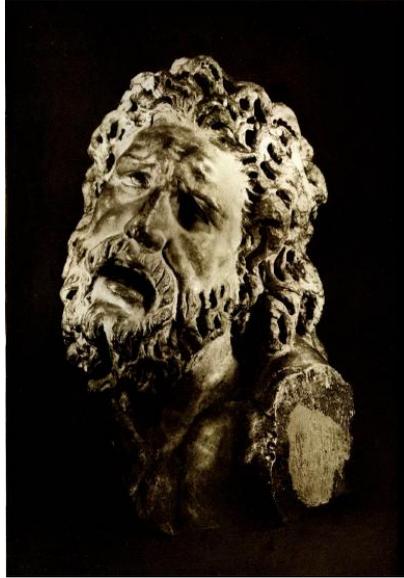


Figura 1. Cabeça do Laocoonte da Coleção Arenberg, Bruxelas.

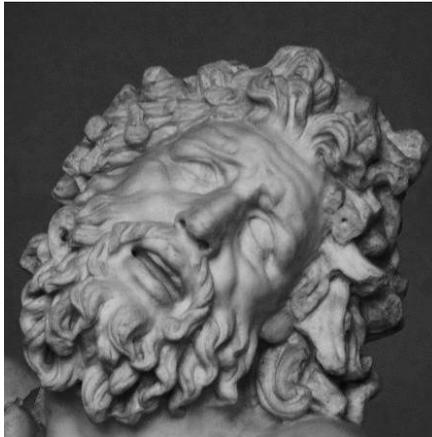


Figura 2. Cabeça do grupo escultórico do Laocoonte, Vaticano.

2. Schopenhauer e a arte contemporânea: hipóteses, possibilidades

Através dessa apreciação específica do pensamento estético de Schopenhauer é interessante pensarmos as características da arte que ele valoriza e as do tipo de arte que ele nega. Poderíamos pensar se, no que é negado, não se apresentaria talvez alguma riqueza oculta aos olhos do filósofo, como quer o Nietzsche da *Genealogia da Moral*? E se, naquilo que ele elogia não haveria um anacronismo, já que ele lida com os conceitos de *belo*, de *ideal*, de *eterno*, entre outros, que de certo modo caíram em desuso após o Romantismo?

Poderíamos analisar esse problema da expressão e da apreciação do objeto artístico a partir de, pelo menos, três pontos de vista diferentes. (1) O primeiro seria o de sua crítica ao *grotesco* e ao *repugnante* em arte, que expõem um gosto talvez mais conectado ao classicismo e menos vinculado às possibilidades abertas pelo romantismo do que poderia ser pela sua posição histórica pós-romântica. (2) O segundo aspecto seria de natureza metafísica e ligado ao primeiro, isto é, o papel do belo artístico como um “quietivo” (*Quietiv*) da vontade e a teimosa defesa da arte como um calmante para as demandas da vida pulsional. (3) O terceiro aspecto seria uma tentativa de apreciação a partir da arte contemporânea como um avesso desse imaginário¹⁰ vinculado ao belo que é exaltado pelo filósofo de Frankfurt como uma contemplação desinteressada da ideia platônica.

A partir de cada uma dessas perspectivas, aparece diante de nós um Schopenhauer com posições complexas e, quiçá, autocontraditórias, o que não chega a ser um mal em si mesmo, mas é digno de ser “contemplado” e analisado.

¹⁰ Emprestamos a expressão do livro de Tânia Rivera, intitulado *O avesso do imaginário*, publicado em 2014.

(1) *Em termos de gosto artístico, o grotesco e o repugnante são negados por Schopenhauer por serem excitantes negativos da vontade.* – A crítica ao grotesco e ao repugnante em arte tem uma face ligada ao fisiologismo e outra ligada ao patético dado no exagero da expressão. O efeito criticado por Schopenhauer em relação ao grito congelado na escultura apresenta essas duas faces. Ele escreve: “A dor de Laocoonte, em virtude dos limites da arte, não podia ser expressa pelo grito” (Schopenhauer, 2005, p. 304-305). Uma obra escultórica que fizesse Laocoonte gritar estaria contrariando, segundo o filósofo, aqueles que são os principais temas da escultura, a beleza e a graça. A questão para Schopenhauer é, portanto, o *meio* adequado, pois na poesia e no teatro, sempre segundo ele, haveria até mesmo uma exigência de que Laocoonte gritasse sob as picadas das serpentes, pois, nessas artes, existiriam meios mais adequados para a expressão digna do terrível. Como algo que excita profundamente a aversão e que se torna, simultaneamente, risível, tal representação de um grito congelado no tempo e no espaço tridimensional não aparece perante Schopenhauer como um efeito estético aceitável em escultura. Além do efeito puramente estético há um agravante, naquilo que se expressa como foco da análise do filósofo, a saber, o efeito do psíquico do excitante, seja ele *positivo*, caracterizado pelo desejo, seja ele *negativo*, caracterizado pelo repugnante e, também, na nossa análise, pelo grotesco, pois despertam vivamente a vontade do espectador, estimulando uma aversão enérgica, no caso do repugnante, e também o riso, no caso do meramente grotesco, sendo, portanto, na opinião dele, inaceitáveis em arte, ainda que existam inúmeros exemplos de aplicação do repugnante e do grotesco em obras de arte específicas, que são utilizadas inclusive como exemplos do que não se deve fazer em arte pelo filósofo da vontade (Schopenhauer, 2003, p. 116-117).

(2) *O belo artístico é um quietivo da vontade.* – Se o filósofo encara o excitante como um elemento não artístico dentro do universo da arte, no sentido oposto, aquilo que favorece a contemplação *desinteressada* é encarado como adequado, pois, para Schopenhauer, “a arte é a consideração das coisas independente do princípio de razão” (*ibidem*, p. 59), já que a racionalidade nos atrela à percepção dos objetos do mundo na sua relação com a nossa vontade, e, portanto, do ponto de vista da sua satisfação e, por decorrência, do sofrer e do fazer sofrer. A consideração racional é como a violenta comoção das águas de uma cascata, enquanto a contemplação artística é comparável ao arco-íris imóvel pairando sobre essa cascata (*loc. cit.*). Nesse caso, Schopenhauer opõe os modos de consideração de Aristóteles e Platão, descrevendo o primeiro como racional e subjetivo (pois atrelado ao querer-viver) e o segundo, como relativo à contemplação e representação artística das ideias imutáveis, consideradas a *objetividade* imediata e adequada da coisa em si, isto é, aquilo que subsiste ao fundo de todo e qualquer fenômeno e que é imune às mudanças. O objeto artístico e a ideia que lhe é correlata devem poder ser conhecidos com objetividade e igual verdade por todo o tempo histórico e independeriam, portanto, de nossas concepções momentâneas das poéticas relacionadas ao fazer artístico em si mesmo. Nesse caso, a essência do mundo e da história humana e da arte é imutável, podendo ser apreendida e revelada como uma verdade íntima do mundo sob a perspectiva da eternidade. Por isso, como dissemos, ele se refere a uma metafísica do belo e não a uma estética. Sob as formas variáveis do fazer artístico, transitórias, há que se captar o que jamais muda e que sintetiza o que é a existência humana despida de seus véus e caracterizada em metáforas como a do espetáculo teatral. Mudam os figurinos e o local onde o drama é encenado, mas a peça é sempre a mesma. Essa consideração das coisas do ponto de vista das ideias produz um efeito quietivo e desperta em nós o que ele chama de “puro sujeito do conheci-

mento”, isto é, aquele que contempla as ideias platônicas através das formas da efetividade e extrai delas um conhecimento independente do que é racional e, portanto, servil à vontade.

(3) Na *arte contemporânea* há como que uma implosão dessas formas contemplativas apreciadas por Schopenhauer. Na verdade, apesar do desejo do filósofo de identificar toda a arte sob a égide do que não pode ser transitório e este elemento passar a ser o decisivo, implicando na experiência do que há de imutável nas coisas, na arte contemporânea parece ocorrer justamente o contrário. Por mais que se busque a unidade, a identidade, a verdade, a homogeneidade, o eterno, o que se encontra mesmo é o heterogêneo, o fragmentário, o parcial, o plural, o insignificante, as presenças fugazes, a participação momentânea, as interpretações, a semântica, a multidão em si e nos outros. A verdade está na diversidade e no paradoxo vivo que nunca se conforma em ideias eternas, mas, pelo contrário, existem sob o signo da transitoriedade e da heterodoxia. Nesse sentido, ao invés da revelação da ideia, podemos pensar no seu ocultamento, naquelas inúmeras máscaras superpostas que formam um simulacro de verdade na pluralidade e na fenomenologia íntimas. A ideia é ficcional e imersa em profunda subjetividade.

Por outro lado, ao assumir suas fantasias e traumas como algo radicalmente pessoal, o artista transfigura sua intimidade de modo extremo, e é por aí que alcança o universal, ou seja, como diz Tânia Rivera ecoando Louise Bourgeois, é ao apresentar “a intimidade de modo extremo que se alcança o universal” (Rivera, 2014, p. 287). É o radicalmente pessoal e singular o que atinge o universal, pois não há essa referência ao eterno a não ser como conceito e, portanto, os protótipos da efetividade são meramente o que pode ser expresso na singularidade. Nesse sentido não existiriam “ideias platônicas” a não ser no que estão estruturadas pelo caráter de processo de construção e reconstrução do objeto artístico, sen-

do, portanto, construídas a partir da mais íntima subjetividade vinculada ao desejo. Essa é a natureza da crítica de Nietzsche a Schopenhauer. Para o primeiro, não é possível não interpretar a realidade a não ser a partir de ficções, posto que a nossa própria percepção já estaria, dessa forma, em posição relativa entre o ficcional e o que pode ser considerado objetivo (e talvez possamos desconfiar de qualquer objetividade do sujeito do conhecimento). O olhar que lançamos através da cortina da efetividade seria, de acordo com isso, também profundamente pessoal. Tal olhar é tão oculto quanto íntimo, e não poderia haver aquele radical “puro sujeito do conhecimento” ponderado pelo filósofo da Vontade. O que ocorreria seria meramente um ocultamento do desejo sob um movimento sublimatório.

Há sempre um risco mortal e inerente ao fazer artístico – o risco de não existir uma referência, o risco semântico – e que também existe nos interstícios entre o corpo e a arte, *especialmente* no que se refere à arte da escultura. Nesse sentido, expressar o grito através da escultura seria absolutamente possível¹¹ hoje mediante a amplitude e a profundidade do olhar do autor e do espectador ou mesmo daqueles que, em termos contemporâneos, *envolvem-se* com a arte mais do que simplesmente contemplam. Dependendo do referencial semântico, as coisas podem ser de uma natureza bem diferente do que a imaginada pelo filósofo e talvez mesmo pelo próprio artista criativo. Portanto, o risco é inerente e se não houver risco, provavelmente não se estabelecerá contato entre a obra e seu apreciador.

Por outro lado, como mencionamos rapidamente em nossa introdução, quando olhamos a “metafísica do belo” pelas lentes da “metafísica do amor sexual”, há como que uma transfiguração involuntária de parâmetros, pois Schopenhauer afirma que ao fun-

¹¹ Hoje, depois do romantismo e da ideia de que o feio pode ser admirado como algo belo, representar o sacerdote gritando seria algo realmente trivial.

do de *todas* as manifestações humanas está o impulso sexual. A sexualidade ampliada abrange o conjunto do fenômeno humano e, portanto, em termos lógicos, não haveria como se estabelecer um *puro* sujeito do conhecimento, mas apenas, isto sim, um “*impuro* sujeito do conhecimento”.

O desejo para compreender o puro ser das coisas, da vida e da existência (Schopenhauer, 2014, p. 71) não é ele mesmo puro. A expressão mais verdadeira do ser e da existência das coisas é em si mesma, de acordo com a nossa interpretação, profundamente sexualizada, e, portanto, não pode aspirar à objetividade a não ser através de uma ilusão de pureza.

Segundo o Schopenhauer do capítulo 44 dos *Complementos*, o amor sexual sabe “introduzir os seus bilhetes amorosos e suas madeixas mesmo em pastas ministeriais e manuscritos filosóficos” (*ibidem*, p. 242). Poderíamos dizer, jogando Schopenhauer contra Schopenhauer, que o puro sujeito, “por mais etéreo que possa parecer”, tem seu olhar enraizado “unicamente no impulso sexual”. É apenas um impulso sexual mais precisamente determinado, especializado, expressando-se através de formas discursivas e sensoriais mais etéreas e sublimes. Portanto, de acordo com isso, não existiriam realmente limites expressivos para a escultura, a não ser dos pontos de vista dos criadores e apreciadores de arte (eles mesmos *artistas* da apreciação). Isso explicaria a arte atual e também deixaria aberto o flanco da “metafísica do belo” às novas possibilidades da arte que surgiram e se estabeleceram a partir da metade do século XIX.

De qualquer modo, fica dessa “metafísica do belo”, e nessas apreciações estéticas sobre a escultura, um eloquente elogio à beleza, pelo qual o belo é visto como uma possibilidade de transcender momentaneamente a constante opressão da vida orgânica e social, invariavelmente pressionada por exigências sem fim. A arte aparece como um contraponto ao pessimismo do filósofo. Para o autor, o belo é uma porta de acesso direto ao equilíbrio e à serenidade, pois possibilitaria a visão objetiva da unidade dentro da

pluralidade. Nisso se resume o argumento de que Laocoonte não pode gritar, pelo menos quando representado através da arte da escultura. Schopenhauer situa-se, nesse contexto, como o filósofo que elevou a arte a uma categoria humana suprema, enxergando na contemplação da Ideia um modo eficaz e muito particular de otimismo, uma forma de libertação do sofrimento existencial. Nesse caso, mais uma vez, a vontade de ilusão se santifica e a arte opera os seus milagres. Ou seja, como escreveu Nietzsche, Pigmalião não seria um homem “inestético”, muito pelo contrário (Nietzsche, 1998, p. 94). Para compreender melhor a natureza do belo e daquilo que em arte ultrapassa o belo há que se fazer uma báscula entre o Laocoonte de Schopenhauer e o Pigmalião de Nietzsche, sempre pelo viés das formas mais ou menos sublimadas da expressão do próprio desejo. De um lado, temos a arte como calmante. No caso da escultura, isso está representado pelo Laocoonte que não grita. De outro, o Pigmalião (escultor da mitologia grega que se apaixona por sua própria criação) de Nietzsche, que evoca um estado onde a arte se transforma em coisa viva, o que evidencia também o quanto a sexualidade está pressuposta ao fundo dos impulsos, dos mais tênues aos mais intensos. Trata-se de considerar o problema estético fundando-se na experiência do artista criativo, e não, como em Schopenhauer (na “metafísica do belo”) e Kant, apenas meditar sobre a arte e o belo como espectadores. Não são apenas juízos e ideias. Uma metafísica da arte do ponto de vista de um artista poderia admitir a sexualidade ao fundo de cada esboço, de cada flor refletida no lago, de cada figura abstrata e objeto que nos chama a existir junto a ele. Nesse caso, seguindo as ponderações de Nietzsche, acabaríamos inevitavelmente voltando à baía onde está o porto da “Metafísica do amor sexual” de Schopenhauer.

Referências

BAUDELAIRE, C. *Meu coração desnudado*. Trad. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

CLARK, K. *The nude: a study in ideal form*. Washington: National Gallery of Art; Princeton: Princeton University Press, 1990 [1956].

FRISCHER, B. *Laocoon: an annotated chronology of the “Laocoon” statue group*. Online: 2009. Disponível em: < <http://www.digitalsculpture.org/laocoon/chronology/> >. Acesso em: 21 mar. 2016.

GOETHE, J. W. *Truth and poetry: from my own life*. Trad. John Oxenford. London: Henry G. Bohn, 1848.

GOETHE, J. W. *Escritos sobre arte*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.

HOWARD, W. G. Goethe's essay “Über Laokoon”. *PMLA – Publications of the Modern Language Association of America*. v. 21, jan. 1906. Disponível em: < <https://archive.org/details/jstor-456765> >. Acesso em: 21 mar. 2016.

LESSING, G. E. *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia: com esclarecimentos ocasionais sobre diferentes pontos da história da arte antiga*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2011.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Org. Giorgio Colli eazzino Montinari. 2. ed. Munique: DTV; de Gruyter, 1999. 15 v.

RIVERA, T. *O avesso do imaginário*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ROBSON-SCOTT, W. D. *The younger Goethe and the visual arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. 5 v.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. On vision and colors. In: SCHOPENHAUER, A.; RUNGE, P. O. *On Vision and Colors by Arthur Schopenhauer and Color Sphere by Philipp Otto Runge*. Translated and with an introduction by Georg Stahl. New York: Princeton Architectural Press, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação: complementos*. Tomo II (Vol. II, Livros III-IV). Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014.

WINCKELMANN, Johann Joachim. *Reflexões sobre a arte antiga*. Trad. Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento; UFRGS, 1975.

Artigo recebido em 21/03/2016, aprovado em 5/05/2016

Resenha

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

CHAMAYOU, GRÉGOIRE. *TEORIA DO DRONE.*
TRAD. CÉLIA EUVALDO.
SÃO PAULO: COSAC NAIFY, 2015.

Luiz Philipe de Caux

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais
Bolsista CNPq

Natal, v. 23, n. 40
Jan.-Abr. 2016, p. 315-323

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



rotas, se aproxima dos detalhes e se afasta para enxergar a *big picture*, descobrindo a cada vez novas implicações, o que torna sua leitura não menos prazerosa do que instigante. Trata-se, portanto, de um bem-sucedido exemplo de texto filosófico de intervenção prática nos problemas do presente.

A investigação de Chamayou se guia pelo princípio, recomendado por Simone Weil, de que o método correto, materialista, para a análise da guerra está em por – momentaneamente – entre parênteses a intencionalidade dos seus agentes, buscando não os fins perseguidos, mas os meios empregados e, em particular, as consequências necessariamente implicadas pelo jogo destes meios (p. 23). Trata-se, portanto, de buscar a “tendência inscrita na materialidade da arma” (p. 184). Para isso, Chamayou dedica a primeira parte da obra às peculiaridades técnicas do drone.

O drone é um artefato na soleira de algo que é considerado por muitos cientistas uma terceira revolução na tecnologia bélica, depois daquelas representadas pela pólvora e pelas armas atômicas, uma nova revolução a partir da qual a guerra passa a se fazer por automação e inteligência artificial, sem o controle direto humano. Na soleira porque, de fato, os drones militares amplamente em uso hoje são operados numa combinação de automação e telecomando, e ainda não existem robôs absolutamente autônomos em uso pelos exércitos (ou não existiam à época da publicação do livro em francês, em 2013). Tecnicamente, um drone é qualquer veículo terrestre, naval ou aeronáutico operado por um desses meios. A investigação de Chamayou se concentra, todavia, em sua forma atualmente mais destacada, naquela que se tornou sua forma por excelência, a dos assim chamados, em jargão militar, veículos aéreos de combate não tripulados (*unmanned combat air vehicle*, UCAV) (p. 19). Numa formulação que retoma Foucault, trata-se de pequenos “pan-ópticos voadores e armados” (p. 54) controlados à distância desde qualquer lugar do globo. De acordo com uma fórmula tomada de empréstimo por Chamayou de uma declaração de um oficial da força aérea norte-americana, a

grande vantagem estratégica do drone que lhe pôs em condições de se propagar nas operações antiterroristas conduzidas pelos Estados Unidos, país pioneiro, ao lado de Israel, em seu uso, é a sua capacidade de “*projetar poder sem projetar vulnerabilidade*” (p. 20). Não que uma tal capacidade seja inédita na história das armas; alcançá-la em nível capaz vez maior parece ser o móbil que guia o progresso técnico bélico. Mas o drone a radicaliza, a eleva a seu grau absoluto: todo resquício de reciprocidade na relação entre combatentes é eliminado, a tal ponto que sequer se pode mais falar na existência de um “combate”. A reciprocidade, ainda que formal e ocultadora de uma assimetria material, da relação intersubjetiva, é substituída pela unilateralidade plena. O conflito dá lugar à caça, ao abate. Essa constatação é o ponto de partida da investigação de Chamayou: “a primeira dimensão, analítica, desta ‘teoria do drone’” é a análise dessa “eliminação [...] absolutamente radicalizada de qualquer relação de reciprocidade” (p. 23). É ela que lhe permite falar de uma *teoria* do drone. Conservando a autonomia epistêmica do objeto, o artefato técnico bélico *drone*, Chamayou pretende acessar o mundo de sentido que ele carrega e que é por ele também transformado.

Imagine-se o modo típico como funciona um drone militar. Um operador, sentado diante de um monitor e de uma aparelhagem de telecomando na base aérea de Creech, em Nevada, encarna os olhos e os braços armados de um pequeno veículo circulando no espaço aéreo do Iêmen. Passa horas de tédio monitorando atentamente uma determinada situação até que seja necessário agir, isto é, disparar contra um alvo que, por indícios alcançados a partir da detecção e reconhecimento algorítmico de “padrões de vida” (*patterns of life*), deve, de modo altamente *provável*, se tratar de um *inimigo*, um *terrorista*. Após o “trabalho”, retorna a sua casa, reencontra sua família, seus vizinhos, sua “compartimentalizada” (p. 139) *vida civil*. De um lado, um operador desgajado, que experimenta o que faz como um “como se”, não por uma “ignorância epistêmica”, mas por um “esquecimento prag-

mático” que lhe confere maior êxito naquilo que ele realmente faz (p. 270-271). Do outro, a milhares de quilômetros, civis e potenciais combatentes compartilhando um espaço de vida sob a vigilância virtualmente onipresente, onisciente e onipotente de um enxame de robôs voadores que não se sabe a que momento poderão começar a disparar (p. 55). O conceito de “guerra” parece, de fato, caduco em face dessa situação.

A especificidade técnica do drone produz uma quebra na relação especular de reconhecimento entre os adversários: o outro não me vê enquanto o vejo, e eu não me vejo como visto pelos seus olhos (p. 134). Uma quebra que é, ela mesma, assimétrica: o operador do drone vê seus alvos, mas o que seus alvos vêem não é a si, mas à coisa, ao drone: a coisa que os vê, o objeto para o qual eles são objeto. Elimina-se todo rastro de reciprocidade da relação. Para Chamayou, essa reconfiguração contextual da própria estrutura da intersubjetividade está inscrita no artefato técnico:

Os dispositivos teletecnológicos desmembram o corpo [humano]² e ao mesmo tempo ressintetizam o que o próprio corpo, em sua unidade imediata, apresenta como inerente. O que essas novas sínteses assim modificam são as formas e as estruturas constitutivas da experiência, que são também as condições da experiência intersubjetiva. É isso que a teletecnologia do drone, no que toca à relação de violência, reconfigura radicalmente, introduzindo uma revolução nos modos de copresença, e com ela, na estrutura da intersubjetividade. (p. 268)

Junto a essa reconfiguração básica da própria estrutura da relação intersubjetiva entre “combatentes”, altera-se tudo aquilo que a pressupõe. No curso dessa alteração, os discursos de justificação do uso do novo artefato bélico se enredam em imbrólios não apenas de ordem política, mas, como mostra Chamayou, também de ordem lógica, no uso de categorias que simplesmente perderam o sentido. Analisando a produção discursiva ao redor da

² Os complementos entre colchetes no interior das citações são de responsabilidade do autor da resenha.

legitimidade do uso bélico do drone, Chamayou mostra como diversos conceitos sofrem uma completa inversão em seu sentido de até então. A “bravura em combate” deixa de ser característica do enfrentamento corpo-a-corpo com inimigo, no qual a própria vida está em risco, e se torna a coragem de fazer o *trabalho sujo* de operar o drone, que, mesmo que sem riscos para o operador, é feito por pretensas razões estritamente morais e em atenção a uma finalidade maior, o combate ao terror (p. 116-117). Chamayou mostra como argumentos até então tipicamente antimilitaristas, como o da violência que sofrem os soldados ao se verem obrigados a lançar mão da violência para com o inimigo, são mobilizados para legitimar o assassinato frio e à distância (p. 119). O drone encontra legitimação como a arma humanitária por excelência, por ser aquela supostamente capaz de poupar mais vidas, numa inversão diametral do significado da norma: as vidas poupadas deixam de ser as dos civis, como prescrevia toda a doutrina do *jus in bello* até então, e passam a ser as dos “nossos” combatentes, que não precisam se colocar fisicamente em combate, em situação de vulnerabilidade. A diferenciação jurídica entre combatentes e não combatentes desaparece, até mesmo porque, sem que haja efetivamente combates, frustra-se a própria possibilidade de identificar o combatente, portanto, aquele que, pelo direito internacional humanitário e o direito dos conflitos armados, pode ser alvejado (p. 163-4). Também a fundamentação jusfilosófica do direito de matar em estado de guerra se dissolve, pois encontrava seu fundo racional, na tradição filosófica, no caráter mútuo, *quasi*-contratual, da guerra: podemos nos matar em guerra porque arriscamos ambos nossas vidas e, assim, concordamos tacitamente na suspensão da norma *não matarás*. Sem a reciprocidade da guerra, o que havia de fundamento possível desaparece. O modo de operação do drone não encontra correção normativa nem no direito de guerra, como combate legítimo ao inimigo ou como direito de defesa, nem no interior de um Estado de direito, como punição por crime previsto previamente e democraticamente sancionado (p.

189) e, assim, “transforma-se numa espécie de operação de polícia fora do contexto” (p. 182), fora dos limites geográficos onde a soberania de um Estado pode legitimamente se exercer. Ao anular a vulnerabilidade do combatente, o drone resolve por meios técnicos um dos dilemas enfrentados até então pela teoria da soberania, o do direito do soberano de obrigar seus súditos a fazerem a guerra, isto é, seu direito de levar aqueles a quem ele deve proteção, ao revés, a *o protegerem arriscando a própria vida*. Desativando essa contradição implícita no exercício interno da soberania, desativa, igualmente, todas as formas de crítica ao exercício do poder internamente a um Estado que nela se apoiavam. Há cada vez menos limites de legitimação interna para o soberano exercer seu direito de guerra, já que esse exercício implica em cada vez menos sacrifícios para os súditos. A decisão sobre a guerra, com cada vez menos custos econômicos, éticos e políticos (p. 208), se torna uma decisão *frívola*. Em suma, grande parte da analítica do drone desenvolvida por Chamayou pode ser compreendida como demonstração exemplar do modo como *a técnica dissolve ou transforma, exatamente por tornar tecnicamente inviáveis, categorias normativas que lhe pré-existiam*.

Chamayou se dedica a maior parte do tempo à análise de situações já existentes, mas não deixa, excepcionalmente, de ver nelas já inscrita uma tendência óbvia de desenvolvimento das relações político-sociais. Se a política, como famosamente propusera Foucault invertendo o dito de Clausewitz, não é senão a guerra continuada por outros meios, Chamayou alerta para o fato de que os meios da tecnologia política sempre foram, também, uma continuação da tecnologia bélica deslocados para outros fins; a guerra sempre foi um “laboratório de experimentação para novas tecnologias políticas” (p. 225). Mas “o que implicaria, para uma população, tornar-se o sujeito de um Estado-drone?”, pergunta-se (p. 26). A generalização da aplicação do tipo de tecnologia de segurança representada pelo drone no âmbito da atividade policial intraestatal não parece distante de ter lugar. Imaginá-la em seu

caso extremo é imaginar a derradeira imobilização do conflito social, a concentração absoluta dos meios de coerção na posse daqueles que detém o controle do Estado, quebrando a relação conflituosa bi ou plurilateral entre os grupos sociais (como quer que esses grupos sejam pensados), que daria lugar a uma dominação que se exerce unilateralmente sem resistência possível. Nesse caso, “ao contrário do que sugerem os roteiros de ficção científica, o perigo não é que os robôs comecem a desobedecer; é justo o inverso: que nunca desobedeçam” (p. 240). A textura do corpo político do Estado-Leviatã, como representado na capa do livro de Hobbes, é composta pelo corpo dos súditos, ou, numa república, dos cidadãos. A textura distópica do Estado-drone é a de um “corpo político sem órgãos humanos” (p.242), possibilidade que, com Hannah Arendt, Chamayou põe, todavia, em cheque (p. 242-3). Os limites de uma “dronização” das relações sociais coincidiriam com os limites representados pela impossibilidade de vir de fato a abolir as relações intersubjetivas de reconhecimento e, com elas, de abolir a política, o poder enquanto algo distinto da mera violência.

Assim, ao contrário de uma primeira impressão que a *teoria do drone* poderia passar, Chamayou não assente com a imagem de um determinismo técnico, de uma inevitabilidade do desenvolvimento social a partir do da técnica. Como ressaltado acima, o método materialista de Chamayou apenas põe momentaneamente entre parênteses e não implica em renunciar à análise da intencionalidade dos agentes que se valem do drone enquanto meio. Pois não se pode esquecer que “o meio mais seguro para garantir a perenidade de uma escolha estratégica é optar por meios que a materializem a ponto de fazer dela, em rigor, a única opção praticável” (p. 24). Se estamos perto de um momento em que estará posta a possibilidade de que aparatos técnicos tomem decisões independentemente do controle humano, Chamayou não se esquece de que há sempre uma “*decisão sobre a decisão*” (p. 237), seja a decisão sobre se queremos nos valer desse tipo de

tecnologia, seja aquela que, respondendo afirmativamente à primeira, determina sobre os parâmetros de programação segundo os quais as máquinas automatizadas operariam. “O erro político seria, na realidade, acreditar que a automatização é ela própria automática” (p. 228). Ao contrário, ela é um processo que tem seus “agentes bastante ativos” que o “promovem com eficácia fornecendo as justificações absolutamente necessárias para que possa prosperar” (p. 234). Citando-o indiretamente, Chamayou concorda com W. Benjamin em que “a técnica, hoje a serviço de fins mortíferos, pode encontrar suas potencialidades emancipatórias recuperando a aspiração lúdica e estética que a anima secretamente” (p. 92). Não descarta, tampouco, que, alcançado um certo estágio de desenvolvimento, “é possível também que seu destino cada vez mais evidente [i.e., da aplicação de tecnologias de telecomando e automação em práticas bélicas e policiais] seja ser posto de lado como uma velha peça de ferragem” (p. 243).

Grégoire Chamayou oferece, portanto, um diagnóstico crítico da atualidade, que contrabalanceia um pessimismo teórico, na sobriedade das constatações e no enfrentamento não escapista dos desenvolvimentos sociais mais sombrios da contemporaneidade, com um otimismo prático, na forma não apocalíptica como, informado de maneira realista sobre potenciais inscritos no presente, inclusive na própria esfera da técnica, mantém até o fim em aberto o resultado desse desenvolvimento, devolvendo a responsabilidade, e o sentimento de responsabilidade pelo futuro da vida em comum, ao leitor.

Resenha recebida em 6/09/2015, aprovada em 23/03/2016