

v. 26, n. 51, set - dez. 2019

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

51





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

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

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

Josenildo Soares Bezerra

Chefe do Departamento de Filosofia

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Coordenador do PPGFil

Eduardo Aníbal Pellejero

Vice-coordenador do PPGFil

Federico Sanguinetti

Editora Responsável

Maria Cristina Longo 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)

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)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

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)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (*in memoriam*)

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

Maria Cristina Longo Dias

Diagramação

Victor Hugo Rocha Silva

Revista Princípios:

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

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 26, n. 51, set.-dez. 2019, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2019.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia
v. 26, n. 51, set-dez. 2019
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Artigos

- 13 Philosophical and epistemological foundations of a post-structural writing lesson
Marlene V Meisels (Concordia University Chicago)
- 35 Esgotamento do mundo atual: as condições materiais da reflexão sobre mundos possíveis na filosofia continental contemporânea
Rafael Saldanha (UFRJ)
- 65 Claude Bernard and his concept of physiological function
Gustavo Caponi (UFSC)
- 87 O Platão de Deleuze
Rafael Alvarenga Gomes (UERJ)
- 107 Sobre o discurso político da (in)visibilidade da disciplina Filosofia na Educação Básica
Daniel Cardoso Alves (UEMG)
- 135 Camões no anti-humanismo
Rafael Santana Gomes (UFRJ)
- 147 Os mundos morais possíveis de Mackie e MacIntyre
Hippolyto Ribeiro (UFPEL)
- 185 Variedades de estados mentais e a teoria do autoconhecimento de crenças
Robson da Rosa Barcelos (UFSM)

- 205 Sobre a vulnerabilidade da designação rígida: a crítica kuhniana à Teoria Causal da Referência
Rodrigo Sabadin Ferreira (UFRGS)
- 225 O Papel do Entendimento na Aceitação de Teorias Científicas
Breno Pascal de Lacerda Brito (UFBA)
- 235 Necessidade e possibilidade nas ciências históricas: Resultados semânticos de uma tradução modal contraditória e de uma lógica occasmista voltada para o passado
Vitor Medeiros Costa (UFSC)
- 257 Os princípios básicos da ética na epistemologia de Karl Popper
Alexcina Oliveira Cirne (UNICAP), Karl Heinz Effen (UNICAP)
- 277 Das possibilidades Hermenêutico-filosóficas para a Sociologia contemporânea
Sheyla Yvette Cavalcanti Ribeiro Coutinho (UFPE)
- 301 Escólio Geral de Newton - o não-mecanicismo dos *Principia*
Porfírio Amarilla Filho (UFABC)
- 325 A Filosofia da História de Benjamin Constant
Gabriel Afonso Campos (UFMG)

Resenhas

- 353 Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno.
Autor: Vladimir Safatle
Amaro Fleck (UFMG)
- 369 Muitos caminhos da razão à civilização
Autora: Nuria Sánchez
Carlos Moisés de Oliveira (UFRN)
- 385 Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content
Autores: Daniel Hutto, Erik Myin
Marcos Silva (PUC-RJ), Carlos Brito (UFC)
Francicleber Ferreira (UFC)

Traduções

- 405 Fontes e Recursos do ecossocialismo
Michael Löwy (CNRS-Paris)
Tradução: Maria Cristina Longo (UFRN)
- 409 Uma ética do comum(ista),
Susan Buck-Morss (CUNY)
Revisão Técnica: *Lucas Machado* (USP)
Tradução: Régis Alves (USP)
- 441 Nos Espaços Públicos da Cidade: Movimentos de
Testemunhas e a Formação de Comunidade Moral
André Grahle (LMU-Munich)
Tradução: Francisco Corrêa (UNIFESP)
- 467 Escolha Entre Teorias Lógicas: o caso dos contrafactuais vácuos
Graham Priest (CUNY)
Tradução: Daniel Durante (UFRN)

Entrevista

- 487 Adorno e a dialética: Uma conversa a partir de *Dar
corpo ao impossível*
Felipe Catalani (USP) entrevista Vladimir Safatle (USP)

Edição especial: Mundos Possíveis

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Fundamentos filosóficos e epistemológicos de uma aula de escrita pós-estrutural

Philosophical and epistemological foundations of a post-structural writing lesson

Marlene V Meisels

Professora associada na College of Graduate Studies,
Concordia University Chicago

Resumo: No mundo da pesquisa ou instrução, operar de diferentes tradições filosóficas e epistemológicas resulta em tipos muito diferentes de salas de aula. Uso uma perspectiva pós-estrutural para mostrar como um professor poderia conduzir uma aula de redação para o desenvolvimento da faculdade. Está incluída uma visão geral da teoria pós-estrutural. Sugiro que uma maneira de acomodar a diversidade na sala de aula seja conscientizando professores e alunos sobre as posições epistemológicas, porque algumas posições capacitam os alunos mais do que outras. Outro motivo para examinar as epistemologias é cultivar a consciência das suposições ou agendas sociais, religiosas, políticas e outras com as quais entramos na sala de aula.

Palavras-chave: Epistemologia da instrução alfabetização; epistemologia pós-estrutural; aula de redação pós-estrutural; epistemologia dos alunos; epistemologia dos professores.

Abstract: In the world of research or instruction, operating from different philosophical and epistemological traditions results in very different kinds of classrooms. I use a post-structural perspective to

show how a teacher could conduct a college developmental writing lesson. Included is an overview of post-structural theory. I suggest one way to accommodate diversity in the classroom is by building both teachers' and students' awareness of epistemological positions, because some positions empower students more than others. Another reason for examining epistemologies is to cultivate awareness of the social, religious, political, and other assumptions or agendas with which we enter the classroom.

Keywords: Epistemology of literacy instruction, post-structural epistemology; post-structural writing lesson, epistemology of learners, epistemology of teachers.

Words are the beginning
of metaphysic.

—*Robert L. Stevenson*

As in the night all cats are gray, so
in the darkness of metaphysical
criticism small causes are obscure.

—*William James*

Knowledge is the making of
ourselves one with the world.

—*Eli Siegel*

Knowing: My Epistemology is Better than Your Epistemology

How we know, what we can know, and what we should know have occupied the thoughts and writings of philosophers and educators for thousands of years. In the world of research or instruction, the implications of operating from, say, an empiricist rather than post-structural framework lead to very different outcomes. Consider the differences between two instructional traditions: one which requires students to memorize a body of facts selected by the teacher and to recite those facts back to the teacher as evidence of learning; while the other engages students in the planning of what learning is to take place and under what conditions, and emphasizes identifying and solving real problems as evidence of learning. Each of these instructional events is rooted in different epistemological traditions, the empirical and the post-structural (PS).

I offer here one philosophical/epistemological perspective, post-structuralism (represented by theorists such as Derrida, Foucault, Lyotard and others), to paint a picture of how a PS teacher would conduct a developmental writing lesson for adults. I include an overview of PS theory (although briefly, since other sources provide substantive understandings of this philosophical school).

One reason I chose the PS perspective is that a key issue in recent years has been how to best serve the diversity of learners we find in our classrooms. A way to accommodate diversity in the classroom is by helping students become aware of their teachers' epistemological positions, especially since some positions empower students more than others. Another reason for examining underlying epistemologies is to cultivate our and our students' awareness of the social, religious, political, and other assumptions or agendas with which we enter the classroom. For example, agendas might take the form:

1. I just want to get my certification and I need this class to get it.
2. The teacher is more educated than I am, so the teacher must know all the answers.
3. My writing/speaking/thinking is not very good and I would like to be just like the teacher/my boss/my friend.
4. I'm accustomed to "playing the game" and I'll do what I have to in order to get a good grade in this class.
5. I want students to be able to analyze texts for key and subordinating ideas and this is what constitutes good thinking.
6. All students should be able to write clearly organized essays as a sign of intelligence.
7. Students must learn facts provided to them by the teacher.
8. Learning is evident by assessing students' knowledge of maxims, rules, and principles.
9. All students should be able to write essays on command and this constitutes skill in writing.
10. Students must write using the conventions determined by the teacher/the school/society.
11. Students ought to take responsibility for their learning.
12. I am the teacher and I know what is best for my students.

Epistemological assumptions are present in our teaching whether or not we choose to understand or recognize them. In other words, as Berlin would argue, “rhetoric is regarded as always already ideological” (1988, p.477). So, some important questions this raises are: Do we wish to embrace the agenda and assumptions implied by our epistemology? Will our agenda empower students or thwart their growth and agency? To this end, some epistemologies are more enabling to students than others in fostering agency, as I have said.

The fact is that teachers already operate in a PS world. Interestingly, even popular culture reflects the PS era with theatrical groups such as the POMO African HOMOs (Post Modern African Homosexuals) and television programs such as “Northern Exposure” which, although no longer in production, included characters who often examined existential problems within a PS framework. (I am thinking of the Disc Jockey philosopher, Stevens, or the Native American, Marilyn, whose indigenous Alaskan behaviors contrasted with the ways of the town’s Manhattan Jewish doctor. My favorite episode contained a scene where the local trappers and business residents attending a town meeting to vote on a new sanitation ordinance consider its historical and philosophical implications—even referring to Toynbee—which so frustrates the town’s mayor that she leaves the meeting realizing there is little of hope of passing the simple ordinance she proposed.) At this point in our philosophical or epistemological development, we have no choice other than to exist in this milieu. Whether you subscribe to the view that actions change before beliefs (Guskey & Sparks, 1999) or that core beliefs must change before practices, PS agendas are present in some form in our everyday exchanges and in our classrooms, nevertheless (although not typically in the way “Northern Exposure” depicted its town meeting).

Many undergraduate education programs have a strong focus on instructional methods with some theoretical course work that prepares pre-service teachers in various schools of thought. In spite of the theory studied, student teachers rarely have occasion to pause and explore the epistemologies underlying those theories they study. A deeper understanding of

underlying epistemology would give teachers more tools with which to design and evaluate effective courses of instruction. This is yet another reason I believe it is important to examine the philosophical and epistemological foundations which guide our instructional choices—regardless of whether we adopt a PS or some other position.

Before continuing, I also want to say a few words about why I consider the writing classroom rather than looking into literature or developmental reading courses. My decision to talk about writing in a post-structural classroom stems from my view that the lack of acknowledgement of the non-dominant or ‘The Other’ culture is, perhaps, more strongly present (if not felt) in the writing classroom. Reading the literature exclusively of the dominant culture certainly can be oppressive to students, but someone else generates, or writes, the readings. As composition has traditionally been taught, writers are governed by the rules of the dominant writing culture. The written work theoretically “belongs” to the individual doing the writing; still, a writer cannot truly own something that has, at its foundation, imposed rules and ways of thinking different from the writer’s ways of expression. Somehow, it seems a more serious infraction to have to change one’s own expression than to have to read others’ expressions that do not represent the culture of the individual doing the reading—if I even dare make such a comparison. And students in developmental writing courses are more likely to represent ‘The Other’ given that often they speak a parallel (or what some used to call a non-standard) dialect or are members of an economic group that did not afford them the educational background which permit them to bypass the developmental courses and move directly into the equivalent of English 101 where students’ writing is more likely to conform to the dominant culture’s expectations. In addition, the context under which students enroll in developmental writing courses is one that derives out of the assumption that these students are not equipped to enter the English 101 track and their skills need to be developed, i.e., the students need to be fixed¹. In any case, whether you accept

¹ Even if individual developmental writing teachers take a developmental perspective in their teaching, believing that people do not need to be

my rationale here or not (and I can understand why strong arguments could be made for analyzing any other type of classroom), the enterprise of examining the theoretical foundations of our practices remains an important one.

Laying the Groundwork: A Bit of Theory

Some themes common to PS thinkers include recognizing difference and the positions we hold in relationships (e.g., as teachers and learners), a concern with the power balance between people and groups; the effects of language use on power in relationships; and the need to acknowledge diversity or 'The Other.' Linked to these themes are concerns about creating counter concepts that also turn out to be exclusive in nature; defining what freedom and agency really mean; and the logical difficulty (and even impossibility) in the implications of a PS orientation. Since various epistemologies support different power relations between teachers and students, for post-structuralists an issue becomes how to share and pass power and agency on to the students.

I want to be careful that I do not leave the mistaken idea that there is a single PS perspective. In fact, there is much variety in PS views and classrooms could be very different places depending on which philosopher's views a teacher adopts. E.g., a classroom governed by Lyotard's (1984) views might foster the use of non-dominant genres, dialects and forms in writing. In this classroom, teachers must recognize local rules governing language use and be cognizant that no common measures exist to compare these various usages. On the other hand, a classroom governed by Rorty's (1979) views might use a unifying form (what he calls "normal discourse") but encourage tolerance for other writers².

Derrida's classroom could be one where the teacher becomes much more aware of the suppositions our language carries, but rather than all students are in the process of developing, the university typically sets the context I just mentioned.

² Some might debate whether this view places Rorty as truly PS or just on the cusp; I will not take up this kind of analysis here, however.

ries as teachers. Such a classroom gives thought to how what we require in written language alters the identity of the writer. Derrida deconstructs the philosophical tradition that views an “essence” or things that are the same as more real than things that are different. An implication of this for the classroom might be that we give up the search for writing theories and models that imply an “essence,” i.e., models that can be applied to all students. This raises an immediate problem for the teacher who develops a lesson plan. Once the teacher creates the lesson, she has created an “it” or thing which assumes an essence or assumes a need that all students have in common³.

A classroom rooted in Derrida’s ideas would consider how writing instruction oppresses or dominates others. It might be a classroom where participants speak several language dialects with an ability to create more than one text at the same time. The teachers would be fluent in the standard and parallel dialects as they previously expected only their students to be. In the end, Derrida views language as representative of the monolithic order and does not expect to change the rules of such an order. Because of this, such a classroom might preserve students’ refusal to write in order to preserve their difference. A question for writing teachers, then, becomes: Even if we allow diversity in writing, how does the diversity get appropriated? Which aspects get left out, and which get the privilege of remaining?

Different implications hold for classrooms if unbalanced teacher-student power relations are considered acceptable. It is helpful to assess the relationships between power and resistance. In reference to discourse and power Foucault states,

It seems to me now that the notion of repression is quite inadequate for capturing what is precisely the productive aspect of power...What power holds good, what makes it accepted, is simply the fact that it doesn’t only weigh on us as a force that says no, but that it traverses and produces things, it induces pleasure, forms knowledge, produces discourse... We should admit rather that power produces knowledge... that power and knowledge directly imply one another... (McGowan 1992, p.128-129).

³ Derrida’s attempt to reduce difference to the irreducible falls into the trap of classical philosophy, i.e., that search for the “essence.”

And Foucault continues his analysis of the relationship between resistance and power:

There are no relations of power without resistances; the latter are all the more real and effective because they are formed right at the point where relations of power are exercised; resistance to power does not have to come from elsewhere to be real...It exists all the more by being in the same place as power; hence, like power, resistance is multiple and can be integrated in global strategies (McGowan 1992, p.130).

Foucault equivocates all power and welcomes resistance to power. In this sense, implications for the writing classroom are a bit different. If disruption is viewed as freedom, then non-standard writing products and breaking the rules for academic writing are viewed as a brush with freedom⁴.

A post-structuralist might be concerned that the thinking of students is shaped by the dominant power; and in the writing and reading class, 'The Other' students often become the object of thoughts about themselves as less than—particularly because dominant culture teachers often control and change students' language and their ways of discourse all in the spirit that knowledge is power. But the PS teacher would ask: Whose knowledge? Who becomes powerful? And in what arena is power gained?

Another view of power has been expressed in a recent feminist perspective on cultural pluralism in the developmental writing class⁵: Mason identifies conditions under which the:

...benevolent use of teacher-centered power to guide students, particularly the developmental students new to academia, through the complex maze of power structure inherent in the learning process [are necessary]. Expert guidance by teachers need not be synonymous with oppressive male dominance; on the contrary, teacher-centered power that

⁴ One concern I have with this stance, however, is that if teachers were to take this position, they may see no need to foster open, diverse environments where rules, epistemologies and other concepts are examined. They may be satisfied that students have freedom by the fact that students resist some activity or assignment.

⁵ Some would argue that this represents more of a structural rather than PS view: but the author places herself in the PS arena.

respects the varied experiences of students' lives and their cultural values is necessary in order to include students outside the mainstream power structure in the learning process (1994, p.45)⁶.

Operating from this view, a teacher might decide, e.g., that process writing curricula oppress some minority students who are not privy to the rules of the dominant language and also are not taught those rules in a process approach; as a result, explicit instruction of grammar conventions would be provided in the classroom.

Theorists such as Eagleton (1983) express their concern with power relations a bit differently.

Literary theories are not to be upbraided for being political, but for being on the whole covertly or unconsciously so—for the blindness with which they offer as supposedly 'technical,' 'self-evident,' 'scientific,' or 'universal' truth doctrines with which a little reflection can be seen to relate to and reinforce the particular interests of particular groups of people at particular times (p. 195).

In a classroom governed by his ideas, the teacher would use rhetoric as a tool to explore the effects of discourse. The fact that the curriculum is a political vehicle would not be considered as big a problem as the fact that it is a covertly political vehicle. A class objective would be to make the politics of the writing curriculum explicit.

I mention Mason and the other philosophers to demonstrate that a PS classroom might actually take very different forms: from one in which students were provided little, if any, instruction in dominant language usage to one in which focused, explicit language and rhetoric usage instruction was provided. Still, thinking about common themes, at least, suggests for us what kinds of issues these philosophers are concerned about, even if they differ on the specific issues. This theoretical or phi-

⁶ I cannot help but think of the profound early work of Alice Miller who demonstrated the coercion, and at times, physical punishment imposed on children, according to adults for their own good, at the expense of diminishing children's creativity and quieting their voices (1989).

losophical grounding is offered as a context in which to consider the PS epistemological position.

A How-To (but Not Really): Approaching a Developmental Writing Lesson

To explore epistemological foundations, I borrowed seven questions, first organized into an epistemological map by Cunningham and Fitzgerald (1996), and I used them as a basis for creating a developmental writing lesson.

1. Can we have knowledge of a single reality that is independent of the knower?
2. Is there such a thing as truth?
3. What primary test must proposed knowledge pass in order to be true?
4. Is knowledge primarily universal or particular?
5. Where is knowledge located relative to the knower?
6. What are the relative contributions of sense data and mental activity to knowing?
7. To what degree is knowledge discovered versus created (pp.40-42).

Kitchener (who disagrees with Cunningham and Fitzgerald's assumptions that we are living in a post-modern world) believes the following list gets at the salient questions for an epistemological analysis, and which overlaps with the above (2011).

Is knowledge possible?...Does knowledge have to be absolutely certain to be knowledge? What are the sources of knowledge? Are they external to the individual or internal? ...What are the respective roles of reason and sense experience? What are the various types of knowledge, such as acquaintance, skill, and propositional knowledge? What is an adequate definition of propositional knowledge? Is it justified true belief? What is the nature of truth and how can we know when we've attained it? What is the role of justification in knowledge and what is and what is an adequate theory of it? How can the knower attain knowledge of the external world and what is the relation between them? What is the nature of a priori knowledge versus a posteriori knowledge...? (pp.87-88).

I include them here because they address additional aspects of a philosophical epistemology. I have included a few implications for praxis in answer to these questions.

Can we have knowledge of a single reality that is independent of the knower? The beliefs a teacher holds in answer to this question make large differences in the writing (or any) classroom. If a teacher believes knowledge exists outside of the knower, she will not value what the student brings as contributions to the learning environment, necessarily. She will expect that the source of all knowledge originates from the experts and authorities, with little room for students to learn from each other or for the teacher to learn from the students.

Is there such a thing as truth? If a teacher believes in truth of the capital T variety, again the field is narrowed for allowing the knowledge, wisdom and insights developed by non-dominant cultures. After all, which capital T truths will such a teacher be teaching? Most likely, they will be that of the dominant culture without even recognizing that other ways, ideas, and logics can provide paths to understanding.

What primary test must proposed knowledge pass in order to be true? This begs the question of what constitutes a fact. How do we know that a fact is a fact? What absolute proof is there that something is a fact? A teacher may value different types of assessment depending on how he believes a fact or knowledge can be demonstrated; and the PS teacher accepts varieties of discourse in examining issues. The PS teacher helps students build awareness of the social and political forces that influence their lives. Students learn ways to scrutinize society so that the texts they produce are not superficial. In addition, students participate in inquiry about the implications of post-structuralism. In the PS classroom, a teacher helps students link personal written expressions to broader political issues. Students need help recognizing, e.g., that texts differ with shifts in gender, race, class, sexual preference and nationality. How a teacher answers this question will determine whether he provides typically inaccessible or even censored information to the class.

Is knowledge primarily universal or particular? If a teacher believes that knowledge is universal, then she may be less likely to allow that students from non-dominant cultures (or a culture different from her own) have valid knowledge that may differ from the dominant culture. If knowledge is universal, then any given fact or idea is recognized only as it supports the general or universal principles.

Where is knowledge located relative to the knower? This is an especially significant question for teachers because a teacher who believes that knowledge is located outside of the knower will expect students to behave as empty vessels, waiting to be filled with information generated by the teacher or other expert. Students will not be seen as capable of constructing knowledge or even interacting with text to enlarge any interpretations that already exist. On the other hand, a PS teacher helps students link their writing and knowledge to each other. This teacher helps students explore the relationship of their ideas to the curriculum. Essentially, students and teacher work together to create the curriculum, with the teacher using interdisciplinary methods.

What are the relative contributions of sense data and mental activity to knowing? The teacher who believes that sense data are more important in shaping understanding and knowledge is likely to expect students to memorize maxims, apply formulas and reflect back to the teacher what can be seen and measured. On the other hand, teachers who privilege mental activity as an avenue to knowledge might look toward the contributions of the learner to knowledge using demonstration of processes as one of the indicators of learning.

To what degree is knowledge discovered versus created? This particular question propels teachers to review the importance they place on objective criteria in its role as a tool for acquiring knowledge.

If knowledge is discovered, either through collecting data or apprehending reality, then subjectivity and cultural bias are threats to the discovery of knowledge. Objectivity would then be considered a necessary attribute of the best inquiry... if knowledge is created, either individually or culturally, then objectivity would be considered a ruse used by an elite to ex-

clude the views of other individuals or groups (Cunningham & Fitzgerald 1996, p.42).

Teachers who believe that knowledge is created might involve the students in determining what resources they will use to research problems, in deciding what kinds of knowledge to develop, and in developing criteria for assessing their learning.

Generally, from a PS perspective, knowledge is viewed as particular in the sense that what is known is not the same for everyone (question 4). This knowledge does not exist outside of the knower, and therefore, is not independent of the knower (question 1). For many post-structuralists, truth exists but it is not the kind of truth we would label with a capital 'T' and as such, again, is not independent of the knower. In other words, each individual can come to know various truths (question 2). These truths, then, are judged by their individual, internal meaningfulness rather than by their correlation to external 'Truths;' Cunningham and Fitzgerald (1996) would say that these truths are judged by their pragmatic value to the knower (question 3). But knowledge is not only located inside the knower; there exists a social element to what is known and so this knowledge can be shared, in some way, among knowers (question 5). Since knowledge is an internal event, the mind becomes key in acquiring knowledge (question 6). For the PS teacher, universal truths are not waiting to be discovered; rather, the individual creates knowledge with others and the discourse is multi-voiced (question 7) (Wertsch, 1991).

It is argued that students will approach new knowledge in various ways depending on whether they "view knowledge as a set of accumulated facts or an integrated set of constructs, or whether they view themselves as passive receptors or active constructors of knowledge." (Hoffer, 2002, p.1). Others recognize that given major shifts in the dominance of visual texts, e.g., the way that knowledge is represented and the medium used to represent it will influence both what will be learned as well as how (Jewitt, 2008). To this end, and because literacy is

more than a set of technical skills, but rather, has a social aspect to it, literacy in Street's view

...is always embedded in socially constructed epistemological principles. It is about knowledge: the ways in which people address reading and writing are themselves rooted in conceptions of knowledge, identity, being. It is also embedded in social practice, such as those of a particular job market or particular educational context and the effects of learning that particular literacy will be dependent on how particular contexts (Carter, p.2).

While we often think about the importance of teachers being able to articulate their core beliefs as they represent personal epistemologies, it is also important that students identify their personal epistemologies as these beliefs will affect their learning and attitudes toward learning (Sekret, 2018). This view is consistent with Rainville and Jones (2011), who suggest the importance of examining the power and positioning that literacy coaches have.

What does this suggest for the design of a developmental writing lesson? A telling summary of a PS approach to composition is contained in Schlib's subtitle, "The Composition Student as Theorist of Cultural Studies and Post Modernism" (1992). He suggests classroom praxis ought to provide for the following if students are to become theorists. Students must participate in inquiry about the implications of post-structuralism. This ought to be linked to students' scrutinizing society so that any text they produce will be more than superficial, i.e., the texts will have meaning beyond the context of submitting papers because teachers require them. Teachers must determine reading and writing abilities of students and assist them in the above.

In the PS classroom, a variety of discourse is accepted from students as they attempt to examine issues. One mechanism to examine issues might have students "satirize the languages of various cultural phenomena and then consider what leverage they have gained" (Schlib 1992, p.187). PS teachers help students link their personal written expressions to broader political issues. Schlib remarks, "Students may need help recognizing that autobiographies can differ with shifts in gender,

race, class, sexual preference, and nation” (p.187). In the PS classroom, students’ written expressions are linked to other students’ expressions and class discussion; and students explore the relationship of their understandings to the curriculum. In the PS classroom, relationships are encouraged beyond the writing classroom to other classes and programs. Other elements for classroom praxis include:

- Building an awareness of social and political forces by beginning instruction with a dialogue about democratic models;
- Including students and teachers in shaping curricula;
- Using interdisciplinary methods;
- Examining hidden aspects of our social histories;
- Exploring sexism and racism;
- Using comedy to examine pleasure, work, thinking and feeling; and
- Providing typically inaccessible and helpful information in the space of the classroom (Shor, 1987).

These proposals, however, should not be used as an outline for a PS lesson. That is because from a PS perspective, there do not exist universal truths about what writing is and how it should be taught. The PS writing teacher will need to consider what to do with each individual student rather than teach a set of rules, stages, processes or routines that can be used by all students. Yet, the teacher also recognizes that any student’s discourse, as Bakhtin (1981) would claim, represents multiple voices. In a sense, people animate other voices through themselves (Wertsch, 1991). Since knowledge has an internal and social link, the PS teacher helps students develop written texts that are consistent with those internal and social beliefs. This means that the teacher plays a role in helping students identify just what their personal truths are. And because there is a social component to knowledge, the teacher creates an environment where students learn how the texts they produce are related to and affect other people (beyond the effects on the teacher who traditionally was the only other person interacting with the texts). The PS teacher realizes that the truths created by the students may be truths that the teacher cannot explain. This teacher is not afraid to find challenges to the reality known

to her; she uses those challenges to help the students know where their ideas rooted and how they came to be.

PS practices also manifest themselves in some of the following ways. A teacher may or may not offer steps to follow for writing compositions, e.g., brainstorming, organizing, or writing an introductory paragraph to produce a good essay. The instruction stems from the teacher's knowledge about the writing interests of the students. Once those interests have been established, the PS teacher helps students locate appropriate resources (e.g., other literature, other students, analyses of how other writers have tackled similar problems, the teacher).

When it comes to selecting writing topics, it would be inappropriate, for example, to require students to write about the benefits of x or y without knowing whether students shared such a belief. It would even be inappropriate to require the students to react to particular issues, because this assumes that the students consider the teacher-selected issues to be of interest to them; it is possible that the students do not. On another level, in the PS classroom students choose the format for writing. The goal for one student may be to write a reaction to a reading or event in some expository format; the goal for another may be to write a poem that expresses a reaction to or feeling about that same event or reading; still another student may want to make a list of ideas to keep a record of his thoughts. Once those formats have been selected, however, there is room for instruction about the conventions of such formats.

I now offer a sample of a lesson that introduces students to this PS developmental writing class. This lesson may require several class meetings to complete. It is designed to prepare students to participate in creating a plan for their class. Also, please consider that this is a skeletal lesson plan and is intended only to give a flavor of how some post-structural influences might operate in the writing classroom. Naturally, a teacher must provide the support needed to transition and move students from one activity to the next⁷

⁷ There are a number of very good protocols for developing lesson plans, e.g., Madeline Hunter's. I have intentionally not followed any of these

Sample of a Developmental Writing

Introductory Lesson Plan

Goals: To be determined in conjunction with students

Materials: To be determined by students + teacher including readings and other media on dialects, sociolinguistics, critical theory

Introduce students: Ask students to work with a partner and tell each other about the most significant experience they have ever had (or tell about something or someone who strongly influenced their thinking or lives. Then have them free write for 10 minutes about what their partner described to them. Ask them to Introduce each other to the rest of the class. They take home their writing to make any desired changes; the “biographies” can become part of a group publication (if that is what the group decides to do). These descriptions can lead to future discussions about writing biographies/autobiographies.

Introduce course content: The teacher explains the importance of getting to know each other because together they will construct the course plan (content, readings, writing projects, evaluation procedures), including whether writings will be co-authored, individually authored, and whether this will be the same or different for everyone.

Discuss: The teacher facilitates a discussion about the nature of writing, what constitutes good and poor writing, how we determine good and bad, where constructs come from about quality, the purpose of constructs (academic, socio-cultural, economic, political), and implications of those constructs. The teacher asks students to keep track of their ideas in writing. The teacher asks students to determine which ideas from the discussion they wish to explore through further discussion, re-

protocols in this sample lesson in order to call attention to the key elements from a PS perspective. This does not mean that elements of these protocols are not applicable here. But regardless of the protocol selected, I am proposing that the teacher apply Cunningham and Fitzgerald's or questions to map out the epistemological foundations inherent in the protocol. If the teacher assumes a PS position, then the protocol that advances such a belief would be the protocol of choice.

ding or analysis. Students work in small groups based on which topic they are interested in pursuing. They come up with ways to present their ideas in writing, e.g., poems, news articles, letters, graphic arts, etc. The teacher reconvenes the whole group and records their ideas on an overhead in three columns:

Column I.	Names of students
Column II.	Topics of interest
Column III.	Method/genre selected for presenting

Expand knowledge base of students: Have students read about the nature of dialects, social/other registers of speech/writing, theory about the reification of dominant cultural practices through writing conventions and instruction. (N.B.: If the readings are too difficult, the teacher can rewrite summaries in understandable language or help students interpret the texts.) Students view the film, *American Tongues* (Alvarez & Kolker 1992). A sociolinguist or sociologist visits class to continue discussing the issues raised in the previous discussion. Again, students are asked to keep track of ideas in writing.

Discuss: Ask whether students want to change or expand ideas from the previous discussion. Ask them to consider the roles as teacher and students regarding writing constructs, and decisions about fulfilling or changing those roles.

Write: Ask students to develop a written work based on any of the previous meetings and discussions (on dialects, social registers of speech, how dominant cultures influence writing classes, etc.) for some interested audience (previously identified) using one of the forms previously suggested. Meet in small groups before, during and after writing to discuss the paper.

Shared writing: Ask students to identify and read a section of their work to the rest of the class. Facilitate a discussion so that students react to each other's ideas. Ask if their work over the last few days suggests ideas for planning the course content, resources and assessment of work.

Establish syllabus: Students work together to determine goals for themselves and the class based on their writing,

knowledge, discussions, interests and needs. The teacher records goals from the group members and distributes photocopies of the class goals. The class discusses how their goals link to the broader college curricula, other programs, and life outside class. Students meet in small groups to determine how to structure the class meetings to accommodate their goals e.g., they discuss what they want to learn more about, any overlap in goals, resources to be used (the teacher could be consulted here), types of writing projects they want to engage in.

Final Thoughts

A key to this plan would be the role that the teacher plays in facilitating the process, using his expertise to get students talking and in creating an environment in which voices that may not have traditionally been heard find expression. The PS teacher also plays a major role in helping students examine how any ideas generated by the group for class structure get privileged. On the other hand, the teacher is a contributing member of the class community and, as such, should not retreat from offering expertise and suggestions when students seek them.

Some would say that a big problem with post-structuralism is that it is devoid of praxis: that associating freedom with plurality does not guarantee agency nor does it provide a way for Western citizens to behave (McGowan, 1992). Yet, Schlib, Berlin, and Shor imply a sample of activities for the classroom. Further, beyond simply acknowledging plurality, the PS perspective does not seek a resolution of dissonance in consonance, i.e., the idea that the many becomes resolved in a universal concept or way (Stone, 1994). Instead, the PS educator seeks to foster plurality without bringing those that are different into the fold, so to speak. A revolution in composition programs has been taking place pointing to the issues in the academy and the world in the way minority groups are received, and many of us are becoming self-conscious about the positions that we hold. Many of us recognize the political agendas inherent in our curricula and are trying to come to an understanding of the role of language and discourse regarding power and agency in the

writing classroom. One of the dilemmas for the PS classroom, however, is that there is no way to separate “good domination” from “evil domination.” This puts quite a burden on the instructor who wants to make instructional judgments.

The quest for curricula and classrooms that emancipate students, that share power among dominant and ‘The Other’ cultures, and that create environments to respond to who are represented in those classrooms seems a noble quest and an assumed stance of the PS educator. Yet, a cautionary has been proposed because it appears that social constructivism in composition is becoming reframed as the politically correct way to teach—a completely anti-PS concept (Petraglia, 1994)! We must guard against allowing even the politically correct to govern what is taught in all classrooms for all students if we do not wish to derail this quest. Still, PS classrooms offer more opportunities for students to move into powerful roles.

The PS classroom is an environment that recognizes the impact that an authoritative text or voice of any kind has on people. The authoritative text, from Bakhtin’s perspective, because its meanings are fixed, does not allow dialogue with other voices; as such, it denies the nature of human discourse as multi-voiced (Wertsch 1991). The PS classroom, instead, seeks meaning in the multi-voicedness of the text with its social, cultural, institutional and historical layers of meaning.

How does a particular philosophy, epistemology, or policy impinge on my teaching? How does it advance students’ learning? How does it empower students? Answering these questions, as I proposed at the beginning of this article, could transform our teaching. In offering ideas for praxis in the PS classroom, however, I have only presented single instances of activities rather than a model for instruction here. In a sense, it would be hypocritical of me, from the PS perspective, to duplicate what I have described. And in my own classrooms, I find that for every change in structure I implement, I encounter more philosophical questions to be resolved. These encounters have caused me to constantly re-evaluate the effects my ins-

structional positions have on students. As much work as this involves, I am not sure this is a bad thing.

References:

- ALVAREZ, Louis & Andrew Kolker. *American Tongues*. Hohokus, NJ: CNAM Film Library, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail. M. *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1895-1975. (1981).
- BERLIN, James A. Rhetoric and Ideology in the Writing Class. *College English*, v. 50, 1988, p. 477-494.
- CARTER, S. "The Way Literacy Tests." In *The way literacy lives. Rhetorical dexterity and basic writing instruction*. State University of New York Press: Albany, 2008, p. 1-25.
- CUNNINGHAM, Jim, & Jill Fitzgerald. Epistemology and Reading. *Reading Research Quarterly*, v. 31, 1996, p. 36-60.
- DERRIDA, Jacques. *Writing and difference*. Alan Bass (translator). Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- DERRIDA, Jacques. The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils. *Diacritics*, v. 13, 1983, p. 3-20.
- EAGLETON, Terry. *Literary theory: an introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- FITZGERALD, Jill. "Ways of Knowing and Models of Writing." In *Towards knowledge in writing*. Springer: New York, NY, 1992. DOI https://doi.org/10.1007/978-1-4612-2796-0_1
- FITZGERALD, Jill., & Cunningham Jim W. "Mapping Basic Issues for Identifying Epistemological Outlooks." In B.K. Hofer, & P.R. Pintrich (Eds.), *Personal epistemology: the psychology of beliefs about knowledge and knowing*. Lawrence Erlbaum Associates, Inc, Publishers, 2002. Transferred to Routledge Digital Printing 2009.
- GUSKEY, Thomas R. & Dennis Sparks. *Evaluating professional development*. Thousand Oaks, California: Corwin Press, Inc., 1999.
- HOFFER, B. (2002). "Introduction." In B. Hofer, & P. R. Pintrich (Eds.), *Personal epistemology: the psychology of beliefs about knowledge and knowing*. New York: Routledge.
- JEWITT, C. Multimodality and Literacy in School Classrooms. *Review of Research in Education*, v. 32, 2008, p. 241-267. DOI: 10.3102/0091732X07310586
- KITCHENER, R.F. "Personal Epistemology and Philosophical Epistemology. The View of a Philosopher." In J. Elen, E. Stahl, R. Bromme & G. Clarebout (Eds.), *Links between beliefs and cognitive flexibility: lessons learned*, 2011, p.79-104.

LYOTARD, Jean-François. *Driftworks*. New York: Semiotext(e), 1984.

MASON, Nondita. *Cultural Pluralism, Power, and Authority in the Developmental Writing Classroom: A Feminist Perspective*. *Research & Teaching in Developmental Education*, v. 11, 1994, p. 37-47.

McGOWAN, John. *Post modernism and its critics*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

MILLER, Alice. *For your own good. Hidden cruelty in child-rearing and the roots of violence*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1989.

PETRAGLIA, Joseph. "Interrupting the Conversation: The Constructionist Dialogue in Composition." In G. A. Olson & S. I. Dobrin (Eds.), *Composition theory for the post-modern classroom*, Albany: SUNY Press, 1994.

RAINVILLE, K.N., & Jones, S. Situated Identities: Power and Positioning in the Work of a Literacy

Coach. *The Reading Teacher*, v. 61, n.6, 2011, p. 440-506

RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

SCHLIB, John. "Cultural Studies, Post Modernism, and Composition." In P. Harkin & J. Schlib (Eds.), *Contending with words*, New York: The MLA of America, 1991.

SEKRET, I. Methodology of the Personal Epistemology Study. *Pedagogical Advances in Technology-Mediated Education*, v. 1, n. 1, 2018, p. 40-67. Retrieved from <http://www.patme-iatels.com/index.php/patme/article/view/5>

SHOR, Ira. *Critical teaching and everyday life*. Chicago: University of Chicago, 1987.

STONE, Lynda. Modern to Postmodern: Social Construction, Dissonance, and Education. *Studies in Philosophy and Education*, v. 13, 1994, p. 49-63.

WERTSCH, J. V. *Voices of the mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Esgotamento do mundo atual: as condições materiais da reflexão sobre mundos possíveis na filosofia continental contemporânea

The exhaustion of the present world:
the material conditions for the thinking
of the possible worlds problem in
contemporary continental philosophy

Rafael Saldanha

Doutor em filosofia pela UFRJ, professor substituto no
departamento de filosofia da UFRJ

Resumo: No presente texto, buscamos discutir as condições materiais que explicam o surgimento de certas investigações sobre mundos possíveis na filosofia continental contemporânea. Nossa hipótese é que essa questão surge no contexto de uma crise da imaginação e da crise climática, ambas resultantes dos movimentos internos à própria modernidade. Realizamos uma análise da gênese da modernidade e da sua crise a partir das obras de Reinhart Koselleck e Paulo Arantes, mostrando como há uma relação intrínseca entre o surgimento da modernidade como um movimento orientado para um horizonte de expectativas e, posteriormente, um movimento de decréscimo desse horizonte de expectativas. Nesse contexto, nos parece ser possível identificar o que une as discussões sobre mundos possíveis na filosofia continental contemporânea: trata-se de um movimento de tentativa

de superação do esgotamento do mundo atual a partir de um movimento intensivo de pluralização dos mundos possíveis interiores ao mundo atual.

Palavras-chave: Mundos possíveis; Esgotamento; Reinhart Koselleck; Paulo Arantes

Abstract: In the present article, we intend to discuss the material conditions that explain the arising of a certain number of discussions on 'possible worlds' in contemporary continental philosophy. Our hypothesis is that this question arises from the context of a crisis of imagination and the climate change crisis that result from the inner movements of modernity. Thus, we perform an analysis of the genesis of modernity and its crisis from the works of Reinhart Koselleck and Paulo Arantes, showing the intrinsic link between the beginning of modernity, as a movement oriented towards a horizon of expectations and, afterwards, as a movement of decrease in this same horizon of expectations. It is from this context that it seems possible to identify what unites certain discussions on 'possible worlds' in those philosophies: it seems to be a movement that tries to overcome the exhaustion of the current world through an intensive movement that pluralizes the possible worlds inside the actual world.

Keywords: Possible worlds; Exhaustion; Reinhart Koselleck; Paulo Arantes

1. Introdução

O presente trabalho tem como objetivo analisar a especificidade do reavivamento do problema dos mundos possíveis em um determinado ramo da filosofia continental contemporânea. Queremos mostrar que a questão não somente é retomada por alguns autores, como transformada de acordo certas exigências do presente. Nosso interesse, portanto, não se restringe ao âmbito da história da filosofia; isto é, não queremos apenas utilizar a questão dos mundos possíveis para compreender esse grupo particular de filósofos. Investigaremos, antes, as características específicas dessa retomada, que, como argumentaremos, nos parece ter surgido como resposta a uma crise da temporalidade que tem como consequência a experiência de esgotamento do presente. Graças a esse diagnóstico, torna-se visível todo um novo campo de investigação filosófico,

justamente aquele que tem sido explorado pelos filósofos em questão. A ideia de mundos possíveis abre um caminho para explorar as dobras internas do real, ou seja, os mundos possíveis imanentes ao nosso próprio mundo, que podem nos fornecer alternativas para repensar as crises que temos enfrentado.

*

A possibilidade de identificar as características da filosofia em uma determinada era, ou mesmo apenas um certo movimento filosófico específico, depende da nossa capacidade de circunscrever um grupo de filósofos relevantes em um mesmo conjunto. Circunscrição essa que pode ser feita atentando ao compartilhamento de certos princípios, de escolhas metodológicas ou mesmo de questões que se apresentam como problemas a serem pensados em um determinado momento. Se isso já foi mais fácil em algum momento da história ou se trata-se apenas de uma ilusão retrospectiva, não nos interessa muito. O que nos importa é que, no presente, a quantidade imensa de trabalhos realizados em todos os cantos do mundo fazem parecer quase impossível a possibilidade de síntese. Ainda assim, acreditamos que talvez seja possível encontrar questões e temas que nos possibilitem compreender ao menos grupos de autores específicos, sem uma pretensão de dar conta do espírito do tempo em sua totalidade. Com isso em mente, mais do que uma concordância de princípios ou métodos compartilhados, apostamos aqui que um problema filosófico pode servir como ponto de apoio para iluminar alguns dos trabalhos mais interessantes da filosofia continental contemporânea⁸.

⁸ Usamos a expressão filosofia continental com toda a cautela que ela merece. Apesar dessa distinção continental/analítica ser problemática (sobretudo por apontar para uma divisão assimétrica entre uma “filosofia analítica” e uma “filosofia não-analítica”), ainda assim pode nos servir como orientação para melhor localizar o trabalho recente dos autores mencionados. Pensamos, portanto em autores como Isabelle Stengers (Stengers, 2015), Quentin Meillassoux (Meillassoux, 2012 e Meillassoux, 2015), Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, mas também VIVEIROS DE CASTRO, 2015), Steven Shaviro (Shaviro, 2016), Markus Gabriel (Gabriel, 2015), Pierre Montebello (Montebello, 2015) e Bruno Latour (Latour, 2012). Não se trata de uma lista exaustiva, apenas de um número de autores que vem retomando esse problema e que tem, nesse processo, dialogado direta ou indiretamente, como se podem inferir das referências que esses autores fazem entre si.

Para fins de delimitação provisória, chamaremos os autores que nos interessam de *novos realistas*⁹. Certamente não refletem o pensamento “continental” como um todo, mas a retomada de certos temas por esses autores, ainda que nem sempre referidos explicitamente ao seu solo tradicional, talvez nos permita dar-lhes alguma unidade. É por isso que nos voltamos para o problema dos mundos possíveis. Acreditamos que, se há uma unidade nesse conjunto, é por conta, em parte, de uma retomada diferente do problema dos mundos possíveis. Sabe-se que esse problema tem como principais expoentes Leibniz e David Lewis. É a partir da obra desses autores que ele geralmente é pensado. No caso dos autores a que nos referimos, porém, esse problema costuma aparecer mediado pela leitura que Gilles Deleuze faz da

⁹ A questão de como reunir esse grupo de pensadores que me refiro é, em si, objeto de disputa. Trata-se de um grupo de autores (uma lista desses autores podem ser encontrados na coletânea *The Speculative turn* (Bryant; Srnicek; Harman, 2011), que serve ao menos de gatilho para a reunião de certos autores “aparentemente” divergentes) que começam a dialogar diretamente ou compartilhar referências em comum a partir de meados dos anos 2000, mas que nem sempre se harmonizam em princípios filosóficos semelhantes. Mas, como muitas vezes essas diferenças são conflitantes, nem sempre é fácil construir uma denominação que acolha esse grupo de autores. Essas dificuldades explicam a variedade de nomes que têm sido sugeridos nos últimos tempos para dar conta desses autores: *realistas especulativos* (cf. Niemoczynski, 2017), *novos materialistas* (Coole; Frost, 2010) e *novos realismos* (Ferraris, 2014) são apenas alguns dos nomes que têm sido discutidos. Mas se muitas vezes há conflito nos princípios adotados por esses autores, que interesse haveria em reuni-los sob uma rubrica? Acredito que isso se dá por conta de uma certa convergência de problemas. Ainda que os autores acabem construindo filosofias que muitas vezes se opõem diretamente aos princípios de outras desse mesmo grupo, a impressão que se passa é que ainda assim o mesmo território está sendo disputado. Isso nos parece especialmente fértil se levarmos em conta que uma certa produtividade da filosofia, uma certa riqueza, está justamente nesse diálogo de diferentes. Daí persistirmos, ainda que nem sempre com sucesso, tentando compreender conjuntamente um grupo de autores que, como dissemos, nem sempre se harmonizam. Se optamos pela expressão “novos realistas” é por ser uma expressão que realiza um baixo nível de comprometimentos teóricos, considerando as diferentes formas que um realismo pode assumir (ainda que ciente de que a vagueza desses termos é em si um problema que deve ser resolvido eventualmente). No entanto, isso não é o objeto desse artigo, de modo que deixaremos essa discussão para um outro momento.

obra de Leibniz¹⁰, o que explica a torção específica que encontramos nesses textos. Nosso objetivo aqui não é, portanto, simplesmente se perguntar outra vez sobre a questão dos mundos possíveis na filosofia continental contemporânea. O que faremos é recolocá-la a partir de novos problemas. Vemos no livro *O que é a filosofia?*, de Deleuze e Guattari, uma descrição dessa questão que torna claro o que estará em jogo para esses autores: o problema dos mundos possíveis aparecerá, aqui, na forma da noção de *outrem*, visto que essa noção “não aparece aqui como um sujeito, nem como um objeto, mas, o que é muito diferente, como um mundo possível, como a possibilidade de um mundo assustador. Outrem é, antes de mais nada, a existência de um mundo possível.” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 28). A associação entre a questão dos mundos possíveis e uma certa alteridade implicará em novas coordenadas¹¹ para o problema, visto que “este mundo possível tem também uma realidade própria em si mesmo, enquanto possível: basta que aquele que exprime fale e diga ‘tenho medo’, para dar uma realidade ao possível enquanto tal”. (Deleuze; Guattari, 1997, p. 28).

Nessa leitura deleuzo-guattariana do problema, a noção de mundos possíveis articulada à questão da alteridade aparece, portanto, como um campo imanente ao real ainda a ser explorado. É esse ponto de partida que nos ajuda a entender melhor o fato de haver uma unidade possível dos autores referidos acima. O que está em jogo, como diz Tristan Garcia em uma das poucas descrições precisas desse movimento recente dos novos realistas (que ele denominará “ontologia liberal contemporânea”), é

a investigação por princípio de uma indiferença fundamental entre entidades subjetivas e objetivas, que são entidades *diferentes*, mas que não são diferentemente. O sentido de libera-

¹⁰ Seja uma herança direta do problema (caso de autores como Isabelle Stengers, Steven Shaviro, Déborah Danowski, Eduardo de Viveiros de Castro (para ficar em alguns), seja indiretamente, como nos casos de Markus Gabriel, Graham Harman (entre outros), que chegam nesses problemas a partir do diálogo com os primeiros.

¹¹ “Este conceito de outrem remete a Leibniz, aos mundos possíveis de Leibniz e à mônada como expressão de um mundo; mas não é o mesmo problema, porque os possíveis de Leibniz não existem no mundo real.” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 29)

lidade na ontologia consiste, portanto, a igualar os objetos e as figuras de subjetividade, mente, alma, ego transcendental, consciência intencional, sujeito humano, sujeito não humano, que se encontram consideradas como objetos comuns como os outros. (Garcia, 2018, p. 53)

O que Garcia realça como elemento comum dos novos realistas é justamente a ideia da filosofia como um movimento de exploração dos mundos possíveis que compõem a realidade. A partir de uma premissa de um certo campo comum de *indiferença ontológica*¹², a tarefa da filosofia seria justamente explorar os inúmeros mundos possíveis diferentes que povoam esse plano imanente. É o que vemos nas obras de autores como Bruno Latour (Latour, 2012) e Markus Gabriel (Gabriel, 2015), em suas investigação dos diversos modos de existência. Também na maneira como Isabelle Stengers (Stengers, 2010) examina as implicações políticas das ciências naturais em sua cosmopolítica. Ou então no trabalho de Steven Shaviro (Shaviro, 2016) de compreender os diferentes mundos esboçados pela ficção científica. E, por fim, também nas análises de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (Danowski; Viveiros de Castro, 2014) sobre os tipos de “fim do mundo” que existem no nosso. Acreditamos que, em alguma medida, esses autores¹³ podem ser identificados a partir desse mesmo problema, que impõe esse mesmo movimento identificado por Garcia:

O objetivo não é anular a subjetividade, mas produzir ontologias realistas em sua liberalidade, afim de reconstruir o que se considera como um ou os sujeitos, de modo que a indiferenciação realista entre objetividade e subjetividade é de fato a condição necessária para a reforma das subjetividades que não seriam mais pressupostas ou aceitas tacitamente, seguindo as regras da nossa língua, da nossa cultura, do nosso tempo. Esperamos antes dispôr sob um mesmo plano de realidade subjetividade e objetividade, de modo a melhor realizar a possibilidade de outras formas de subjetividade. (Garcia, 2018, pp. 53-54)

¹² Se quisermos marcar a herança deleuziana, poderíamos falar de um “plano de imanência” ou de uma “univocidade” de fundo como condição do real.

¹³ Como já mencionamos em outro momento, não cabe aqui fazer um exame exaustivo desse movimento por falta de espaço. Nossa intenção é apenas apresentar as linhas gerais de uma unidade.

Mas não é apenas isso que gostaríamos de fazer aqui; isto é, identificar historicamente as referências que podem ter influenciado tal grupo. O que desejamos é entender como esse problema tem também uma fonte material. Isto é, como esse reavivamento do problema dos mundos possíveis não seria por acaso, mas estaria lastreado em certas crises pelas quais passamos, notadamente a experiência atual de esgotamento político, econômico e ecológico.

Não nos parece surpreendente que a questão dos mundos possíveis se coloque novamente no momento em que nos deparamos com uma das maiores crises que a humanidade já enfrentou. De maneira resumida, podemos apontar dois elementos dessa crise: o primeiro pode ser descrito como uma espécie de crise da imaginação, um esgotamento, tal como descrito por Mark Fisher em seu livro *Capitalismo realista* (Fisher, 2009), produzido pelas sucessivas crises do capitalismo democrático (cf. Streeck, 2016). Nesse contexto, como diz a famosa piada lembrada por Fredric Jameson, torna-se mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Haveria, portanto, uma dificuldade em pensar alternativas políticas mesmo com crises sucessivas na dinâmica do capital global. Para nosso azar, o segundo elemento é a crise ecológica (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, pp. 19-29). Se é difícil imaginar uma alternativa política para o momento presente, a dificuldade de imaginar um futuro para a nossa espécie torna a questão ainda mais complicada. Estamos diante de uma crise que envolve um duplo esgotamento do futuro: material e imaginário.

Nossa hipótese é, portanto, que esse contexto torna *ainda mais relevante* as discussões sobre o problema dos mundos possíveis. Isso se torna ainda mais claro quando lembramos que a questão é posta classicamente no campo metafísico, como dão mostras seus principais expoentes, G. W. Leibniz e David Lewis. Gostaríamos, portanto, de percorrer um outro caminho para entender como esse problema aparece de outra forma nos autores que agrupamos como ‘novos realistas’. Mesmo existindo inúmeras divergências entre eles, essa linha de investigação nos parece proveitosa, pois uma coisa que podemos afirmar sobre todos é que, de uma forma ou de outra, a questão dos

mundos possíveis se relaciona com uma espécie de *esgotamento* do mundo atual. A investigação dos mundos possíveis acaba sendo uma ferramenta de exploração *intensiva* a partir do momento em que a esfera extensiva (isto é, o mundo material) se encontra comprometida (Latour, 2017, p. 291). A questão dos mundos possíveis surge, portanto, como uma forma de tentar superar essa condição de esgotamento, ainda que isso se desenvolva das formas mais variadas possíveis, desde a experimentação dos “fins do mundo” possíveis por Danowski e Viveiros de Castro (Danowski; Viveiros de Castro, 2014) à investigação sobre os “mundos cognitivos diversos” que Shaviro encontra em livros de ficção científica (Shaviro, 2016).

Pretendemos, pois, investigar como essa questão surge a partir de um certo desenvolvimento histórico e material. Para tal, nos apoiaremos nos trabalhos de Reinhart Koselleck e Paulo Arantes, dois autores que buscam entender a dinâmica da modernidade a partir da sua temporalidade. Suas análises são relevantes porque deixam bem clara a maneira como a temporalidade da modernidade é orientada por um mundo possível, a saber, um horizonte que não é da ordem da experiência, mas da expectativa (Koselleck, 2006, p. 312). Faremos, então, uma reconstrução das análises de Koselleck e Arantes para tornar claras as condições materiais que explicam a reflexão sobre o problema dos mundos possíveis na filosofia continental contemporânea. Certamente não temos como objetivo esgotar completamente a questão, mas acreditamos que é possível iluminar o elemento filosófico desse problema ao pôr em destaque o contexto a partir do qual as suas discussões emergem. Por meio dessa análise, acreditamos que as demandas implícitas dessa reformulação do problema e as especificidades das suas soluções se tornam mais claras, permitindo um engajamento mais pleno com seus aspectos propriamente conceituais.

2. A temporalidade moderna

Segundo Koselleck, é possível entender a modernidade por meio de um jogo entre o par de conceitos *espaço de experiência* e *horizonte de expectativas*. Recorrendo a esse par, seria

possível observar as mudanças na estrutura temporal que constituem uma época e que a diferenciam de uma época precedente. Isso seria possível, segundo Koselleck, porque o uso dessas categorias permitiria compreender o entrelaçamento entre passado e futuro, de modo que o que chamamos de modernidade seria apenas uma configuração específica do tempo concebida através desse par (Koselleck, 2006, p. 308).

Koselleck traça as transformações da nossa experiência do tempo por meio do jogo de variações que essas categorias vão sofrendo. Como diz o autor, “o tempo histórico não apenas é uma palavra sem conteúdo, mas também uma grandeza que se modifica com a história, e cuja modificação pode ser deduzida da coordenação variável entre experiência e história.” (Koselleck, 2006, p. 309) Com esses conceitos em mãos, torna-se possível demarcar uma série de momentos distintos (ainda que a sua periodização possa ser problematizada) que delineiam diferentes regimes temporais.

Precisamos, portanto, entender esse par de conceitos antes de entrar na análise propriamente dita da natureza temporal da modernidade. Com relação ao espaço de experiência, o conceito não está muito distante do que seu nome sugere. Trata-se da reserva de acontecimentos que mobilizamos na hora de agir. Não é um mero passado, mas o passado presente atualmente (Koselleck, 2006, p. 309). No entanto, é justamente por ser um acúmulo que acaba condensando uma série de acontecimentos provenientes de momentos diferentes. Como, porém, o tempo não para de passar, à medida que as coisas acontecem, essa aglomeração tende a se transformar e a se reorganizar. Por exemplo,, fatos recentes podem implicar em uma retificação do passado, sem que ele seja de todo negado.

Se a experiência é a forma que o passado adquire no presente, a expectativa, por outro lado, é a forma que o futuro assume na atualidade. Ela é a nossa orientação para aquilo que ainda não se concretizou, é uma experiência possível daquilo que não pode ser experimentado, por mais estranho que isso pareça. Como dirá o autor, ela “também pode ser objeto de experiência. Mas nem as situações, nem os encadeamentos de

ações visadas pela expectativa podem também ser desde já objeto da experiência.” (Koselleck, 2006, p. 312) E é por conta disso que se, por um lado, falamos de *espaço* de experiência, por outro falaremos de *horizonte* de expectativa, visto que este termo diz respeito justamente a um aspecto da realidade que não pode ser experimentado diretamente.

Essa diferença aponta para a topologia específica de cada um desses conceitos, implicando uma ausência de simetria entre eles. Para Koselleck, as estruturas são radicalmente diferentes, já que “uma experiência, uma vez feita, está completa na medida em que suas causas são passadas, ao passo que a experiência futura, antecipada como expectativa, se decompõe em uma infinidade de movimentos temporais.” (Koselleck, 2006, p. 310) Mesmo que não seja possível simplesmente deduzir o futuro a partir do passado, o tipo de relação que eles estabelecem acaba, como já dissemos, resultando em uma forma específica do tempo, em épocas determinadas com dinâmicas temporais singulares. Esses conceitos nos permitem visualizar a maneira como a ideia de tempo se articula e se altera na história do ocidente. Além disso, é importante lembrar que as categorias têm uma relação que é mais da ordem de uma retroação dialógica do que uma simples causalidade linear. É claro que o horizonte de expectativas é parcialmente condicionado e delimitado pelo espaço de experiência. Como condição, o espaço de experiência provoca um certo recorte na ordem do possível, delimitando um horizonte indefinido, mas não infinito. Segundo Koselleck, “o que antecede é o diagnóstico no qual estão contidos os dados da experiência. Visto dessa maneira, o que estende o horizonte de expectativa é o espaço de experiência aberto para o futuro. As experiências liberam os prognósticos e os orientam.” (Koselleck, 2006, p. 313) É justamente porque a expectativa se caracteriza por ser a presença de um horizonte do não experimentado que esse horizonte não tem como ser completamente delimitado pela experiência. Em alguma medida, ele tem que ir justamente para além desse espaço, e a maneira como esse horizonte de expectativa é manejado, a partir do prognóstico, pode inclusive reorganizar o próprio espaço de experiência ao privilegiar certas regiões da experiência em detrimento de outras. A plasticidade

dessa relação é, portanto, sua principal característica. “Não se pode conceber uma relação estática entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Eles constituem uma diferença temporal no hoje, na medida em que entrelaçam passado e futuro de maneira desigual.” (Koselleck, 2006, p. 313)

*

A alteração dos regimes temporais, para Koselleck, é justamente o jogo entre essas duas categorias. Vemos, na sua obra, a maneira como essas dinâmicas temporais conceitos foram se transformando e, conseqüentemente, alterando a experiência histórica para que ela assumisse a forma que tem hoje — que não é, como vimos, simplesmente um desenrolar a partir do passado, mas também uma orientação em direção ao não experimentado. Seguindo os fios percorridos por Koselleck, conseguimos entender como chegamos às crises que vivemos atualmente graças a um desenvolvimento imanente à própria história.

Conforme descrito por Koselleck, a modernidade emerge ela própria de uma outra estrutura temporal. O autor data o nascimento desse novo período na Revolução Francesa, ainda que esse novo tempo histórico tenha sido fruto de um longo período de gestação que pode ser remontado à formação dos estados absolutos e às grandes navegações (Koselleck, 1999, pp. 19-47). Como podemos descrever essa alteração na estrutura temporal? Segundo Koselleck, se o tempo europeu pré-moderno (desde os romanos, ao menos) era de ordem escatológica (Koselleck, 2006, pp. 24-26), a partir da Revolução Francesa, o tempo como um progresso linear vai paulatinamente se tornando a experiência temporal predominante (Koselleck, 2006, p. 37). Koselleck dirá, então, que

na era moderna a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente, ou melhor, só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então. (Koselleck, 2006, p. 314)

No entanto, essa transformação, como dissemos, não é imediata: ela é gestada e é composta por duas quebras. A primeira quebra se dá no momento (amplo) da instauração dos

estados absolutistas, a partir da paz de Westfália e da chegada dos europeus em terras americanas. No momento anterior a essa primeira quebra — o velho tempo da Europa —, ao menos desde o momento em que a religião cristã dominava a Europa, o tempo era regido por uma expectativa do apocalipse. Temos, nesse caso, um tempo em que a própria instituição cristã se constrói e estabiliza sob essa ameaça escatológica. Nessa temporalidade, as expectativas para além da experiência ficavam em um espaço fora desse mundo: “As expectativas que se projetavam para além de toda experiência vivida não se referiam a este mundo. Estavam voltadas para o assim chamado além, apocalipticamente concentradas no fim do mundo como um todo.” (Koselleck, 2006, pp. 315-316) As profecias de transformação radical, na medida em que fracassavam, garantiam a repetibilidade terrena. O que esse fracasso mostrava era tanto uma perenidade do espaço da experiência como uma indestrutibilidade do horizonte de expectativa. Essa temporalidade persistia porque nenhuma das promessas de transformar a estrutura do presente se confirmava, reiterando o caráter repetitivo do tempo presente e organizando a vida terrena a partir dessa possibilidade de se construir ações apoiadas na confiabilidade do passado. Quanto ao futuro, como ele era constitutivamente fora de toda experiência vivida, nada que acontecesse no mundo teria qualquer efeito nele, “tratava-se, pois, de expectativas que não podiam ser desfeitas por nenhuma experiência contrária, porque se estendiam para além deste mundo.” (Koselleck, 2006, p. 316) Conseguimos ver que aqui o espaço de experiência é que acaba tendo prevalência sobre o horizonte de expectativa. Isso não quer dizer que “nada mudava”, mas que o ritmo das mudanças era tão lento que poderíamos dizer que ele sempre tinha tempo para ser recebido e acomodado (Koselleck, 2006, p. 317).

*

A primeira ruptura que acontece graças aos eventos mencionados é justamente com respeito a esse caráter escatológico. A partir do fortalecimento da “forma” Estado, vemos as profecias do fim dos tempos serem trocadas pelo desenvolvimento da arte dos prognósticos. Nesse período de transição, também é possível observar que, com a separação (nos reporta-

mos ao indispensável *Crítica e crise*) entre as esferas política e religiosa (ou moral), o novo estado soberano, em sua tentativa de perpetuar seu corpo, acaba por desenvolver uma técnica de prospectar o futuro para antecipar problemas e lidar com eles. (Koselleck, 2006, pp. 32-33)

Não se trata mais de ter uma articulação de uma temporalidade delimitada por um fim-dos-tempos certo, mas indeterminável, como horizonte. Há uma transformação que começa a ocorrer: é a própria técnica de prever-e-se-organizar que acaba por dar ordem às coisas. É com isso em mente que Koselleck dirá que “o objetivo de uma perfeição possível, que antes só podia ser alcançado no além, foi posto a serviço de um melhoramento da existência terrena, que permitiu que a doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto.” (Koselleck, 2006, p. 316) O horizonte deixa de ser paciente e se torna agente na organização da temporalidade moderna.¹⁴

A segunda ruptura, gestada entre a paz-de-Westfália/chegada-nas-Américas e a revolução francesa, é o momento em que o par de conceitos trabalhados acima (a saber, espaço de experiência e horizonte de expectativa) tem a sua relação alterada de maneira decisiva. Na primeira ruptura, quebra-se com o aspecto escatológico da história: fica-se sem o fim dos tempos, mas a relação com o futuro é tal que a orientação para a ação ainda subordina o horizonte de expectativa ao espaço da experiência. O jogo que se joga é de caráter cíclico (algo fundamental na arte de fazer prognósticos) e, só com o germinar de uma nova técnica de lida com o futuro (a saber, a filosofia da história) e a maneira como ela, em parte, precipita a revolução francesa (Koselleck, 1999, pp. 111-161), é que podemos dizer que o tempo da modernidade se instaurou. Essa transformação pode ser descrita em dois níveis. Primeiramente há o fato de que nesse momento os fluxos do capital passam a percorrer todo o globo, integrando-o pela primeira vez na história — fato que será comentado mais adiante.

¹⁴ Ainda que não pretendamos percorrer esse caminho, há uma linha de investigação possível que se abre aqui. Trata-se da investigação da relação entre essas transformações descritas por Koselleck, que se dão ao longo dos séculos XVI e XVIII e a reflexão sobre os mundos possíveis de Leibniz, permitindo, possivelmente, contextualizar as condições históricas da sua filosofia.

Há ainda uma outra transformação que se relaciona ao par de conceitos que estamos trabalhando: é apenas nesse instante que o futuro vai aparecendo como algo que não é mais da ordem do prognóstico ou da previsibilidade; ele se apresenta como algo de ordem desconhecida, não experimentável. O horizonte de expectativa vai se distanciando do espaço de experiência e a prática da política se insere justamente nessa tentativa de agir sem muitos amparos.

A novidade era a seguinte: as expectativas para o futuro se desvincularam de tudo quanto as antigas experiências haviam sido capazes de oferecer. E as experiências novas, acrescentadas desde a colonização ultramarina e o desenvolvimento da ciência e da técnica já não eram suficientes para servir de base a novas expectativas para o futuro. A partir de então o espaço de experiência deixou de estar limitado pelo horizonte de expectativa. Os limites de um e de outro se separaram.” (Koselleck, 2006, p. 318)

É preciso, então, reavaliar o funcionamento da experiência e da expectativa nesse novo quadro. Segundo Koselleck, a mudança fundamental é que, à medida em que concebemos a história como um progresso contínuo, “o horizonte de expectativa passa a incluir um coeficiente de mudança e se desenvolve com o tempo.” (Koselleck, 2006, p. 318) O horizonte não é mais absolutamente atrelado (indexado) à experiência que se tem, então ele próprio acaba funcionando como uma força que impulsiona o presente para além daquilo que já foi experimentado. A transformação no conceito de experiência, por sua vez, ocorre na medida em que diversos acontecimentos que apontam para momentos e tendências diferentes de desenvolvimento começam a participar do mesmo tempo. Nas palavras de Koselleck, “todas essas experiências remetiam à contemporaneidade do não contemporâneo, ou inversamente, ao não contemporâneo no contemporâneo.” (Koselleck, 2006, p. 317). Nessa transformação, que é a composição de uma história global, pode-se falar cada vez menos de experiências que não estão conectadas entre si. A história começa a ser vista como uma totalidade única, mas aberta em direção a um futuro. Mas este também é único, ainda que diferente de seu passado, visto que se encontra concebido a partir do signo de um progresso. (Koselleck, 2006, p. 319)

Essa dupla transformação que ocorreu nos conceitos fez com que eles tivessem a sua articulação alterada. Na modernidade, o horizonte de expectativa, por ter um coeficiente de mudança interno, passa a não ser mais determinado pelo espaço de experiência. Isso se torna tão senso comum que pensadores contemporâneos a essa transformação “afirmar[mam] que nenhuma experiência anterior pode servir de objeção contra a natureza diferente do futuro torna-se quase uma lei.” (Koselleck, 2006, p. 318) O choque provocado pela Revolução Francesa foi tão grande, tão intenso e tão rápido que, em poucos anos, destruiu-se a relação anterior entre expectativa e experiência, em que a primeira era delimitada pela segunda. Isso não quer dizer que o espaço de experiência se torna nulo, mas podemos dizer que, se antes a expectativa estava contida na experiência, agora esta apenas condiciona aquela.

Se era possível afirmar que a relação anterior era relativamente estável, pois o tempo era da ordem da repetição por ser estruturado a partir do passado e do que já era da ordem do conhecimento, o que encontramos na nova temporalidade moderna é uma instabilidade que decorre da orientação rumo ao futuro, isto é, ao não experimentado. Koselleck caracterizará essa instabilidade a partir da dinâmica do progresso, na medida em que “quanto menor o conteúdo de experiência, tanto maior a expectativa que se extrai dele. Quanto menor a experiência tanto maior a expectativa — eis uma fórmula para a estrutura temporal da modernidade, conceitualizada pelo ‘progresso’.” (Koselleck, 2006, p. 326) Dito isso, o que veremos abaixo é que, na verdade, é essa movimentação rumo ao futuro que acaba nos conduzindo para o esgotamento que experimentamos atualmente.

*

Há, porém, um aspecto fundamental desse processo que é deixado de lado por Koselleck e que talvez o impeça de anteciper o movimento de transformação imanente ao próprio regime temporal que ele buscou descrever detalhadamente. Trata-se do papel do lento movimento de hegemonização das relações capitalistas na constituição desse tempo da modernidade. Uma das razões para se destacar esse elemento é que

a situação de esgotamento que vivemos atualmente nasce do confronto entre a dinâmica interna do Capital — isto é, seu movimento de valorização (Marx, 2013, p. 228) — e a política absolutista. Só podemos compreender o movimento imanente desse tempo moderno quando conseguimos relacioná-la com a intensificação dos processos de produção e acumulação. Não nos interessa entrar em detalhes exaustivos sobre a constituição da era capitalista. O que importa deixar claro é que em determinado momento emerge uma dinâmica autônoma da acumulação como um fim em si mesmo, “dispensando a muleta de algum conjunto de valores e regras básicos que fosse aceito ativamente pela classe esclarecida e, ao menos passivamente, pelo povo comum.” (Arantes, 2014, p. 49)

Dessa sede insaciável por acumulação, surge a necessidade de se expandir para além das fronteiras europeias. A descoberta de novas rotas comerciais graças às cruzadas e a intensificação e o fortalecimento das grandes cidades comerciais do mediterrâneo acabam provocando as grandes expedições ultramar que culminaram nas ocupações europeias da América. Esse movimento, que parece ser o simples crescimento das vias de circulação de riquezas pelo mundo, é na realidade o ponto de partida para a constituição do tempo moderno — isto é, o primeiro momento em que uma sincronicidade global se torna possível —, ou seja, o tempo em que a história começa a se tornar uma totalidade única por meio da constituição de uma “economia-mundo europeia em expansão na forma de ciclos sistêmicos de acumulação” (Arantes, 2014, p. 49). É com isso em mente que Arantes desloca — contra o provincianismo koselleckiano — o processo de instauração da temporalidade moderna para o encontro entre Europa e América. Segundo o autor, considerando

a centralidade da expansão colonial para a consolidação da economia-mundo capitalista, será plausível afirmar que, sem o combustível daquela acumulação atlântica de experiências realizadas em uma Fronteira histórica inédita, não se constituiria no continente europeu um novo ou, por outra, propriamente dito horizonte de expectativa, sem a abertura do qual — se os esquemas de Koselleck estão corretos — não se poderia falar de um *Neuzeit*. (Arantes, 2014, p. 44)

O movimento de acumulação de capital não é apenas complementado pela colonização. É a própria expansão das fronteiras (a saber, os locais de progressiva acumulação de capital) que permite que um capitalismo histórico se consolide. Com base nas análises de Immanuel Wallerstein sobre o capitalismo histórico, destacamos dois elementos que indicam a necessidade dessa expansão. Primeiramente, não a globalização é mais que a capacidade de capturar novos mercados; o que ocorre é mais uma globalização da divisão de trabalho. (Wallerstein, 2001, pp. 36-37). Se o movimento do Capital é sobretudo uma extração de mais-valor, então faz sentido que a sua expansão geográfica exporte para as suas fronteiras a dominação pelo trabalho.

O segundo aspecto que induz a essa necessidade é a maneira como “novas incorporações ao sistema capitalista tenderam a ocorrer em fases de estagnação da economia-mundo”, de maneira que “torna-se claro que a expansão geográfica do sistema serviu para contrabalancear a queda nos lucros (provocada pelo aumento da proletarização), através da incorporação de novas forças de trabalho destinadas a ser semiproletarizadas.” (Wallerstein, 2001, p. 37) Dessa forma, na medida em que as fronteiras vão se expandindo, surge um tempo global, que vai tomando forma como “uma economia-mundo capitalista, em expansão permanente desde o nascedouro, [que] só se legitima perante uma combinação paradoxal entre o sempre igual da acumulação como fim em si mesmo e um horizonte igualmente ilimitado de expectativas.” (Arantes, 2014, p. 48) Mas talvez não seja possível ainda falar de um tempo plenamente moderno, visto que a sincronicidade — a coordenação entre os processos de produção em escala global que caracteriza, segundo Koselleck, a temporalidade moderna — ainda não se deu completamente. Mesmo assim, essa estrutura, com sua dinâmica interna de acumulação, é o suficiente para levar ao desenvolvimento do capitalismo industrial — que, agora sim, exerce uma pressão forte o suficiente para produzir a sincronicidade característica do novo tempo do mundo, na medida em que a produção capitalista passa a ser efetuada em escala global.

Podemos dizer, então, agora com uma leitura mais encorpada pelas análises de Arantes, que durante esse processo de desenvolvimento do capitalismo é formado um tempo histórico próprio da modernidade, com uma orientação para o futuro. Trata-se da dinâmica, já exposta por Koselleck, em que o horizonte de expectativa vai se distanciando cada vez mais do espaço da experiência, a ponto de criar um futuro que não é mais delimitado pela experiência; o que nasce aqui é o “futuro aberto” que Koselleck descreveu. Não é de se estranhar que haja uma ressonância entre esse futuro aberto e o clássico diagnóstico de Marx e Engels no Manifesto Comunista sobre como as relações de produção capitalista dissolvem uma série de relações sociais que pareciam fixas e imutáveis (o espaço da experiência). (Marx; Engels, 2010, p. 43) Também em Marx (e Engels) é possível encarar a modernidade como a abertura de um horizonte.

*

E o momento que vivemos? Podemos dizer que se trata não de um *novo tempo histórico*, mas, como dissemos, do esgotamento da própria temporalidade moderna. Como diz Arantes, a situação atual pode ser descrita como uma espécie de “sociedade do risco que acarretaria precisamente uma tremenda reversão de todos os horizontes modernos de expectativa.” (Arantes, 2014, p. 55). Passamos, portanto, por um momento em que o horizonte de expectativas passa a recuar em vez de se expandir. Como explicar essa transformação?

Para Arantes, o ponto de inflexão desse novo tempo começa com a experiência traumática da Primeira Guerra Mundial. Na fase da guerra de trincheiras, percebe-se em que as batalhas se encontraram travadas: os combatentes tendiam a perder a capacidade de agência, entrando, conseqüentemente, numa expectativa agonizante. A guerra só saiu desse estado de imobilidade geral quando foram desenvolvidas tecnologias que, por conta da sua alta potência bélica, acabariam por assombrar o horizonte de expectativa. É graças a esse novo fantasma técnico que a sensação de perda da capacidade de agir não se restringiu à Primeira Guerra Mundial, mas acabou contaminando a própria maneira como o horizonte de expectativas era vivido (Arantes,

2014, p. 88). Não à toa, o período entreguerras foi de uma espera inquietante: espera da inevitável catástrofe que se anunciava no horizonte. A Segunda Guerra Mundial não demorou a vir, e com ela trouxe horrores piores ainda. Se no entreguerras o medo da catástrofe ainda podia ser encarado como um mero prenúncio mais ou menos indefinido, a industrialização do genocídio do povo judeu e a invenção da bomba atômica (e o seu uso no Japão) tornaram real o perigo de auto-aniquilação de toda a humanidade. Temos, portanto, uma *inversão* na direção do movimento do horizonte de expectativas que caracteriza a temporalidade moderna. Ao invés de expandir, ele passa a se retrair, ainda que permaneça como eixo de orientação.

O que vem depois desse horror, porém, a princípio não faz muito sentido. Após 1945, seguiu-se um período de trinta anos estranhíssimos. Ao mesmo tempo em que vivia-se sob a ameaça constante da catástrofe (da bomba, da Guerra Fria), esse perigo conviveu com uma aparente sensação de bem-estar privado, recolhendo em parte os benefícios, ao menos no atlântico norte, das políticas econômicas de bem estar social que existiam na Europa e na América do norte (Arantes, 2014, pp. 84-85).

Arantes argumenta, porém, que essa expectativa positiva era fundamental para o prosseguimento da vida. Esse duplo horizonte — uma camada de ilusão que prometia um futuro próspero de distribuição de riquezas — sustentaria uma mobilização total da população, mobilização esta que, de maneira invisível, já seria o próprio decréscimo das expectativas característico do esgotamento atual — trata-se, em suma, da gestação da sensação de cancelamento do futuro que vivemos plenamente hoje em dia. Parece estranho dizer que há essa duplicação; um momento de expectativas positivas (o *welfare state*) em meio a essa expectativa do fim (o apocalipse atômico). Talvez seja possível, porém, conceber esse momento como uma sobreposição entre a tendência *expansiva* da temporalidade moderna com a sua eventual *retração*, na medida em que uma germina enquanto a outra padece.

Desse modo, é a incapacidade de lidar com o trauma que impede de ver que aquela promessa de um futuro, na prática, já

tinha sido destruída a ponto de os eventos traumáticos que ocorreram entre 1914 e 1945 serem reduzidos a um simples *bump in the road*, depois dos quais insistia-se que nada havia mudado. Não é à toa que é possível conceber a Guerra Fria como “um tremendo reservatório de sentidos” (Arantes, 2014, p. 90). Ela era uma engrenagem que ainda sustentava um horizonte de expectativa porque mantinha vivas as utopias de direita (os EUA, sobretudo, caminhando para uma plena distribuição de riqueza a partir do desenvolvimento de um “capitalismo consciente”) e de esquerda (a promessa na URSS de uma sociedade em que os trabalhadores finalmente chegariam ao poder).

O que se escondia debaixo dessa camada ilusória de progresso era a realidade de que o espaço da experiência tinha sido completamente dissolvido e desmoralizado com os traumas relacionados à Primeira Guerra Mundial. Com isso em mente, pode-se olhar com outros olhos os tempos da Guerra Fria. O *welfare state* se torna apenas a face visível de um *warfare state*. Quando, porém, as crises econômicas e políticas começam a irromper a partir dos anos 70, a camada de ilusão (e a reserva de sentido que a garantia) rapidamente se desfaz e o movimento de retração das expectativas sobe à superfície. Por conta das ameaças que se intensificam e trazem à superfície o decréscimo que operava subterraneamente, o regime de um futuro aberto, que procurava ativamente o não experimentado, foi substituído por uma política de gestão de riscos. Os perigos cresceram a tal ponto (ao temor da bomba atômica se juntam as novas forças emergindo no campo geopolítico — China, os grupos extremistas islâmicos –, mas também a ameaça trazida pelas mudanças climáticas) que agora o próprio presente passa a correr riscos. Em nome de uma autopreservação, o primeiro a ser cancelado acaba sendo o futuro. O que isso quer dizer é que, na medida em que se torna cada vez mais difícil caminhar em direção a um determinado futuro (concretizá-lo), o horizonte de expectativas se torna um horizonte de riscos. Não procuramos mais pensar como alcançar uma certa expectativa; preocupamo-nos, agora, com os inúmeros fatores que põem em risco essa expectativa. Se antes a ação era positiva (construir um futuro), agora se torna negativa (evitar que o futuro

desapareça). O problema é que, quando o tempo é encarado a partir de uma ideia de risco, isso faz com que a nossa vida se transforme em um gerenciamento de risco no presente. Os riscos passam a reduzir as possibilidades de futuro, fazendo com que ele volte a se aproximar do solo da experiência. O futuro enquanto horizonte do não experimentado, que organizava a articulação temporal da modernidade, passa a ser subordinado a um gerenciamento do presente que, devido ao risco, passa a conceber o futuro apenas como um presente preservado. Com o objetivo de garantir um mínimo de futuro, este se converte em um presente replicado (Arantes, 2014, p. 91), ou seja, na impossibilidade de progredir, busca-se apenas repetir indefinidamente o estado de coisas atuais. Eis, então, a situação atual: um esgotamento do futuro que nos impede de imaginar uma saída que não seja a simples repetição do mesmo.

*

É preciso deixar claro que esse tempo do risco já estava em germe desde as primeiras navegações, que inauguraram a aventura capitalista. É por isso que insistimos na centralidade (deixada de lado por Koselleck) das dinâmicas do Capital na constituição da temporalidade moderna. Ainda que a modernidade seja a libertação do horizonte de expectativas do espaço da experiência, num contexto em que se busca intensificar a acumulação de capital, essa relação com o futuro já se encontra em certa medida contaminada, pois há sempre a possibilidade de que o capital acumulado se destrua nessa empreitada (Arantes, 2014, p. 69). Enquanto os riscos forem baixos comparados aos ganhos, o movimento de acumulação pode continuar realizando suas apostas. Na medida em que essa relação começa a se inverter (os riscos aumentando, os ganhos potenciais diminuindo), o custo para as apostas cresce, por isso Paulo Arantes afirma que o futuro passa a ser visto como “‘um território a ser conquistado e colonizado’. Riscado do mapa, em suma, sob o pretexto de ser existencialmente assumido como um risco.” (Arantes, 2014, p. 69)

O novo regime temporal que começa a se impor é uma colonização do tempo em nome da segurança do presente. O

movimento de aceleração do horizonte de expectativa, que nos direcionava para a possibilidade de um não experimentado, acaba nos transformando em uma sociedade que não consegue sequer tolerar o risco. No entanto, o risco que se quer evitar não é qualquer um. O que se procura preservar é o movimento de acumulação de capital. É por isso que Arantes poderá dizer que “o Capital está agora consumindo o futuro” (Arantes, 2014, p. 73).

O que isso significa? Bem, significa, segundo Paulo Arantes, que, em nome do risco, a ideia de uma sociedade democrática vai lentamente sendo apagada, pois vão sendo impostos mecanismos de controle da população cada vez mais severos e abrangentes. Também significa que a dinâmica de acumulação de Capital vai se intensificando a tal ponto que não se pode nem mais controlá-la. Um retrato da evolução e das transformações dos tipos de intervenção na economia nas últimas décadas nos mostram claramente como os períodos entre as crises têm (após um breve hiato entre a Segunda Guerra Mundial e os anos 70) diminuído e as intervenções têm se mostrado cada vez mais ineficazes. Como diz Wolfgang Streeck, em sua análise da crise atual do capitalismo, “soluções se tornam problemas que exigem novas soluções que, porém, após mais ou menos outra década, se tornam elas mesmas problemas, exigindo outra solução que logo mostrou ter tão vida curta e ser tão autodestrutiva como suas predecessoras.” (Streeck, 2016, p. 16) Essa dificuldade que se apresenta para o movimento de acumulação de Capital faz com que a convivência (analisada por Streeck) entre democracia e capitalismo se torne cada vez mais incompatível, gerando uma crise na imaginação, descrita por Fisher em *Realismo capitalista*, e que muitas vezes nos força a aceitar qualquer situação política com medo de perder ainda mais.

Se entendermos a democracia como uma das encarnações do horizonte de expectativas que se inaugura com a revolução francesa, fica ainda mais fácil entender a relação entre capital e horizonte de expectativas. A dificuldade progressiva de se acumular capital (um efeito da própria dinâmica interna do Capital já previsto por Marx) faz com que a relação com qual-

quer horizonte de expectativas — nas inúmeras utopias de uma sociedade pós-escassez e de igualdade social — apareça, retrospectivamente, como um casamento com prazo de validade.

Esse casamento funcionou durante muito tempo por conta do medo das classes que realizavam essa acumulação. É isso que Arantes coloca em destaque quando, retomando Wallerstein, comenta as lições que foram extraídas da Revolução Francesa pela burguesia ascendente. A primeira delas é que, na Revolução, houve um risco de desestruturação dos mecanismos de hegemonia social. Uma coisa era a disputa (interminável) entre diversos grupos que buscavam controlar o poder e os instrumentos de dominação social, outra era a ameaça que as classes mais desfavorecidas ofereciam ao realizar “revoltas verdadeiramente antissistêmicas do mundo moderno, portadoras de uma ameaça real às polarizações estruturais do sistema-mundo capitalista.” (Arantes, 2014, p. 92) O perigo que há nessa desestruturação leva à segunda lição aprendida: diante do medo de que se ameace a estrutura de acumulação de capital, produziu-se uma “tecnologia de gestão dos riscos de descarrilamento do sistema por excesso de expectativas, mediante uma astuciosa normalização da mudança social.” (Arantes, 2014, p. 92) O “coeficiente de mudança” presente no horizonte de expectativa, como se vê, não é uma transformação tão inocente no regime temporal — tratou-se, durante muito tempo, de uma forma de apaziguamento dos ânimos. Segundo Arantes, a manutenção de um horizonte de expectativas pela realização de reformas planejadas acaba funcionando como uma promessa feita para estabilizar os ânimos presentes nas classes que são exploradas pela dinâmica social de exploração capitalista. A mudança, sempre calibrada e nunca excessiva, é normalizada como uma tecnologia que oferece uma mobilidade sem que as estruturas de poder sejam efetivamente transformadas. Trata-se do adágio enunciado pelo príncipe de Falconeri em *O Leopardo*: “tudo deve mudar para que tudo fique como está”.

Essa tecnologia de gestão que fabricou o horizonte de expectativas começa a ruir a partir do século XX. No mesmo momento em que vemos o retorno da ameaça fantasmática da

destruição do sistema, as expectativas encolhem e a perspectiva de uma utopia democrática some do horizonte (junto com o horizonte, visto que ela estaria intimamente associada a ele). As revoluções deveriam acelerar o tempo, abreviar aquilo que inevitavelmente aconteceria. O que ocorre, porém, com o seu fracasso repetido, somado à incapacidade de projetar uma situação distinta do presente, é que a única transformação possível a se desenhar no horizonte é a nossa própria extinção — seja por um lento definhamento no capitalismo, seja por uma acelerada aproximação do cataclisma ecológico. Não se trata de dizer que não haverá algo depois desses “fins do mundo”. O que estamos dizendo é que, como o futuro nos aparece como uma mera repetição, qualquer mudança real parece tão impossível que, para que cheguemos lá, nós não poderemos mais ser os mesmos.

Em suma, os riscos não param de crescer e, com isso, o futuro vai sendo cancelado por meio de seu povoamento pelo presente. Isso é a causa do momento em que vivemos agora: um mundo incapaz de conceber uma realidade diferente da atual e que é condenado a uma gestão de riscos.

3. Os mundos possíveis como saída *para dentro*.

Podemos, agora, ver com mais clareza em que medida a crise que vivemos atualmente tem uma relação com a própria constituição da modernidade. O processo de acumulação capitalista é ao mesmo tempo aquilo que instaura o movimento direcional progressivo na história e aquilo que retira a própria possibilidade de progresso, quando atingido um certo limiar (que foi identificado no período que compreende as duas guerras mundiais na primeira metade do século XX). Além disso, cabe pontuar que essa acumulação é também causa do desequilíbrio climático que ameaça a própria existência material de um futuro. Nos encontramos, portanto, numa situação de completo esgotamento. Não é fácil enxergar possibilidades, seja no que diz respeito ao horizonte político ou nas questões climáticas.

Como, então, entender a retomada da questão dos mundos possíveis? Bem, como falamos, esses trabalhos mencionados anteriormente não procuram discutir as implicações pura-

mente lógicas ou metafísicas da teoria dos mundos possíveis. Não se trata de afirmar ou negar alguma versão do realismo modal. O que está em jogo nesses textos é outra coisa: trata-se, antes, de um *sintoma* que pode ser explicado pela ausência de expectativas. Desse modo, o que encontramos é uma espécie de transporte do problema dos mundos possíveis para o interior do mundo atual, que se encontra, a princípio, esgotado.

Diante da incapacidade de imaginar alguma alternativa para *este mundo*, é como se os filósofos tivessem tomado como ponto de partida a necessidade de pluralizar o ponto de vista atual por meio de uma multiplicação dos mundos possíveis em uma ordem *intensiva*¹⁵. Estamos aqui contrapondo essa forma de pensar os mundos possíveis à maneira leibniziana; a saber, pensá-los como possibilidades *além do mundo existente atual*, isto é, que não existem fora do regime da possibilidade. O que encontramos no trabalho desses autores é justamente o contrário; é a investigação sobre os possíveis que existem de modo imanente ao nosso mundo atual. Esses autores agem como se apenas a superfície do mundo estivesse esgotada, havendo ainda um campo para minar e explorar que ainda não foi tocado pelo esgotamento. De modo que encontramos no grupo desses novos realistas uma tentativa de tentar superar o esgotamento do próprio mundo atual em que existimos.

Um caso emblemático desse movimento é o trabalho de um autor que já mencionamos, Steven Shaviri, que analisa como existem outros tantos mundos, para além da consciência humana, que podem emergir por meio da variação das condições cognitivas, ou seja, pela simples existência de *outrem* (Shaviri, 2016). Nesse sentido, o que essa imersão nas perspectivas pode fornecer é uma espécie de *testemunho* ou catálogo daqueles inúmeros mundos que se perdem no movimento de esgotamento que consome nosso tempo atual. Como diz Vinciane Despret (outra filósofa que poderia ser adicionada ao grupo discutido aqui): “Com cada extinção, algo da realidade do mundo desaparece.” (Despret, 2014, p. 3). Também podemos enxergar esse mesmo movimento de pluralização intensiva

¹⁵ Uma sugestão que tiramos do trabalho de Raquel Azevedo (cf. Azevedo, 2019, p. 15).

dos mundos possíveis no trabalho de Viveiros de Castro, em *Metafísicas canibais*, na medida em que ele desenvolve os conceitos de perspectivismo e *multinaturalismo*. A partir do ponto de vista ameríndio tal como descrito pelo autor, vemos uma pulverização da natureza que varia conforme variam os corpos que ocupam a uma determinada perspectiva¹⁶. Não se trata de dizer que uma mesma natureza se altera conforme muda a perspectiva, mas que a própria natureza varia dependendo do corpo que ocupa tal perspectiva, produzindo a insólita experiência em que “as coisas que eles veem, quando veem como nós vemos, são outras: o que para nós é sangue, para os jaguares é cerveja; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentado (...), e assim por diante” (Viveiros de Castro, 2015, p. 64). De novo, nos vemos aí junto a uma reflexão que explicitamente parte de um processo de esgotamento da realidade material: seja a exploração capitalista que resulta na colonização, ocupação e homogeneização do novo mundo por meio de uma proletarização forçada de todos que encontra, seja por meio do processo de esgotamento da natureza, que seria condição material desses mundos possíveis. Em ambos os casos, podemos encarar esse esforço de pensar como uma tentativa de testemunhar os mundos possíveis que existem no interior do nosso próprio mundo e que não são elementos exteriores a ele.

Mas não é apenas em casos de multiplicação de pontos de vista que encontramos o problema da exploração intensiva dos mundos possíveis. Mesmo em trabalhos que aparentemente não têm relação com essa situação de esgotamento que descrevemos acima, vemos o mesmo tipo de movimento investigativo que nos permitiria perguntar se, por trás deles, não há motivações semelhantes. O trabalho de Markus Gabriel, por exemplo, procura realizar esse tipo de investigação sem entrar nas discussões etnológicas ou etológicas que Viveiros de Castro e Shaviro realizam ou sem fazer referência à crise generalizada

¹⁶ Esta que seria a perspectiva humana, a única que existe, considerando a maneira como nos mitos ameríndios costuma-se tomar os animais como tendo sido em algum momento humanos, de modo que, mesmo que tenham se transformado em determinados animais, nunca deixam de ser completamente humanos.

por que passamos. Na obra de Gabriel, podemos tomar como reflexão sobre o tema dos mundos possíveis a sua desconstrução da noção de mundo, isto é, a negação de uma possibilidade do mundo como totalidade em favor de uma pluralização daquilo que ele chamará de *campos de sentido* (Gabriel, 2015).

*

Essa nossa investigação é apenas o movimento inicial de uma pesquisa que poderia avaliar, em cada caso, em que medida cada um desses filósofos contemporâneos faz esse movimento de pluralização interna dos mundos possíveis. Considerando, porém, as limitações de espaço e de tempo envolvidas na confecção desse trabalho, não temos condições de – e nem sequer aspiramos a – produzir uma síntese geral. Esperamos ter justificado por que o problema dos mundos possíveis perpassa esse grande número de autores e pode servir como um vetor para identificar esse movimento filosófico de maneira não arbitrária.

Diante do esgotamento da nossa imaginação e da nossa capacidade de agir, esses filósofos procuram mundos possíveis *imanescentes* à nossa realidade. É isso que estamos chamamos de retomada dessa questão clássica da história da filosofia. Trata-se, portanto, de uma exploração *intensiva* dos mundos possíveis que permite pensar saídas para nossos impasses políticos, ecológicos e metafísicos atuais.

Referências:

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

AZEVEDO, Raquel de. *A pirâmide dos infinitos mundos possíveis de Leibniz*. 2019. 166f. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

BRYANT, Levi (org.); SRNICEK (org.), Nick; HARMAN, Graham (org.). *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne: re.press, 2011.

COOLE, Diana (org.); FROST, Samantha (org.). *New materialisms: ontology, agency, and politics*. Durham: Duke University Press, 2010.

- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DESPRET, Vinciane. *Uma carta ao artista*. Trad. Juliana Fausto. [S.l.: s.n.], 2014. Disponível em: <<https://nosanimais.files.wordpress.com/2014/11/carta-ao-artista-vinciane-despret.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2019.
- FERRARIS, Maurizio. *Introduction to new realism*. Trad. Sarah De Sanctis. London: Bloomsbury, 2015.
- FISHER, Mark. *Capitalist realism*. Winchester: O books, 2009.
- GABRIEL Markus. *Fields of sense: a new realist ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- GARCIA, Tristan. “Une boussole conceptuelle” in: ALLOA, Emmanuel (org.); DURING, Élie (org.). *Choses em soi: métaphysique du réalisme*. Paris: PUF, 2018.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006
- LATOUR, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence : Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Facing gaia*. Trad. Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, 2017.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*. Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Science fiction and extra-fiction*. Trad. Alyosha Edlebi. Minneapolis: Univocal, 2015.
- MONTEBELLO, Pierre. *Métaphysiques cosmomorphes: la fin du monde humain*. Dijon: Les presses du réel, 2015.
- NIEMOCZYNSKI, Leon. *Speculative realism: an epitome*. Leeds: Kismet Press, 2017

- SHAVIRO, Steven. *Discognition*. London: Repeater Books, 2016. *Livro eletrônico*.
- STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I*. Trad. Roberto Bonono. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STREECK, Wolfgang. *How will capitalism end?*. New York: Verso, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

Claude Bernard and his concept of physiological function

Claude Bernard e seu conceito de função fisiológica

Gustavo Caponi

Professor titular no departamento de filosofia da UFSC
Bolsista de produtividade do CNPq – Nível 2

Resumo: A maneira pela qual Claude Bernard entendia as atribuições funcionais próprias da Fisiologia pode ser melhor compreendida considerando isso que, na atual Filosofia da Biologia, é caracterizado como a concepção das funções como papéis causais. Ademais, a maneira pela qual Bernard explicava a noção de função serve para mostrar a suficiência dessa concepção do conceito de função na Fisiologia, e também para mostrar que a concepção etiológica do conceito de função não considera os pressupostos sob os quais são aceitas as imputações funcionais que ocorrem na Fisiologia. A abordagem de Bernard, elucidada neste trabalho, afirma que a noção de função não é uma noção histórica e que as análises funcionais são apenas uma forma particular de análise causal.

Palavras-chave: Bernard, C.; Fisiologia Experimental; Função Biológica; Papel causal; Teleologia intra- orgânica.

Abstract: The way in which Claude Bernard understood the functional attributions proper to Physiology can be better understood considering what, in the current Philosophy of Biology, is characterized as the conception of functions as causal roles. Moreover, the way in which Bernard explains the notion of function serves to show the su-

fficiency of this conception of the concept of function in Physiology, and to show that the etiological conception of the concept of function does not consider the assumptions under which, the functional imputations that are given in Physiology, are admitted. Bernard's approach states that the notion of function is not a historical notion and that functional analyzes are only a particular form of causal analysis.

Keywords: Bernard, C.; Biological Function; Causal Role; Experimental Physiology; Intra-organic Teleology.

Claude Bernard was not the founder of Experimental Physiology. In the seventeenth and eighteenth centuries, an experimental science of living beings had begun to develop and, there, the primordial of an Experimental Physiology were already sprouting (cf. Grmek, 1990; Salomon-Bayet, 2008). Moreover, even without considering pioneers like William Harvey, and Antoine Lavoisier himself, it can be said that there is already an Experimental Physiology in François Magendie (Morange, 2017, p.147): teacher and mentor of Claude Bernard (cf. Canguilhem, 2015[1957], p.758). As there was also an Experimental Physiology in Johannes Müller: initiator of that tradition of German Physiology, which development was parallel to the growth of French Physiology; and that gave rise to figures as relevant as Justus Von Liebig, Carl Ludwig, Emil Du Bois- Reymond or Hermann Helmholtz (Holmes, 1999). Physiologists, all of them, whose experimental results were no less relevant, although perhaps less paradigmatic, than those attained by Bernard (cf. Canguilhem, 2015[1957], p.758-9). In other words, Claude Bernard did not meant for Physiology what Darwin meant for Evolutionary Biology.

Before the release of *On the Origin of Species* (Darwin, 1859), there were, of course, many naturalists who enunciated evolutionary theses. However, before that moment, there was no disciplinary domain, a field of Baconian cooperation, we could say, that were articulated by the goal of reconstructing and explaining evolutionary processes (cf. Bowler, 1996; Caponi, 2011). There was, however, and as I just said, an Experimen-

tal Physiology before the works of Bernard. These latter were contributions, indisputably crucial, to an already existing science. Nobody like him, nevertheless, understood so early, and so clearly, what were the most basic theoretical assumptions, the specific cognitive targets, the most important methodological rules, and the most general and central articulating concepts, of that disciplinary field. Bernard did not found Experimental Physiology, but there is no doubt that besides contributing divisively to the progress of that discipline, he also allowed us to understand its foundations and guiding principles with a precision and perspicacity that was unprecedented and that, even until now, has not had many emulators of its same excellence. Claude Bernard was not the founder of Experimental Physiology, but he was the forerunner of that not always well-attended chapter of Philosophy of Biology that, following Mayr (1961), we could label 'Philosophy of Functional Biology'.

I use that expression because the epistemological sagacity of Claude Bernard surpasses Physiology itself. He not only demarcated the first pathways of Experimental Physiology; but he even indicated the direction that would lead to the development of all that field of Biology that Mayr (1961) distinguished from 'Evolutionary Biology'. This can be seen in relation to various issues. Consider, for example, not only the way in which Bernard understood the relationship between the physical-chemical sciences and the biological sciences; but also the way he understood the structure of those causal explanations that could occur in the domain of Experimental Physiology. Here, however, I will only deal with the way in which Claude Bernard understood and justified the concept of biological function and the nature of functional attributions. For that, I will give particular attention to the idea of intra-organic teleology, which can be characterized as the organizing key, and as the *raison d'être*, of those functional attributions made in Physiology.

Intra-organic teleology

One of the clearest starting points of Claude Bernard's epistemological reflections, was the assumption that "all the

phenomena of a living body are in a reciprocal harmony such that it seems impossible to separate a part of the organism without immediately generating a flaw in the whole” (Bernard, 1984[1865], p.99). However, it is very important to stress that Claude Bernard’s commitment to organicism went far beyond the mere acceptance of a difficulty. Bernard assumed that this way of understanding living beings was a central postulate of Experimental Physiology (Reiss, 2009, p.116): a supposition that could never be disregarded, and that should guide all physiological inquiry. This is very well settled in Introduction to Experimental Medicine, where Claude Bernard (1984 [1865], p.137) says:

The physiologist and the physician must never forget that the living being forms an organism and an individuality. The physicist and the chemist, unable to place themselves outside the universe, study bodies and phenomena in isolation, in themselves, without being forced to refer them necessarily to the whole of nature. Nevertheless, the physiologist, finding himself, on the contrary, located outside the animal organism of which he sees the whole, must take into account the harmony of that set at the same time as he tries to penetrate inside it for understanding the mechanism of each one of its parts. Hence, the physicist and the chemist can put aside all idea of final causes in the facts they observe; while the physiologist must admit a harmonious and pre-established purpose in the organized bodies, all of whose partial actions are interdependent and mutually generative.

That is, quite clearly, the same idea expressed by Cuvier (1992[1812], p.97) in his Principle of the Correlation of Forms in Organized Beings. As this principle establishes: “all organized being make up a whole, a single and closed system, whose parts are all mutually connected, and converge to the same definitive action by a reciprocal reaction” (cf. Caponi, 2008, p.46, Reiss, 2009, p.98). This principle, as explained by Pierre Flourens (1838, p.xxx-xxxi) in his “Éloge de Cuvier”, stated that: “In a machine so complicated, and so essentially one, as that constituted by the body animal, all the parts must necessarily be mutually arranged, in order to connect, to adjust among themselves, for making together a being, an unique system”. This makes it clear that there, in the ‘law of Cuvier’, reverbera-

tes, as Paul Janet (1882, p.64) highlighted, the concept of organized product of nature that Kant introduced in his Critique of Judgment. “An organized product of nature,” says Kant (KU §66) there - an organism, we can understand -, “is that being in which everything is goal, and reciprocally, also mean”. In an organized product of nature, “each part, as it exists only as results of all the others, is also exists for the others and for the whole” (KU §65)¹⁷; and it is the same idea of organism that we find in Bernard’s Introduction.

That is to say: both Cuvier’s project (1805, p.46) and Bernard’s project (1878, p.340) were focused, as indeed all possible Physiology should do, on this adequacy of structure and function that Kant had considered inherent to the definition of organism (Quarfood, 2006; Huneman, 2014). Kant had glimpsed that, without the notion of organized product of nature, our understanding could never move from the domain of mere physics to the domain of what we, now, call ‘biology’. Bernard, no less than Cuvier, accepted and ratified that presumption. Thus, in the Lessons on the phenomena of life common to animals and plants (Bernard, 1878, p.340), he said “every act of a living organism has its aim within that organism” (cf. Grmek, 1965, p.230; Mazliak, 2002, p.303). Therefore, the physiological inquiry should be guided by the assumption that each element, and each organic reaction, have a role to play in the constitution and persistence of the organism in which these elements and reactions are set; and that is what Bernard (1878, p.340) described as “a kind of particular finality”, or “intra-organic teleology”.

Thus, “if the living organism is decomposed by isolating its different parts, it is only to facilitate the experimental analysis and not to conceive those parts separately” (Bernard, 1984[1865], p.137). Because, “when one wants to give to a physiological property its value and its true meaning, it is always necessary to refer it to the whole and not draw any definite conclusion if it is not in relation to its effects in relation to that whole” (Bernard, 1984[1865], p.137). Moreover, as we read in his latest lessons, “the grouping of vital phenomena into functions,” is the

¹⁷ Concerning this point of Kant’s philosophy, see: Huneman (2006), Steigerwald (2006), and Rosas (2008).

“expression of that thought” according to which: “every act of a living organism has its aim in that organism” (Bernard, 1878, p.340). It is the expression of that teleological perspective that today, no less than in the second half of the nineteenth century, continues to guide the work of the physiologist (cf. Duchesneau, 1997, p.147; Weber, 2004, p.38). A function, said Claude Bernard (1878, p.370), is nothing but “a series of acts or phenomena grouped, harmonized, in view of a given result”. Nevertheless, although the concurring of “the activities of many anatomical elements” is necessary for its accomplishment, a function cannot be reduced to the “mere sum of the elementary activities of juxtaposed cells” (Bernard, 1878, p.370). On the contrary, to individualize a function, so that a set of organic activities can be described as fulfilling a function, we must consider them as “harmonized, concerted, in order to concur in a common result” (Bernard, 1878, p.370). A common result that is just the constitution and preservation of the vital order.

There, with his well-known clarity, Bernard shows how the causal and the functional perspectives should be closely integrated in the work of the physiologist. This latter should study the causal mechanism that govern the operation of the different components and subsystems of the organism. Thus, in some cases, the best procedure can be the isolated reproduction, *in vitro*, of that reaction which, *in vivo*, always occurs entangled and functionally integrated with the other organic phenomena (Bernard, 1984[1865], p.218-9). That is the basis of an interminable movement, back and forth, between the test tube and the organism itself; and there, the scientist should manage an inextricable connection between causal explanation and functional analysis (Bernard: 1984[1865], p.138; 1947, p.197). Thus, to suppose that by pointing out that dialectic, Bernard shown an epistemological indecision (Pichot, 1993, p.996-7), is to ignore a trait inherent to physiological inquiry. There, the functional perspective is not only based in the causal explanation, but it also boosts the expansion of the causal perspective. The functional perspective can help to reveal causal circuits that would be indiscernible through a purely causal analysis; and the causal analysis gives to the functional analysis

its indispensable foundations. For ratifying a functional attribution, it is always necessary to identify the causal circuit by which the supposed function is performed.

Two ways of thing about functions

If we consider the contemporary literature on the concept of function²¹⁸, we can say that Claude Bernard thought the functional attributions of Physiology in a way that has been contemplated by the so-called 'concept of function as a causal role'³¹⁹. This way of understanding the notion of function (cf. Lewens, 2007, p.531) is frequently opposed to the so-called 'etiological concept of function' (cf. Garson, 2006, p.537; Longy, 2007, p.90; Lewens, 2007, p.531; Gayon 2010, p.129). According this latter point of view, the function of an element within a system is the effect whose production caused, or motivated, the incorporation of that element into that system (Gayon, 2007, p.69; Longy, 2007, p.89)²⁰. Meanwhile, according to the first conception, usually attributed to Robert Cummins (1975), a function is just the causal role that a sub-process plays within a larger, and more complex, causal process. And it can also be said that, under Cummins conception, a function is the causal role that is played by the operation of a particular subsystem within the operation of a larger system (Gayon, 2007, p.68; Longy, 2007, p.90).

From the etiological perspective, the top tube of the bike would have the unique and specific function of reinforce the general structure of that vehicle. To carry an extra passenger would never be a function of that component of classical bicycles. Despite the occasional use that can be given to that part

¹⁸ Good reviews of that literature can be found in papers of Allen et al (1998), Gayon (2006), Lewens (2007), and Garson (2008).

¹⁹ In fact, this way of referring to the systemic conception of function was proposed by Karen Neander (1998, p.327): one of its critics. I think, however, that, far from being pejorative, this terminological option is fully adequate.

²⁰ The etiological conception was initially enunciated by Larry Wright (1972; 1973); and later was adopted in Philosophy of Biology by Ruth Millikan (1989, 2002) and Karen Neander (1998; 1999). Although it was also supported by many other authors (cf. Buller, 1999).

of the bike, its function, in the strict sense, its ‘proper function’, would be that effectively intended in the design process of this object. That is to say, that tube is there because it has the effect of strengthening the structure of the bike. Meanwhile, in the case of any biological structure, which replaces the reference to an intentional design process, is the reference to that unintentional process of design that is natural selection. Therefore, we will decide if a coloration has an aposematic or cryptic function considering what was the selective pressure that rewarded it. If it was its cryptic effect, so, we will say that this effect is its function; but if what was rewarded were the aposematic effect, we will consider this latter effect as the (proper or selected) function of that coloration.

Thus, both in this case and in the case of an artifact constructed by an intentional agent, the etiological perspective leads to think that a functional attribution always obeys this scheme that Wright (1972, p.211; 1973, p.161) highlighted:

To say “the function of x (in the system or process z) is y” presupposes that:

1. X produces or causes y.
2. X is there (in z) because it produces or causes y.

When z is a system, or process, conceived and built by an intentional agent, the clause ‘[2]’ means that this designer placed x, in z, in the way she did, because she expected or desired the occurrence of the effect y. Therefore, carry an extra passenger would not be a function of bike’s top tube; it is just a possible accidental use not considered by the warranty if resulting in any damage of the bike. Meanwhile, in the case of biological systems, the clause ‘[2]’ refers to the natural selection process that configured z and x rewarding the production of y. Thus, in the context of life sciences, functional attributions, according to the defenders of the etiological perspective, have to obey to this particular variant, or specification, of Wright’s scheme:

To say “the function of x (in the system or process z) is y” presupposes that:

1. X produces or causes y.
2. X is there (in z) because natural selection rewarded the occurrence of y in the ancestral forms of z.

It is, in fact, a very restrictive way of understanding functional attributions. If we adopt it, many functional attributions that we accept in contexts where there are not at stake neither living beings nor artifacts, should be considered illegitimate. We should treat them as abuses of language; or as metaphors that it would be better to avoid. Such is the case of what happens when someone says that ‘the phases of the moon have a function in the movement of the tides’. However, I will refer to this point a little later. Now I just want to point out that the etiological conception of functional attributions is incompatible with many biological uses of the term ‘function’. Such is the case, for instance, of the biologically convenient, but not selected, effects of those structures that Gould and Vrba (1982) called ‘exaptations’. The followers of the etiological conception of functions would tell that to characterize these not selected effects as being functions, would be an improper way of speaking. Moreover, if based on that same way of understanding functions, we examine the functional imputations that proliferate in the discourse of Physiology, we would have to say that most of them lack justification. The physiologists formulate them without waiting for any possible justification based on explanations by natural selection (cf. Davies, 2001, p.112; Weber, 2003, p.37).

In fact, the Theory of Natural Selection had no role in the justification and acceptance of William Harvey’s theory on the function of cardiac movement in blood circulation. Obviously, he did not have any role initially; but neither was the case, after 1859, of anyone considered that this Darwinian justification were necessary. Worth the same for the function of the pancreatic fluid in the emulsion of fats, which had been established by Claude Bernard. This function was established, and accepted, regardless of any consideration concerning the evolution of the pancreas. In both cases, the relevant thing was to confirm that the processes alluded by Harvey and Bernard did

indeed happen in the way they described them; and, above all, that the items to which they had assigned the functions under consideration, effectively performed, in those processes, the causal roles that those functional imputations indicated. There, it is implied a way of understanding the functional attributions that seem convergent to the conception of function as a causal role. According to it:

To say “the function of x (in the system or process z) isy” presupposes that:

1. X produces or causes y.
2. X has a causal role in the occurrence, or in the operation, of z.

Thus, given any causal process (such as the operation of a machine, a physiological reaction, the explosion of an airplane when taking off or the movement of the tides), it can be said that an element has a function within that causal process, if the operation or presence of that element has a causal role in its occurrence or fulfillment. If the movement of the pedals is transmitted, through the chain, from the bigger front gear to the back gear, driving the bicycle, therefore, we will say that the function of the pedals is to impulse the bike. If the cardiac movement circulates the blood inside the organism, we will say that this is its function in the circulatory system. Likewise, if a metal plate inadvertently left on the runway of an airport, is sucked by the turbine of an airplane that is taking off, making it to explode, then, we will say that the metal plate had a function in the accident. Finally, if we determine that, because the gravitational attraction that moon can exert on the large masses of liquid, this celestial body affects the ebb and flow of tides; we will also say that it has a function, a causal role, in these processes.

It is not being said, however, that the plat was deliberately placed there, on the runway, for generating an accident intentionally planed by a terrorist group lacking financial support. Neither is it said, of course, that the *raison d'être* of the moon is producing the tides; and that it was created, or placed there, for it. The concept of function should not be confused with the concept of *raison d'être*. Contrary to what the proponents of

the etiological conception assume, the function of something is not always its *raison d'être*. In fact, we are just saying that the moon intervenes in such process analogously to how the metal plate could have had a causal role in the explosion of the plane; and it is only by reference to those particular processes that we attribute a function to these elements. Given a greater process, a particular sub-process acquires a functional relevance within the former, without implying that the latter was there because of that participation. From this perspective, the functional attribution does not suppose any hypothesis about the origin or construction of the functional system; nor about the origin or construction of the item to which the function is imputed.

In addition, it is also important to emphasize that making a functional attribution does not imply denying that the imputed item may be the object of another different functional attribution. Mr. Di Pietro can be a manager of a banking agency; and, at the same time, he can be member of a gang that is planning the theft of that same agency. What really matters is that the processes that serves as references for those functional attributions could be clearly identified. Causal roles must be attributed within well-defined and clearly individualized processes. Functional relationships are triadic predicates: an item *x* has a function *y* inside a process *z*; and it can happen that that same item *x* had a function *y'* inside a process *z'*. Not recognizing that necessarily triadic character of all functional attributions had generated most of the confusions about the concept of function, giving fuel to the etiological conception.

To understand functions as causal roles implies that functional attributions can be made, not only in relation to organic processes or artifacts constructed by intentional agents, but also in relation to any causal process. That is what has motivated the objection that this concept of function is too tolerant or promiscuous. Assuming it, one can speak, as in fact it is usually done, about the function of the clouds in the water cycle or about the function of the movement of the geological plates in the tectonic system. Nevertheless, for the defenders of the notion of function as a causal role, that tolerance is not a difficulty. On the contrary, this apparent promiscuity shows that this way of understanding

the concept of function contemplates all the varied contexts in which we can perform, and in fact we perform, functional imputations (Davies, 2001, p.85). The functional attributions, the imputations of causal roles, are ubiquitous because the world is a network of causal processes that can be functionally analyzed. They may be analyzed by distinguishing the causal roles played in them by their moments or components.

Concerning this point, the apparently radical attitude of Margarita Ponce (1987, p.106) still seems to be the most correct and coherent. According her, in a functional analysis the functional entity is a phenomenon, or fact, that we understand by virtue of its consequences; and “the function is the effect of the functional thing that contributes to the attainment of the state of things, or of the phenomenon, whose causes we are searching”. I, however, would prefer to express that idea by saying that, in a functional analysis, the functional entity is the phenomenon or element whose contribution or intervention in the occurrence of a particular process we want to understand or highlight. At the same time, the function is the contribution or intervention of that entity in the process that is being considered. Whenever there are causal explanations and attributions, we could say, it will be always possible to make functional analysis and functional attributions. That is so because those analyzes and those imputations, as Margarita Ponce (1987, p.103) also said, are only the reverse of those causal explanations and attributions.

Physiological function

Nevertheless, to understand the notion of physiological function that we find in the texts of Claude Bernard, we have to insist on what I described as the triadic character of the functional imputations. Remembering, also, that the same element can be object of different functional imputations by virtue of being considered by reference to different processes or causal systems. If the noise produced by a heart beating does not seem to be a function of that movement, it is because we are assuming that the process of reference is blood circulation or the functioning of the organism as a whole. However, if the reference process

were the functioning of the polygraph, the lie detector, we may consider that the heart's noise has, indeed, a function in that process. However, this process is not a physiological process. This is a fact that Margarita Ponce (1987, p.106) also emphasized: in some way, functional attributions depend on the interest of the researcher. They depend on the process that the researcher is interested in reconstructing and analyzing.

In the case of Claude Bernard, as in the case of all Physiology, this process is the generation and preservation of a vital order relatively independent of the environmental contingencies. That is the guiding principle of all the functional imputations formulated in Physiology (Goldstein, 1951, p.340; Polanyi, 1962, p.360). The preservation of the vital order, the persistence of the organism, is the “result glimpsed by the spirit” from which the physiologist “establishes the nexus and unity of these phenomena” that she analyzes (Bernard, 1878, p.370). It can be said, therefore, that it is the observer that “makes the function” (Bernard, 1878, p.370). However, it could be better to say that Physiology itself establishes what should be the target of all its functional analysis. So, if it the physiologist obeys to this guide, there won't be any risk of ‘promiscuity’. ‘To have a function’ is always ‘to have a function within a certain process or system’. Therefore, whenever the process of reference is the constitution and preservation of the vital order, we arrive to the physiological concept of function that is subtended in the works of Bernard: the physiological function of an organic component, or process, is its causal role in the constitution and preservation of the vital order. Considering that, it may be said that the functional attributions that are typical of physiology, obey to this schema:

To say that the ‘physiological function of x, in the organism z, is y’ implies accepting that:

1. X produces or facilitates y.
2. Y has a causal role in the constitution or preservation of the vital order of z.
3. X is part of z.

It should be mentioned, however, that in this schema we find two new elements that deserve to be clearly highlighted. As we have seen above, when functional attributions are considered under the scope of the conception of functions as causal roles, such attributions are supposed to presume two clauses, which I called [1] and [2]. Regarding [1], the scheme that I am introducing now, does not show any distinctive note. There is, nevertheless, a first peculiarity in [2]: there, it is specified that the process of reference is the constitution, or the preservation, of the vital order. Nevertheless, besides that, in this scheme there is a third clause, [3], which merits a particular justification.

That the functional item is a part of the organism means that the functional performance of such item, its way of operating, is constrained and made possible by its integration in that organism. That this is a kind of consent that should be made to the 'organizational conception' of functions (Moreno & Mossio, 2015, p.73). Starting from the general conception of functions as causal roles, but integrating that restriction that is added to the one already incorporated in [2] on the process of reference of the functional imputations proper of Physiology, one can define the physiological concept of function without appeal to other specifications. Accepting [3], what fulfills a function, in the sense of contributing to the life cycle of an organism, but without may be considered as a part of that living being, or moment of its life cycle, would be considered a resource of that organism or that life cycle. It is worth noting that in order to attribute a biological function to a resource, it is necessary to suppose a conception of the functions that is less restrictive not only than the etiological but also than the organizational one. The conception of

functions as causal roles complies that requirement without preventing us from making further specifications.

It is true, however, that Claude Bernard himself never pointed out that element of functional imputations. Nevertheless, as what I am proposing here is a reconstructive elucidation of the way in which Bernard thought about functional attributions, I allowed myself to emphasize that the conception of

function that he supposed was not refractory to that specification that I introduced in [3]. On the other hand, what he really did, was to indicate rather clearly that point of convergence of every physiological functional analysis is the preservation of the vital order. The idea of intra-organic teleology, to which I referred above, is the expression of that way of thinking. According to that, the organism is “a microcosm, a small world, where things are made for each other” (Bernard, 1878, p.340); and Bernard assumed that it was by virtue of the preservation of that microcosm that physiological functions should be individualized. The constancy of the internal environment was the notion that operationalized this presupposition: contributing to the vital order materialized in contributing to the preservation of that constancy; and the physiologist had to individualize that contribution in each structure and process that he studied. As Françoise Gaill explained (1987, p.247):

According to Claude Bernard, the organs exist for regulating the conditions of cellular life, both qualitatively and quantitatively. This conception recognizes the autonomy of the constituent elements; and it is through the mediation of an internal environment that all these elements, the parties, remain solidary. Mechanism and finalism coexist in the organism; but in a redefined way. The purpose exists, indeed, but in an inverted way. Because, in that conception, the organism is built in view of the elemental life.

A last remark

According to what I have been saying, the generation and preservation of the vital order would be the guiding principle that rules those functional imputations that are inherent to physiological discourse. However, saying just that can be a bit vague; because, in fact, the whole discourse of Physiology has a functional character and everything in it is organized in order to explain the generation and preservation of that vital order (cf. Gayon, 2010, p.125). Thus, each organic process is considered by virtue of its possible contribution to the vital order; or, when the inquiry focuses on pathological processes, by virtue of their possible contributions to the unbalance or disruption

of that order. The generation and preservation of the vital order, to put it another way, is not only the target of functional imputations: it is the main objective, the central concern, of all Physiology. That is why the functional perspective rules, almost integrally, the language of this science; and this tells us something about what we can characterize as the ideal of natural order of modern Physiology. I allude, of course, to the notion coined by Stephen Toulmin (1961, p.44).

In *Foresight and Understanding*, Toulmin(1961, p.57) featured the ideals of natural order as principles that (for a given theory or for a specific domain of inquiry) define the horizon of constancy or regularity in relation to which it is necessary to situate the facts that such theory, or such domain of inquiry, assumes as needing and capable of explanation. Supposing those principles such facts should be assumed as deviations from that ideal order. A fact, we might say, is the unexpected that breaks into a horizon of permanence that the theory, or the domain of inquiry that we are considering, accepts as something obvious and self-explained; and, to say this, is the same as to affirm that a fact is that which, given an ideal of natural order, appears as needing explanation. Thus, as paradigmatic example of those ideals, Toulmin (1961, p.56) proposes the Principle of Inertia: An object will remain at rest, or in uniform motion in a straight line, unless acted upon by an external force.

This first law of Newton, says Toulmin (1961, p.62-3), indicates that, for Newtonian mechanics, the permanence of a body in any of these two states is what is expected, normal, or natural: something that does not require any explanation. What must be explained, what must be the object of interrogation, is, therefore, the deviation from the rest or of from the uniform and rectilinear movement; and Newtonian mechanics offers the explanatory resources to answer those questions, allowing us to explain and calculate the deviations from that ideal state by appealing to additional laws such as the Law of Gravitation. Nevertheless, like other aspects of scientific grammar, ideals of a natural order are regional: different scientific theories or, more generally, different disciplinary domains, may obey to dif-

ferent ideals; and it is on the horizon of those different ideals of a natural order that the explanatory objectives of each theory, or of each specific research domain, must be understood. What in each case is considered as obvious, as natural, in itself explicable, is different; and that also makes different what, in each case, will be considered as a detour from that natural state that should be explained.

Different Ideals of Natural Order, by establishing the most diverse discriminations between what needs and does not need explanation, generate and commit us to different explanatory endeavors; each one with its perplexities and its fundamental questions. Thus, if we consider that the central problem of Physiology is the explanation of the constitution and preservation of the vital order, we can then say that, for Physiology, the absence of that order is what does not need any explanation. The basic question of Physiology, to put it another way, seems to be always Why life rather than death? The latter, death, defines what, for Physiology, would be the natural and most probable state of things: a state that, at first glance, it is not necessary to explain; because what happens in it is something from which Physics and Chemistry already give us an explanation. What is necessary to explain is the fact that, notwithstanding the greater probability of death, the order of life, despite its fragility, lasts. The life, understood as that autonomy that the living one preserves against the contingencies of the environment, appears as the improbable, and problematic, deviation of a state of things that is considered already explained by Physics and by Chemistry.

This, however, is not typical of all Physiology. That ideal of natural order to which I am referring is the one that was established by imposing the perspective proper to Experimental Physiology that Bernard advocated. The Experimental Physiology, as Bernard (1878, p.56-7) remarked, supposes the negation of the vital forces (cf. Bognon- Küss, 2012, p.413); and from its perspective, life can only be a result of certain forms of organization of matter. Unlike Buffon (2007[1756], p.722), for whom life was a primitive and irreducible property of a spe-

cial kind of matter, and unlike Bichat (1994[1800], p.57), for whom life was an unexplained force whose existence had to be assumed for explain the vital phenomena, Bernard's program clearly put life on the side of the effects to be explained. For his Experimental Physiology life was not the cause that explained the effects to be studied (Bernard: 1984[1865], p.109; 1878, p.56-7). There, life appears as a fragile order: a labile order whose existence, so improbable, asks for explanation. Therefore, this improbable result that is life becomes the axis of all the causal circuits that the Physiologist should analyze; and it is in this the *raison d'être* of that functional perspective that guide all the development of Physiology.

References:

- ALLEN, C.; BEKOFF, M.; LAUDER, G. Introduction to ALLEN, C.; BEKOFF, M.; LAUDER, G. (Ed.).
Nature's purpose: analyses of function and design in Biology. Cambridge: MIT Press, 1998. p. 1-26.
- BERNARD, C. *Leçons sur les Phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris: Baillière, 1878.
- BERNARD, C. *Principes de médecine expérimentale*. Paris: PUF, 1947.
- BERNARD, C. *Introduction a l'étude de la médecine expérimentale*[1865]. Paris: Flammarion, 1984.
- BICHAT, X. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort, 1o partie* [1800]. In: BICHAT, X. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort et autres textes*. Paris: Flammarion, 1994. p. 55-209.
- BOGNON-KÜSS, C. Le vitalisme est-il un indéterminisme? *Matière première*. v. 2, 2012, p. 413-422. BOWLER, p. *Life's splendid drama*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- BUFFON, G. Le cerf (from *Histoire Naturelle Générale et Particulière*, Vol. VI [1756]). In: BUFFON, G. *Œuvres*. Paris, Gallimard, 2007. p. 708-733.
- BULLER, D. Etiological theories of Function: a geographical survey. In: BULLER, D. (Ed.). *Function, selection and design*. Albany: SUNY Press, 1999. p. 281-306.
- CANGUILHEM, G. Claude Bernard [1957]. In: LIMOGES, C. (ed.): *Georges Canguilhem: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940-1965 (Œuvres complètes: Tome IV)*. Paris: Vrin, 2015. p. 757-764.

- CAPONI, G. *Georges Cuvier: un fisiólogo de museo*. México: UNAM, 2008.
- CAPONI, G. *La segunda agenda darwiniana*. México: Centro Lombardo Toledano, 2011.
- CUMMINS, R. Functional analysis. *The Journal of Philosophy*, v. 20, 1975, p. 741-765.
- CUVIER, G. *Leçons d'Anatomie Comparée*, Tome 1. Paris: Baudouin, 1805.
- CUVIER, G. *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: discours préliminaire* [1812]. Paris: Flammarion, 1992.
- DARWIN, C. *On the origin of species*. London: Murray, 1859.
- DAVIES, p. *Norms of nature*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- DUCHESNEAU, F. *Philosophie de la Biologie*. Paris: PUF, 1997.
- FLOURENS, p. Éloge de Cuvier. *Mémoires de L'Académie Royale des Sciences de L'Institut de France*, v. 14, 1838, p.i-lxviii.
- GAILL, F. Organisme. In: STENGERS, I. (Ed.). *D'une science à l'autre: des concepts nomades*. Paris: Seuil, 1987. p. 244-265.
- GARSON, J. *Function and teleology*. In: SARKAR, S. & PLUTYNSKI, A. (Ed.). *A companion to the Philosophy of Biology*. Oxford: Blackwell, p.525-549.
- GAYON, J. Les biologistes ont-ils besoin du concept de fonction? *Comptes rendus Palevol*, v. 5, 2006. p. 479-487.
- GAYON, J. Où s'arrête la régression fonctionnelle en Biologie. In: MARTIN, Th. (Ed.). *Le tout et les parties dans les systèmes naturelles*. Paris: Vuibert, 2007. p. 67-74.
- GAYON, J. Raisonnent fonctionnel et niveaux d'organisation en Biologie. In: GAYON, J. & RICQLES, A. (Ed.). *Les fonctions: des organismes aux artefacts*. Paris: PUF, 2010. p. 125-138.
- GOLDSTEIN, K. *La structure de l'organisme*. Paris: Gallimard, 1951.
- GOULD, S. & VRBA, E. Exaptation: a Missing Term in the Science of Form. *Paleobiology*, v.8, n. 1, 1982, p. 4-15.
- GRMEK, M. Commentaires a BERNARD, Claude: *Cahier de notes: 1850-1860*. Paris: Gallimard, 1965. p. 203-295.
- GRMEK, M. *La première révolution biologique*. Paris: Payot, 1990.
- HOLMES, F. La physiologie et la médecine expérimentale. In: GRMEK, M. (Ed.). *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Tome 3. Paris: Seuil, 1999. p. 59-98.
- HUNEMAN, Ph. Naturalizing purpose: from comparative anatomy to the 'adventure of reason'. *Studies on the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 37, 2006, p. 649-674.

- HUNEMAN, Ph. Purposiveness, necessity, and contingency. In: GOY, I. & WATKINS, E. (Ed.). *Kant's theory of Biology*. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 185-202.
- JANET, p. *Las causas finales*. Paris: Baillièrre, 1882.
- KANT, I. *Kritik der Urtheilskraft* [1790]. Köln: Könenmann, 1995.
- LEWENS, T. Functions. In: MAUTHEN, M. & STEPHENS, Ch. (Ed.). *Philosophy of Biology*. Amsterdam: Elsevier, 2007. p. 525-548
- LONGY, F. Unicité des fonctions et décomposition fonctionnelle. In: MARTIN, Th. (Ed.). *Le tout et les parties dans les systèmes naturelles*. Paris: Vuibert, 2007. p. 89-96.
- MAZLIAK, p. *Les fondements de la biologie: le XIX siècle de Darwin, Pasteur et Claude Bernard*. Paris: Vuibert, 2002.
- MAYR, E. Cause and effect in Biology. *Science*, v. 134, 1961, p. 1501-1506.
- MILLIKAN, R. In defense of proper functions. *Philosophy of Science*, v. 56, 1989, p. 288-302.
- MILLIKAN, R. Biofunctions: two paradigms. In: ARIEW, A.; CUMMINS, R.; PERLMAN, M. (Ed.). *Functions: new essays in the Philosophy of Psychology and Biology*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 113-143.
- MORANGE, M. *Une Histoire de la Biologie*. Paris: Seuil, 2017.
- NEANDER, K. Functions as selected effects. In: ALLEN, C.; BEKOFF, M.; LAUDER, G. (Ed.). *Nature's purpose: analyses of function and design in Biology*. Cambridge: MIT Press, 1998. p. 313-333.
- NEANDER, K. The teleological notion of function. In: BULLER, D. (Ed.). *Function, selection and design*. Albany: SUNY Press, 1999. p. 123-142.
- POLANYI, M. *Personal knowledge*. Chicago: Chicago University Press, 1962.
- PONCE, M. *La explicación teleológica*. México: UNAM, 1987.
- QUARFOOD, M. Kant on biological teleology. *Studies on the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 37, 2006, p. 735-747.
- REISS, J. *Not by design*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- ROSAS, A. Kant y la ciencia de los organismos. *Ideas & Valores*, v. 137, 2008, p. 5-23.
- SALOMON-BAYET, C. *L'institution de la science et l'expérience du vivant*. Paris: Flammarion, 2008.

STEIGERWALD, J. Kant's concept of natural purpose and the reflecting power of judgment. *Studies on the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 37, 2006, p. 712-734.

TOULMIN, S. *Foresight and Understanding*. Indianapolis: Indiana University Press, 1961.

WEBER, M. *Philosophy of Experimental Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WRIGHT, L. Explanation and teleology. *Philosophy of Science*, v. 39, 1972, p. 204-218.

WRIGHT, L. Functions. *The Philosophical Review*, v. 82, p.139-168.

O Platão de Deleuze

Deleuze's Plato

Rafael Alvarenga Gomes

Doutorando em Filosofia na UERJ

Resumo: Este artigo pretende investigar o interesse de Gilles Deleuze pela filosofia de Platão. Para tanto, optamos por apresentar, ainda que brevemente, as demarcações sobre as quais Deleuze ergue seu trabalho filosófico. Sendo assim, ideias como as de Espaço, Imagem do Pensamento e Pensamento sem Imagem serão mostradas como alicerces desse empreendimento filosófico. Então, tendo em vista a apresentação de como funciona o procedimento deleuziano, mostraremos o que há no pensamento platônico que interessa a Deleuze, a ponto de chegarmos a afirmar que existe um Platão de Deleuze.

Palavras-chave: Deleuze; Filosofia da Diferença; Platão.

Abstract: This article intends to investigate the interest of Gilles Deleuze by the philosophy of Plato. For this, we chose to present, albeit briefly, the demarcations on which Deleuze arises his philosophical work. Therefore, ideas such as Space, Image of Thought and Thought without Image will be shown as the foundations of this philosophical enterprise. Then, in view of the presentation of how the Deleuze procedure works, we will show what is in the Platonic thinking that interests Deleuze, to the point of stating that there exists a Deleuze's Plato.

Keywords: Deleuze; Philosophy of Difference; Plato.

Introdução

Dos livros que escreveu sobre o pensamento de grandes filósofos, Gilles Deleuze não se propôs a dedicar um exclusivamente a Platão²¹. Entretanto, não é possível passar pela filosofia sem ser observado pelo filósofo grego seja por ter criado a metafísica, seja por ter sido o primeiro a privilegiar a identidade. Mas Deleuze não pretende continuar a metafísica platônica, tampouco legitimar a identidade enquanto representação. Ainda assim, em livros como *Diferença e Repetição* e *Lógica dos Sentidos*, as questões propostas desde Platão reaparecem. É que Deleuze torce, moe os diálogos e espera deles retirar um caldo original e nutritivo para alimentar seu próprio filosofar.

Filosofia para Deleuze é criação de algo muito específico, conceitos (Deleuze, 1997, p. 57). Quando ele faz essa afirmação se refere a filosofia bem como ao filósofo. Refere-se, portanto, ao exercício do pensamento no âmbito da filosofia, ou seja, nos limites do espaço filosófico. E quanto a Deleuze como ele se situa nesse território? Que seja dada logo a resposta: hasteando a bandeira de uma filosofia da diferença.

Fincar um mastro e hastear uma bandeira são atitudes deleuzianas realizadas no espaço e não no tempo para dizer que “A filosofia é devir, não história;” (Deleuze, 1997, p. 78). Por isso ele escolhe fazer uma geografia do pensamento ao invés de uma história da filosofia. Empenhado nessa tarefa, irá criar um espaço para a filosofia da diferença, ou, como ele mesmo se refere, para o pensamento sem imagem. E é, justamente, com o intuito de produzir a sua filosofia que Deleuze se apropria de idéias platônicas. Tal prática o filósofo realiza também com outros pensadores, como Nietzsche, Spinoza, Bergson, Hume, e até mesmo Kant. A filosofia de Deleuze busca o que há no pensamento e que pode ser usado para construção da filosofia da diferença. É por isso que catará as vantagens das quais necessita também na pintura com Francis Bacon, na literatura com Marcel Proust, no cinema com Jean-Luc Godard. Pois são

²¹ Livros de G. Deleuze sobre o pensamento de um filósofo: D. Hume (1953); F. Nietzsche (1962 e 1965); I. Kant (1963); H. Bergson (1966) e Spinoza (1968).

também pensadores, embora não produtores de conceitos, ora uma exclusividade dos filósofos.

Seguindo esse viés, julgamos importante apresentar algumas características da filosofia de Deleuze. Por conseguinte, as divisões do texto tratam, entre outras coisas, de uma geografia (espaços) do pensamento, da imagem do pensamento e do pensamento sem imagem, pois são pilastras desses tantos platôs erguidos por Deleuze. Entretanto não podemos perder de vista o objetivo geral do artigo que é a defesa de que há um Platão de Deleuze. Há um Platão dentro das obras do filósofo francês que é outro, justamente por ser o que há em Platão que interessa à filosofia da diferença. Isso é o que ocorre, principalmente em *Diferença e Repetição* e *Lógica dos Sentidos*, onde Platão aparece como motivo de reflexão, seja através das seleções de linhagem, seja através da distinção entre cópia e simulacro, que Deleuze embora denomine como distinção latente, prioriza.

O Platão de Deleuze é, portanto, aquele lhe interessa.

Um problema platônico

Platão (V a.C. – IV a.C.) viveu em um período democrático conturbado em Atenas, sua cidade natal. No entanto, não resta dúvida de que havia o que comemorar, uma vez que o súdito cedera lugar ao cidadão. A partir de então, as decisões decorriam de um processo de discussão em praça pública e a força passara a pertencer ao diálogo e não mais ao fio amolado da espada da tirania. Ainda assim, havia, por outro lado, o que lamentar como foi o caso da condenação de Sócrates pela mesma democracia. Sobre isso salienta Perine: “[...] a hostilidade dos democratas contra Sócrates estendeu-se também aos seus discípulos [...] Por isso, Platão deixou Atenas depois da morte de Sócrates e só regressou em 387 a.C. para fundar a Academia.” (Perine, 2014. P. 43). Ainda que democrática, Atenas não era segura para os filósofos que, entre outras coisas, questionavam o Estado e a maneira como os indivíduos o governavam, primeiramente através de discussões em praça pública e depois com textos escritos, tendo alguns deles, chegado até nós.

Dentre esses escritos se situa a longa produção filosófica redigida por Platão que está dividida em três fases e remonta a 399 a.C. com os diálogos socráticos ou aporéticos, além dos diálogos da maturidade e os escritos da velhice (Perine, 2014, p. 49). Esses diálogos discutem temas diversos e importantes. É o caso da falsidade (Hípias Menor), da coragem (Laques), da justiça (República), do amor (Banquete), do prazer (Filebo) ou da arte de governar (Político). Nos diálogos Platão faz de Sócrates o personagem principal que interpela seus interlocutores a fim de obter definições conceituais. O que é a falsidade, a coragem, a justiça, o amor, o prazer, a arte de governar? Ou seja, Platão busca uma definição conceitual que se afaste dos exemplos múltiplos e singulares dados pelos sofistas, seus principais inimigos.

Nesse sentido, é possível ainda afirmar que o objetivo de Platão, através tanto de sua estilística literária quanto de seu método, está apontado para separar o sensível do inteligível, a essência da aparência, o imutável do transitório. Tal compreensão, de pronto, atribui a Platão a alcunha de filósofo abstrato e, além disso, apaga toda referência prática que tem o conceito, a Ideia, naquela Atenas democrática, porém instável, do século IV a.C.. Porém, para Deleuze: “O problema filosófico consiste em encontrar, em cada caso, a instância capaz de medir um valor de verdade das opiniões oponíveis, seja selecionando umas como mais sábias que as outras, seja fixando a parte que cabe a cada uma.” (Deleuze, 1997, p. 104). Portanto, a Ideia – de justiça, amor, prazer e etc – tem uma função prática: resolver um impasse real dentro daquela sociedade, ou seja, selecionar.

No caso do diálogo *Político*, sua função é clara, pensar “[...] Na política, onde quem quer que seja pode aspirar ao que quer que seja, na democracia ateniense tal como a vê Platão. De onde a necessidade para Platão de uma reordenação, na qual se criem instâncias que permitam julgar [...]” (Deleuze, 1997, p. 18). Nesse caso, a Ideia, o Modelo, específico do conceito de político, enquanto pastor dos homens (Platão, 276c) precisa de um critério, de uma baliza, uma régua para medição. Isso sugere que há uma questão na democracia que merece sé-

ria atenção, pois todo cidadão torna-se um pretendente em potencial. Todos eles podem aspirar a uma posição de governança dentro do sistema, sobretudo, na esfera política.

Sem dúvida a hierarquia social ateniense já se havia encarregado de estreitar os candidatos, na medida em que mulheres e escravos eram, por uma condição pré-determinada, impedidos de serem pretendentes. Contudo vejamos o tamanho do problema com o qual Platão se depara! Pensemos naquele que se torna governante, pastor dos homens. Esse pretendente, assim que conquista seu prêmio, passa a fazer da sua voz as determinações legais do Estado; do direito e do dever. Fluxo que culminou com a condenação socrática além de avisada hostilidade para com seus discípulos, dentre os quais, ou principalmente, figurava Platão. Em certa medida, um governante adequado à Ideia, ao Modelo, ainda que abstrato de governante ideal, não teria condenado alguém como Sócrates. Isso significa que um governante mal escolhido ou apontado através de um critério sem rigor seria a causa dos maiores infortúnios à sociedade.

Seleção de linhagens

Deleuze, por sua vez, se refere ao Modelo criado por Platão como aquilo que quer selecionar linhagens: “[...] dividir uma espécie confusa em linhas puras, ou selecionar uma linhagem pura a partir de um material que não o é.” (Deleuze, 2018, p. 66). Portanto, selecionar uma linha, uma ordem de importância, tendo em vista candidatos, pretendentes que não podem ser iguados a Ideia, ao Modelo, enquanto critério. Pois essa era a questão política urgente na época de Platão. O que mais lhe preocupava era distinguir o mais e os menos preparados: “O objetivo da divisão não é, pois, em absoluto, dividir um gênero em espécies, mas, mais profundamente, selecionar linhagens: distinguir os pretendentes, distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico.” (Deleuze, 1974, p. 260). A qual pretendente se deve entregar o governo dos homens? É com isso que Platão se inquieta. Dessa forma, a produção de seu Modelo, não é uma criação sem conexão com o mundo que o filósofo habitava de corpo e alma. Mundo esse que era palco

de tiranos e sofistas; de filósofos e sábios; artistas e charlatões; cidadãos e escravos; políticos e demagogos.

Através dos artifícios todos os pretendentes apelam na Atenas platônica. Querem igualmente conquistar. Esse é o motivo pelo qual se travestem, se armam, se aprumam. Entretanto, o prêmio não pode ser atribuído sem um critério. Além do que, apenas um dos pretendentes será o escolhido como pastor dos homens, ou seja, governante. Os outros serão todos reprovados. Não há entre os reprovados um mais capacitado que o outro, porque isso já não mais interessa. Ficam, depois do escolhido, sob o jugo da Ideia, do Modelo, todos relegados a uma mesma categoria: dos impróprios, impuros, inadequados. Pois não pode haver empate, tampouco comiseração. O procedimento é usado por Platão a fim de selecionar.

Os pretendentes desejam participar da Ideia, do Modelo de pastor dos homens. Porém, como só a justiça é justa, nenhum dos participantes pode estar perfeitamente de acordo com o Modelo. Daí resulta que aquele, dentre os pretendentes, que mais participar desse Modelo, enquanto baliza, régua, será escolhido. Isso quer dizer que o que está em jogo aqui, para Platão, é a questão da semelhança. Se não é possível ser tal como a Ideia balizadora é preciso se assemelhar a ela. Para nos expressarmos em uma linguagem platônica podemos usar a seguinte fala do personagem estrangeiro no diálogo *Político*: “Retomemos então o raciocínio de há pouco: milhares de rivais disputam ao gênero real a honra dos cuidados que ele dispensa às cidades; para bem isolá-los é preciso, naturalmente, separá-los; e para tanto é que dissemos ser necessário um paradigma.” (Platão, 279a). Aqui o paradigma é o Modelo, a Ideia. Sem ele não há chance de saber com rigor objetivo quem deve ser o governante.

Cópia e simulacro

Voltar para Atenas significa então, para Platão, estabelecer os critérios de uma filosofia que se empenhe em distinguir a cópia do simulacro. Tendo a Ideia como Modelo todos os pretendentes ao cargo de pastor dos homens podem ser medidos,

comparados, selecionados e o resultado, por fim, legitimado sem qualquer questionamento. É nesse sentido, que Deleuze aponta para duas dualidades no sistema filosófico de Platão. A primeira delas denominada dualidade manifesta se refere a uma distinção entre essência e aparência, sensível e inteligível, corpóreo e incorpóreo. Desse modo, separando a realidade em duas – mundo inteligível e mundo sensível - Platão cria a metafísica e subordina o mundo sensível (das sombras, do fundo da caverna) ao mundo das Idéias, das formas perfeitas (Deleuze, 1974, p. 268). Já a segunda, a dualidade latente, é a que mais interessa a Deleuze. Pois sua função é separar a cópia do simulacro. Dessa forma, cópia é aquilo que está bem fundada no modelo, em outros termos, é uma imagem com semelhança. Enquanto que simulacro é a imagem que apresenta diferença, distorção, mudança com relação ao Modelo. Ou seja, em outros termos, o que é próprio do simulacro é a dessemelhança, a diferença.

Aqui está, então, algo da filosofia platônica que será colhido por Deleuze. Um conceito-pedra-bruta que ao sofrer os cortes lapidários adequados é perfeitamente encaixado no projeto deleuziano de erguer o edifício da filosofia da diferença. Pois, segundo o próprio Deleuze: “O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude.” (Deleuze, 1974, p. 265) Sendo assim, o que o simulacro interioriza é a diferença. Em seu âmago está o que lhe garante o devir, a transformação. Não há, por isso, semelhança, identidade, posto que a transformação ressalta o movimento do devir. O simulacro não se relaciona com o mesmo. Em seu interior não é o próprio do anterior que reverbera e guia uma re-produção ontológica. É o Outro interiorizado que serve como Modelo para o simulacro que jamais se rende ao Mesmo. Se esse Mesmo é a Ideia, o Modelo platônico, sem dúvida, o simulacro será a parte excluída, rejeitada. No entanto, como Deleuze, por sua vez, não pretende repetir a semelhança e sim a diferença, ele leva consigo, para seu território os simulacros e não as cópias.

Notemos que isso também diz muito sobre a própria Ideia considerada como Modelo. Ele jamais é completamente igualável. É única enquanto medida a ser utilizada a fim de es-

tabelecer lugar para os pretendentes. O Modelo nunca é outro; nunca é mudança. É uno e permanente. Sua existência é tão singular quanto fundamental. E tão abstrata quanto, na visão de Platão, praticamente útil para as relações de política e poder da democracia ateniense. Como se refere Deleuze: “O modelo platônico é o Mesmo: no sentido em que Platão diz que a Justiça não é nada além de justa, a Coragem, corajosa etc. – a determinação abstrata do fundamento como aquilo que possui em primeiro lugar.” (Deleuze, 1974, p. 266). Dizer que somente a justiça é justa, nesse caso, significa afirmar que cada pretendente tem um grau diferente de participação na justiça. Isso, claro, se forem cópias, as únicas aceitas por Platão em razão de guardarem uma semelhança com a Ideia que foi transformada em Modelo. Então, a cópia é aquela que mais participa da justiça, que, por sua vez, deve ser entendida como Ideia, como Modelo. Já os simulacros não participam em nada da justiça.

Essa dualidade latente, que define cópias e simulacros, será usada por Platão como critério na cidade perfeita. As cópias tendo lugar garantido pela semelhança com o Modelo, embora não sendo perfeitas. Enquanto que os simulacros, possuidores apenas da dessemelhança, estariam impedidos de atravessar os pórticos dessa cidade. Estariam excluídos e, usando uma linguagem cristã, excomungados, proibidos de habitar esse lugar ideal que seria a república platônica. Haveria no simulacro uma desenvoltura para desviar-se da semelhança. Uma dissimulação transfigurada em tendência interna para fazer submergir outra e outra máscara capaz de mostrar o simulacro sempre diferente, jamais em consonância e semelhança com o Modelo.

Então, se a cópia guarda uma semelhança com o Modelo é justamente disso que o simulacro foge, pois ele não guarda nenhuma paridade. Não há nada que subsista nele. Nenhum fundo secreto a ser revelado. Seu movimento é uma transformação, destruição e criação incessante: “Em suma, há no simulacro um devir-louco, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o mesmo ou o semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual.” (Deleuze, 1974, p. 264). O simulacro não para. A transformação

é seu devir, ou seja, é a maneira como se apresenta ao mundo. Um devir interior que o faz jorrar de dentro de si mesmo em uma sucessão de máscaras. Por esse processo o simulacro jamais é enjaulado pela representação.

Para Platão, a relação que legitima as cópias e que deslegitima os simulacros, interessa tanto no campo de sua metafísica quanto na ágora onde a política ateniense é debatida. No que diz respeito a Deleuze, seu interesse recai sobre o simulacro e sua natureza cultivada no interior da diferença.

Geografia do pensamento: abrindo espaços

Não importa quando - do ponto de vista histórico - um conceito foi criado, e sim quais são e onde estão os problemas que ele busca resolver. O projeto filosófico de Deleuze se faz a partir de um viés geográfico. É, portanto, o espaço e não o tempo do pensamento que mais interessa (Deleuze, 1992, p. 132). Tratando-se então de uma geografia os espaços demarcados, assim como os conceitos, são criados, para depois serem expandidos ou retraídos, ocupados ou esvaziados. Ou seja, isso significa que não há qualquer coisa subjacente; casta ou essencial que precise ser descoberta por aquele – o filósofo – em seu processo de purificação onde ele se tornaria melhor. O filósofo, assim, não é o escolhido; é, sim, um criador que ao criar conquista. É aquele que escolhe fazer, inclusive fazer ruir se assim for preciso para reerguer seus territórios, seus conceitos, sua filosofia. E aqui podemos, inclusive, citar Nietzsche que debocha de uma filosofia produzida antes da sua onde “Ainda não se fazia distinção entre “descobrir” e “inventar”” (Nietzsche, 2006, p. 17). O alvo aqui é Kant e o conceito de imperativo categórico. De acordo com Nietzsche, Kant não descobriu o conceito, ele o inventou. E é daqui que Deleuze, leitor voraz de Nietzsche, tirará a inspiração para uma filosofia enquanto criação de conceitos, planos e espaços; de um pensamento, sobretudo, geográfico.

É ainda baseado em Nietzsche, que Deleuze irá duvidar de Platão, que antes de tudo, toma a forma de uma bússola, de um oráculo santificado, diante do qual não há quem possa vacilar. A

metáfora platônica do pensamento e suas linhas de ascensão ou degenerescência sempre foram irretocáveis no mapa do pensamento ocidental. Platão, e a Ideia apontam o norte. Mas, frente a esse altar, Deleuze se mostra incomodado com o habitual:

Quando perguntamos “Que é orientar-se no pensamento?” aparece que o pensamento pressupõe ele próprio eixos e orientações segundo as quais se desenvolve, que tem uma geografia antes de ter uma história, que traça dimensões antes de construir sistemas. A altura é o oriente propriamente platônico. A operação do filósofo é então determinada como ascensão, como conversão, isto é, como o movimento de se voltar para o princípio do alto do qual ele procede e de se determinar, de preencher e de se conhecer graças a uma tal movimentação. (Deleuze, 1974, p. 132)

Se o que interessa para Deleuze é uma geografia do pensamento, então são as noções de dimensão, eixos e altura, bem como os movimentos de ascensão e conversão que ele irá procurar em Platão, para, usando esse procedimento de busca, criar o seu Platão. Um filósofo que cria uma orientação para o pensamento; ordenando-o com o intuito de mostra-lhe a direção correta. Não é por acaso, que Deleuze enxerga no movimento de subida do filósofo que sai do fundo escuro da caverna, uma orientação, antes de tudo geográfica. O filósofo platônico é aquele que pode se aproximar da Ideia, do Modelo. Ele é quem pode usar esse critério a fim de escolher corretamente, por exemplo, quem será o governante.

Platão mostra a direção e cria, segundo os termos deleuzianos, o espaço da representação. Além disso, como expulsa e esconjura a diferença, deslegitima também um espaço para ela. A diferença deve ser apagada enquanto a orientação platônica do espaço do pensamento vigorar unânime. A metafísica e suas dualidades (Nietzsche, 2006, p. 10) não oferecem rota alternativa. Não oferecem estrada para além do bem e do mal. Seguir para baixo, para as sombras, já foi duramente condenado por Platão, o primeiro grande orientador da direção correta do pensamento.

Mas Deleuze enxerga para além do matagal que margeia a estrada. Percebe que a diferença não foi decapitada, apenas subjugada a identidade. Portanto, ela existe. E Platão sabia

que não podia livrar o mundo dela. Por isso, cria Modelos que a deslegitime. A diferença persiste. Camuflada no matagal; travestida de flor; afiada em espinho. E é para essa diferença que Deleuze se propõe a abrir espaços novos. Um espaço para a filosofia da diferença. Um espaço com uma orientação contrária àquela criada por Platão. A um tempo, o Platão de Deleuze é aquele que tentando esconder, mostra o simulacro.

O que Deleuze propõe é a criação de um espaço para a sua filosofia que é sem igual. Sobretudo por se basear na heterogeneidade, no caos e na diferença já que: “Para falar do simulacro, é preciso que suas séries heterogêneas sejam interiorizadas no sistema, compreendidas ou complicadas no caos, é preciso que sua diferença seja incluída” (Deleuze, 1974, p. 268). Incluir a diferença é, por natureza, um procedimento de resistência; uma atividade de afirmação como outra possibilidade diante da filosofia da representação, da metafísica, da imagem do pensamento que se orientam sempre a partir da exclusão da diferença e do que é diferente. Deleuze, ao contrário, pretende incluir a diferença, afirmá-la. Motivo, então, suficiente para ter criado, em seu projeto filosófico, um espaço para a filosofia da diferença, para o pensamento sem imagem, para o devir, para a repetição do Outro. É por isso, que em se tratando de Deleuze, entramos em uma geografia do pensamento.

A Imagem do Pensamento e o Pensamento sem Imagem

Os dois espaços criados são o da imagem do pensamento, sustentado pela representação, ou seja, pela identidade; e o do pensamento sem imagem, ao qual corresponde a diferença. Nesses espaços Deleuze agrupa tanto conceitos, quantos filósofos, e, no caso da imagem do pensamento, os fenômenos são congelados. De acordo com Cunha: “o pensamento representativo reduz a multiplicidade à identidade.” (Cunha, 2003, p. 56). Em seguida comunica os fenômenos como formas universalizantes, as quais poderiam ser reconhecidas e afirmadas no tempo com legitimidade. Trata-se aqui do processo de reconhecimento. Um estabelecimento cordial entre faculdades cavalheirescas e honradas nas quais o “Eu” poderia confiar ainda que em tempo futuro.

“A reconhecimento se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido...” (Deleuze, 2018, p. 131). A reconhecimento supõe uma identidade entre o que o fenômeno apresentou e aquilo que chegou até a sensibilidade. Ora, isso é também o processo de estabelecimento e garantia de verdade ou falsidade de uma proposição. Quanto mais fiel à reconhecimento, ou seja, à representação, maior o nível de verdade atribuída à proposição.

Por isso Deleuze associa a cópia platônica, como exemplo, a uma filosofia da imagem do pensamento; a uma filosofia da representação, da semelhança, da identidade. Pois esses seriam requisitos fundamentais para a legitimação de um pretendente (Deleuze, 1974, p. 262), como ocorre no caso de Platão com a Ideia, o Modelo de “pastor dos homens”. O filósofo grego está interessado, exclusivamente, nas cópias porque elas é que guardam algum nível de semelhança, identidade com a Ideia, o Modelo. Em razão disso, Platão é posto por Deleuze no território da imagem do pensamento, neste caso, da representação, da identidade. Geograficamente, é lá que mora o Platão de Deleuze.

Entretanto, é no espaço do pensamento sem imagem, neste caso, da diferença, que Deleuze construirá sua filosofia. Nesse território, ele agrupará conceitos e idéias que lhe interessam; tal como um construtor que procura os pedaços de pedra necessários para construir as paredes que está erguendo, Deleuze procura nos filósofos os conceitos que julga importantes para a construção da sua filosofia. Todavia ele busca esses conceitos de forma bruta em outros pensadores. Procura o que o pensador disse para então lapidar esse conceito-pedra-bruta fazendo-o se enquadrar à necessidade do seu projeto particular. É assim que ele repete o que um pensador disse, na medida em que rouba dele o seu pensamento. E aqui há duas implicações. A primeira é que não há uma preocupação moral com o roubo, a apropriação da criação feita por outro. Não há culpa, tampouco assepsia intelectual. Pensar é misturar, por vezes sujar e, sem dúvida, transformar. Em segundo lugar, Deleuze não repete o mesmo. Não rouba o conceito-pedra-bruta a fim de fazê-lo se encaixar

perfeitamente em sua filosofia sem nele promover o desgaste ou o enxerto de uma interpretação. O conceito-pedra-bruta que Deleuze encontra em outros filósofos, portanto, é repetição da diferença, uma vez que quando é levado para o espaço da diferença já foi interpretado e modificado. Assim, a legitimidade do conceito diz respeito a uma nova interpretação que lhe garante a criação de uma nova existência. Agora oferecendo sua potência para responder a questões novas, ou ainda a antigos problemas, desde que com vistas à criação de novas soluções.

Com o intuito de sustentar seu pensamento Deleuze constrói um território e demarca as fronteiras que o separam da filosofia da imagem do pensamento, da representação. E isso é feito em prol de um pensamento sem imagem, da diferença. Por isso, ler um filósofo, compreender suas idéias e os problemas aos quais está ligado torna-se, um processo de procura, de cata daquilo que interessa para a construção de uma filosofia que quer o dessemelhante. O que há em Platão que é útil a esse empreendimento? Essa é a uma questão central já que Deleuze buscou se aproveitar desse filósofo. Se Platão ocupa uma vaga no território da representação, poderia ser importante para a construção deleuziana? Sim, porque Deleuze não está comprometido em aceitar toda a produção filosofia platônica por qualquer ordem como a moral ou o dever. E sabe que sendo Platão um filósofo da representação ele obriga a diferença a se curvar diante da identidade, que ele coroa como vossa majestade. Por isso, quando Deleuze pensa Platão e se utiliza tanto dos problemas levantados por ele quanto das soluções que elaborou, apresenta a seus leitores, um Platão que já é outro: o Platão de Deleuze.

O Político de Platão de Deleuze

O interesse pelo *Político* está no fato de Platão praticar uma seleção. Sua iniciativa ao propor uma Ideia um Modelo é separar, diferenciar, mostrar dessemelhanças, indicar graus de distância. Levando em consideração que seu Modelo se refere a uma ascensão, do fundo da caverna para a luz do Mundo das Ideias, Platão se interessa em fazer os diferentes ocuparem também degraus desiguais em uma escala. É precisamente,

nesse sentido, que voltando a teoria platônica para o problema vivido pela democracia ateniense dos séculos V a.C. e IV a.C. encontramos o sentido prático, o objetivo dessa procura indefinível por uma Ideia, um Modelo.

No *Político* notamos que a preocupação platônica se volta para a forma como deve ser escolhido aquele que irá pastorear os homens, ou seja, quem deve ser o governante. Platão, que já vivera a condenação de Sócrates, vê essa escolha política como fundamental para uma sociedade justa. Na democracia todos os cidadãos podem pretender ao governo, todavia um necessita ser escolhido. E isso é possível aceitando a diferença que é medida e legitimada entre eles pela Ideia, pelo Modelo: “Em termos muito gerais, o motivo da Teoria das Idéias deve ser buscado do lado de uma vontade de selecionar, de filtrar. Trata-se de fazer a diferença.” (Deleuze, 1974, p. 259).

Platão não quer agrupar. Ao contrário, faz tudo para selecionar, separar a partir da diferença. Dessa forma, pretende, com autoridade e eficiência, separar a cópia dos simulacros. Aquela ocupando o degrau mais alto da escala, ficando o mais próximo possível da Ideia, do Modelo, lugar que lhe é garantido através da semelhança; por outro lado, os simulacros ocupariam, cada qual, um degrau ainda mais inferior e exatamente esse posicionamento implicaria sua exclusão, sua expulsão da república perfeita. Assim se refere Deleuze sobre esse texto de Platão “O *Político* distingue em detalhe: o verdadeiro político ou o pretendente bem fundado, depois parentes, auxiliares, escravos, até aos simulacros e contrafacções. A maldição pesa sobre esses últimos; eles encarnam a má potência do falso pretendente.” (Deleuze, 1974, p. 262). À Platão, portanto, não se deve, caricatamente, atribuir o rótulo do filósofo que de tanto olhar para as nuvens tropeça no mundo. Ao contrário, ele busca na Ideia, no Modelo uma forma de ordenar o mundo no qual muitos de seus contemporâneos tropeçavam. Ainda que considerado por Deleuze como filósofo da representação, da imagem do pensamento, Platão não era alheio aos problemas, sobretudo políticos, da Atenas da sua época.

A diferenciação produzida por Platão entre os pretendentes a governante busca revelar os simulacros que tenderiam a vagar sem pátria, sem território. Desmerecedores de um espaço. Bastardos e desmoralizados estariam marcados como pretendentes ignóbeis, sub candidatos derrotados, “[...] construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais.” (Deleuze, 1974, p. 262). O simulacro é o perdedor, é a diferença. Mas isso é justamente o que interessa para Deleuze e seu projeto filosófico da diferença.

O simulacro está proibido de se aproximar do governo dos homens. Em se tratando de cidadãos dispostos a ocupar a posição de pastor dos homens há uma gama vasta. “... mas muita gente se apresenta comerciantes, lavradores, pedreiros, ginastas, médicos, dizendo: o verdadeiro pastor de homens sou eu!” (Deleuze, 2018, p. 67). Esses pretendentes, ainda que ávidos pela governança sucumbem, um a um, diante do crivo objetivo da Ideia, do Modelo. Sua natureza de simulacro, de pretendente falso é negada.

Mas o problema maior é a ironia daqueles que surgem para criticar a validade da Ideia, do Modelo. E como fazem isso, senão através do sarcasmo, dos exemplos, das respostas esquivas, da habilidade retórica que persuade. Esse falso pretendente perigoso, que ronda a ágora é o Sofista. O grande adversário de Sócrates e também de Platão. Ele deve ser excluído. Sua entrada deve ser proibida na cidade ideal.

A importância do mito no Platão de Deleuze

Para entendermos as pretensões de Platão, Deleuze nos chama atenção primeiro para seu método de divisão. Pois nela, há uma clara intenção de decompor e não de agrupar (Deleuze, 1974, p. 261). Essa divisão, por sua vez, refere-se à separação, à diferenciação já que, a rigor, Platão trata de separar linhagens, distinguindo cópia e simulacro. Sem dúvida, Platão lança mão de uma dialética, e isso é confirmado por Deleuze. Entretanto, o filósofo francês defende a ideia de que essa é uma dialética dos rivais e não da contrariedade (Deleuze, 1974, p. 262). Os

pretendentes que serão distinguidos entre verdadeiros e falsos de acordo com sua semelhança com a Ideia, com o Modelo, são, acima de tudo, rivais que disputam entre si.

Acontece que a certa altura dessa divisão Platão inclui um mito. No caso do *Político* aquilo que é narrado aponta para os tempos arcaicos, de criação do mundo, dos homens e das técnicas. Desse modo, o mito reaparece como potência porque vem superar a dualidade entre o mito e a dialética enquanto caminhos opostos, porém usados pelo método da divisão. Nesse sentido, a narrativa mítica ocupa o lugar do termo médio no silogismo lógico como queria Aristóteles. E assim: “É ele que permite erigir um modelo segundo o qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados.” (Deleuze, 1974, p. 261). O mito não é, portanto, recurso estilístico, tampouco é a falta de algo como propunha e criticava Aristóteles ao tomar como referência o termo médio do silogismo lógico. O mito é usado como Modelo. Sua função é medir os pretendentes. Anunciar seu grau de participação com a Ideia e assim esclarecer qual dos pretendentes deve ser, no caso do *Político*, o pastor dos homens.

No *Político*, o mito do pastor divino aparece através da fala do personagem do estrangeiro:

Mas a meu ver, Sócrates, essa figura do pastor divino é ainda muito elevada para um rei; os políticos de hoje, sendo por nascimento muito semelhantes a seus súditos, aproximam-se deles, ainda mais, pela educação e instrução que recebem. (PLATÃO, 275c).

Fica claro aqui que o mito ocupa o lugar do imparticipável. Tal como é a própria justiça. O pastor divino, como conta a narrativa, é a Ideia, o Modelo que servirá como padrão para a seleção das linhagens de pretendentes. Dele a cópia guardará alguma semelhança. Mas jamais será idêntica. O rei humano, portanto, nasce igual a seus súditos. E através de um processo longo onde adquire um aprendizado ele se distinguirá dos seus súditos que, em um procedimento de seleção diante do Modelo, ficariam relegados a simulacros e, assim, excluídos da possibilidade de se tornar pastor dos homens (governante). É por isso que Deleuze afirma: “... o fundamento é instituído no mito como princípio de

uma prova ou de uma seleção, que dá todo seu sentido ao método da divisão, fixando os graus de uma participação eletiva.” (Deleuze, 2018, p. 68). O mito é critério. É ele que dá conta, como último e irrecusável recurso para o objetivo de Platão que é fazer passar tudo e todos (os pretendentes) pelo crivo objetivo e inquestionável da Ideia, do Modelo.

Observemos que, no Platão de Deleuze, o mito não adorna o diálogo. Sua função é esclarecer na medida em que surge como lâmina afiada para cortar e separar os falsos dos verdadeiros pretendentes. Além disso, como pode falsamente parecer, o mito não é um recurso facilitador criado por Platão a fim de usá-lo com o intuito pedagógico. Em outros termos, o mito não está subjugado a uma função de fazer compreender-se sua filosofia e seu método de divisão de forma mais simples ou lúdica. Para Deleuze, Platão não brinca com o mito. Leva-o a sério, modifica-o, caso seja necessário, mas tudo com vistas a legitimá-lo como critério, como Modelo; como recurso inexorável com “... o propósito de isolar o falso pretendente por excelência, aquele que a tudo pretende sem qualquer direito: o “sofista”.” (Deleuze, 2018, p. 68)

Conclusão

Falar dos simulacros e incluí-los em um projeto como o da filosofia da diferença, exigiu um esforço contínuo de Deleuze para esquivar de Platão (se é que isso seja admissível para qualquer pensador nos limites da filosofia), o que significa não hastear a bandeira da representação cujo mastro está fincado no território da imagem do pensamento. Por isso, a hipótese de que há um Platão de Deleuze. Ou seja, uma parte da filosofia criada por Platão interessa ao filósofo francês que a torce, a subverte de modo que lhe seja apropriada para fazer uma crítica ao pensamento de Platão a partir da criação de uma filosofia que exalte a repetição da diferença e o pensamento sem imagem. Ao ressaltar o simulacro, Deleuze expressa sua força. Retira-o da condição de fraqueza que a exclusão lhe impingiu. Há uma potência no simulacro ligada a repetição da diferença,

pensada a partir da afirmação de que “Repetição não é generalidade.” (Deleuze, 2018, p. 11).

Por isso, falar do Platão de Deleuze requer uma apresentação do problema, político e democrático da Atenas do século IV a.C. além de uma explicação da Ideia, do Modelo como uma ferramenta prática usada a fim de selecionar linhagens, na medida em que os pretendes ao governo dos homens eram tão diversos quanto perigosos. Platão quer afastar dos sofistas a chance de participar do Modelo, por isso os relega a falsos pretendentes, simulacros; sequer são cópias, ou seja, pretendentes legítimos.

A Deleuze e a sua filosofia da diferença interessam os simulacros porque guardam em seu interior a dessemelhança. Mas onde estão esses pretendentes que Platão chamou de falsos e expulsou da cidade? Ficaram sem pátria, sem espaço? Deleuze cria uma geografia do pensamento, com o intuito de inventar para os simulacros um espaço de existência: o espaço do pensamento sem imagem. É para lá que o filósofo francês carrega os dessemelhantes. Aqueles que repetem o outro.

Vejamos: se para Deleuze o que interessa é a reprodução do outro através da diferença, não poderia ele também reproduzir Platão para criar ou usar um mesmo Platão. O Platão de Deleuze é outro. E é a filosofia da diferença quem legitima seu procedimento. Mas, se não conhecemos seu projeto filosófico negamos Deleuze. Negamos que Deleuze possa ter criado seu próprio Platão.

Referências:

CUNHA, M. H. L. *Nietzsche – Espírito artístico*. Londrina: Edições CEFIL, 2003.

CUNHA, M. H. L. *Rhizoma: Uma estética da existência em Platão, Nietzsche e Jung*. Teresópolis: Ed. Verbete, 2009.

DELEUZE, G & GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed.: 34, 1992.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado e Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, G. *Lógica dos sentidos*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed.: Perspectiva. 1974.

DELEUZE, G. *O ato de criação*. Trad. José Marcos Macedo. São Paulo. Edição brasileira, in: Folha de S. Paulo, 27/06/1999.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Lilian Salles Kump. São Paulo: Ed. Centauro. 2006.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: Como filosofar com o martelo*. Trad. Jacqueline Valpassos. São Paulo: Editora DPL. 2009.

PERINE, M. *Platão não estava doente*. São Paulo: Edições Loyola. 2014

PLATÃO. *Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Ed. Abril Cultural. 1972.

PLATÃO. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

Sobre o discurso político da (in)visibilidade da disciplina Filosofia na Educação Básica

On the political discourse of the non-visibility of the discipline Philosophy in Basic Education

Daniel Cardoso Alves

Professor na Faculdade de Educação da UEMG

Resumo: A educação brasileira, em todos os seus níveis, segundo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, tem como finalidade o desenvolvimento racional do intelecto, a formação de valores, o pensamento crítico, autônomo e reflexivo, cumprindo à Filosofia essa função. No entanto, o cenário político atual tem sido marcado por discursos de pormenorização das ciências humanas e pela supervalorização das áreas de ciências exatas, ciências naturais e linguagens. Diante desse embate, este artigo tem como objetivo evidenciar, nos discursos oficiais direcionados à (in)visibilidade da Filosofia, a potencialidade dessa disciplina, enquanto provocadora do exercício do pensamento e, portanto, essencial para a (re)construção de uma sociedade justa, nobre, livre e ética. Com uma abordagem qualitativa, dialogamos com filósofos e teóricos da educação, que possibilitaram desvelar as principais questões que permeiam o contexto político educacional vivenciado pela Filosofia no Brasil atual.

Palavras-chave: Cenário político; Discursos; Educação; Embate; Filosofia; Potencialidade.

Abstract: Brazilian education, at all levels, according to the Law of Guidelines and Bases of National Education, has the purpose of rational development of the intellect, the formation of values, critical thinking, autonomous and reflexive, fulfilling to Philosophy this function. However, the current political scene has been marked by speeches detailing the human sciences and by the overvaluation of the exact sciences, natural sciences and languages. In the face of this clash, this article aims to highlight the potentiality of this discipline, in the official discourses directed at the (in)visibility of Philosophy, as a provocative exercise of thought and therefore essential for the (re) construction of a just society, noble, free and ethical. With a qualitative approach, we dialogued with philosophers and education theorists, who made it possible to unveil the think about the main issues that permeate the educational political context experienced by Philosophy in Brazil today.

Keywords: Political scenario; Speeches; Education; Thrust; Philosophy; Potentiality.

Introdução

O primeiro semestre do ano de 2019, no Brasil, foi marcado pela nova configuração do seu cenário político, especialmente, do poder executivo federal. Esse novo governo, ao entrar em cena, trouxe consigo o lema das reformas, dentre as quais, da previdência e da educação.

Tomada como ponto pauta da agenda das reformas do poder executivo federal, a educação, sob o comando desse novo governo, tem se destacado na cena social brasileira por debates e protestos acirrados diante de declarações políticas sustentadas nos discursos da racionalidade econômica e da anti-ideologização.

Dentre os discursos econômicos, as inflamadas declarações, inclusive com o uso de expressões pejorativas, por parte do poder executivo federal para justificarem a necessidade do contingenciamento dos recursos financeiros destinados à educação básica²² e às universidades federais, têm sido energeticamente

²² I - Educação básica, formada pela educação infantil, ensino fundamental e ensino médio (Brasil, 1996, art. 21).

combatidas pelos setores da educação do país que entendem esse contingenciamento como cortes de investimentos nas universidades, cuja intensão é impossibilitá-las de funcionar, o que, por conseguinte, representa um atraso ao desenvolvimento do país, visto que, são as universidades que produzem o conhecimento, a ciência e formam os profissionais essenciais para os avanços da sociedade brasileira, inclusive, da própria educação básica.

Acerca dos discursos anti-ideológicos, as declarações de supressão das disciplinas Filosofia e Sociologia do currículo da educação básica e, ao mesmo tempo, a supervalorização das disciplinas Ciências, Língua Portuguesa e Matemática, têm sido interpretadas como um ataque às humanidades e aos seus profissionais, um desvio do foco e redução das políticas educacionais, uma visão tecnicista da formação do estudante e a propagação de uma nova ideologia: a do não exercício do pensamento.

Contudo, é importante não perder de vista que, conforme a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educacional nacional:

Art. 22 - A educação básica tem por finalidades desenvolver o educando, assegurar-lhe a formação comum indispensável para o exercício da cidadania e fornecer-lhe meios para progredir no trabalho e em estudos posteriores.

Art. 29. A educação infantil, primeira etapa da educação básica, tem como finalidade o desenvolvimento integral da criança de até 5 (cinco) anos, em seus aspectos físico, psicológico, intelectual e social, complementando a ação da família e da comunidade.

Art. 32. O ensino fundamental obrigatório [...] III - o desenvolvimento da capacidade de aprendizagem, tendo em vista a aquisição de conhecimentos e habilidades e a formação de atitudes e valores; [...]IV - o fortalecimento dos vínculos de família, dos laços de solidariedade humana e de tolerância recíproca em que se assenta a vida social.

Art. 35. O ensino médio, etapa final da educação básica [...] terá como finalidades: [...] III - o aprimoramento do educando como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico [...] (Brasil, 1996).

Essa mesma lei, assim dispõe sobre a educação superior no Brasil, ou seja, sobre as universidades e faculdades brasileiras:

Art. 43. A educação superior tem por finalidade: I - estimular a criação cultural e o desenvolvimento do espírito científico e do pensamento reflexivo; [...] VIII - atuar em favor da universalização e do aprimoramento da educação básica, mediante a formação e a capacitação de profissionais, a realização de pesquisas pedagógicas e o desenvolvimento de atividades de extensão que aproximem os dois níveis escolares (Brasil, 1996).

Desses enxertos que dispõem sobre a educação brasileira, constata-se a predominância, em todos os níveis da educação, a ideia de que o processo educativo deve compreender o desenvolvimento racional do intelecto, a formação de valores, o pensamento crítico, autônomo e reflexivo, pelo que, investir na educação superior, significa universalizar e aprimorar a educação básica. Sendo, no mínimo, contraditória, a defesa da supressão de disciplinas, que a exemplo da Filosofia, são essenciais para a promoção dessas finalidades do processo educativo.

Por outro lado, a supervalorização por parte do governo em relação ao ensino das disciplinas de Ciências, Língua Portuguesa e Matemática no currículo da educação básica, em detrimento das demais, ancora-se, conforme suas próprias declarações, na melhoria do desempenho dos alunos da educação básica nas avaliações da aprendizagem no Programa Internacional de Avaliação de Estudantes (PISA), um instrumento externo de referência, mundialmente reconhecido, realizado a cada três anos que abrange as citadas áreas de conhecimento. Os últimos dados divulgados pelo PISA datam do ano de 2016 e revelaram que, dentre os 70 (setenta) países que participam do Programa, o Brasil ocupou a 63^a (sexagésima terceira) posição em ciências, a 59^a (quinquagésima nona) em leitura e a 66^a (sexagésima sexta) colocação em matemática.

Todavia, essa postura do governo, se efetivada em suas políticas educacionais, pecará pela superficialidade, visto que, como se estabelece no próprio PISA, a sua finalidade, enquanto instrumento que afere o desempenho dos estudantes nos níveis elementares do ensino, reside em traçar um perfil básico de conhecimentos e habilidades requeridos do estudante.

Assim, quando políticas educacionais desconsideram a relação existente entre as múltiplas áreas de conhecimento que

participam da formação do estudante, acabam por distanciar-se da concepção de que educar é um processo indissociável de escolarização e civilização, pelo que, não se forma ninguém sem as humanidades, assim como, sem as ciências, as exatas, as linguagens, as artes e as tecnologias.

Na contramão dessa lógica, caberia ao governo pensar para além do aparente, entendendo que não se trata de priorizar uma área em detrimento da outra, mas sim, potencializá-las em igual proporção. No entanto, de forma latente na conjuntura política atual, os discursos oficiais têm se pautado na pormenorização do papel das humanidades no processo de formação escolar, o que, por outro lado, têm trazido à tona contra-discursos que denunciam a reforma da educação, defendida pelo governo, como uma falácia.

O argumento principal sustentado pelos sujeitos que dão vozes a esses contra-discursos é o de que, o governo, ao propagar ameaças a disciplinas que, como a Filosofia, representam o exercício do pensamento, prejudica, inclusive, os rumos da própria educação no país. Ou seja, na melhor das hipóteses, é um contrassenso, por parte do governo, falar de reforma da educação, quando, ao mesmo tempo, ele prega o combate ao exercício do pensamento. Como falar em reforma da educação partindo-se da negação do direito à prática da capacidade reflexiva?

Outra questão presente nesses contra-discursos diz respeito ao fato de que o governo, que se autodenomina como anti-ideológico, ao declarar que disciplinas como Filosofia e Sociologia são menos importantes no processo de escolarização e ao adjetivar pejorativamente os movimentos contrários ao contingenciamento dos recursos financeiros destinados à educação básica e às universidades, se contradiz, polariza, acirra e desvirtua os debates de ideias sobre a educação para disputas meramente ideológicas.

Reduzir a pauta da educação a disputas ideológicas é empobrecer o debate acerca do que realmente seja importante para a educação no Brasil. A educação não pode ser tratada

como política de governo²³, pelo contrário, ela é política de estado²⁴, o que pressupõe a necessidade de continuidade, de políticas de longo prazo, que não se restringem ao sabor das vontades dos governantes do momento empenhados em fazerem as suas políticas imediatas.

Quando o governo insere no centro das políticas educacionais pautas que não se sustentam, uma vez que, mais restringem do que ampliam as discussões sobre a reforma da educação, acaba criando tergiversações que em nada contribuem para a reflexão sobre os principais gargalos da educação no país, distanciando-se dessa forma e, cada vez mais, da necessária revolução do cenário educacional brasileiro.

Assim, centrar-se em questões de métodos de ensino, no letramento em si, se fônico ou silábico, se Filosofia ou Matemática, se Sociologia ou Português, se marxismo cultural ou escola sem partido, dentre outras, significa tergiversar do que realmente importa para a educação brasileira e, talvez seja esta a estratégia, ora mais implícita, ora mais explícita, historicamente adotada pelos diversos governos já vivenciados no Brasil.

Temeroso do papel que tem a educação e, em especial, as humanidades, numa sociedade, o da conscientização²⁵, o Estado, que deveria ser a instância dos direitos sociais, passa, cada vez mais, a abster-se da sua função de contrapor a situação de opressão social, assumindo o papel de mantenedor das “regras de um jogo” que, justamente, criam as bases necessárias ao processo de alienação do sujeito.

²³ São aquelas que o Executivo decide num processo elementar de formulação e implementação de determinadas medidas e programas, visando responder às demandas da agenda política interna, ainda que envolvam escolhas complexas (Oliveira, 2011, p. 329).

²⁴ São aquelas que envolvem mais de uma agência do Estado, passando em geral pelo Parlamento ou por instâncias diversas de discussão, resultando em mudanças de outras normas ou disposições preexistentes, com incidência em setores mais amplos da sociedade (Oliveira, 2011, p. 329).

²⁵ Nas palavras de Freire (1980, p. 12), conscientizar “[...] não significa, de nenhum modo, ideologizar ou propor palavras de ordem. (Mas, abrir) caminho à expressão das insatisfações sociais (que) são reais de uma situação de opressão”.

Com isso, as políticas educacionais implementadas pelo poder público brasileiro, cuja função básica deveria ser a de colar em prática projetos que visassem algum tipo de mudança em busca de maior justiça social, aqui entendida em seu sentido mais amplo, acabam por negligenciar as reais e necessárias demandas sociais. Consequentemente, o que se tem é um Estado capitalista de atuação mínima, pouco preocupado em transpor as barreiras da problemática educacional e que, através de suas intencionais tergiversações e projetos paliativos, ações imediatistas, bem como, relações de clientelismo, transfere à sociedade o ônus de arcar com a sua ausência.

A esse respeito, Ramos e Barbosa (2012, p. 116) esclarecem que “o uso da máquina administrativa vem servindo como instrumento de controle do eleitorado mediante a prática de políticas clientelistas e de apadrinhamento”. Prova disso é o fato de que, após três décadas da promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF/1988), em que a educação²⁶ passou a ser tratada como um direito humano fundamental da população brasileira, a participação social na formulação das políticas educacionais, incoerentemente, ainda não é dialogada em todos os níveis, sendo reduzida a etapas menos importantes e/ou restrita a seletos grupos, distante do que seria uma participação efetiva, já que:

A maioria dos espaços de participação são espaços consultivos. Os movimentos sociais e populares trabalham com uma concepção de participação como espaço de controle social e não só de consulta popular. Espaço de controle público do Estado é diferente de espaço de interlocução com o Estado (Gadotti, 2014, p. 6).

Para citarmos um exemplo do descompasso de diálogo verificado entre poder público e sociedade no que diz respeito ao planejamento das políticas educacionais, temos o Plano Nacional de Educação²⁷ (PNE) vigente no Brasil, cuja ideia

²⁶ A educação deve ser “[...] promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (Brasil, art.205, 1988).

²⁷ Instituído pela Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, como um instrumento, com temporalidade decenal e constituído por 20 (vinte) metas

remonta à década de 1930, haja vista que, “provavelmente a sua primeira manifestação explícita (ocorreu no) Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova lançado em 1932”. (Saviani, 1998, p.75). Segundo Saviani (1998), os sucessivos planos de educação que, desde a década de 1930 são elaborados no Brasil, nasceram com espírito originário centrado na racionalidade científica do campo educacional, sendo resultantes da

Sucessão periódica de reformas parciais e freqüentemente arbitrárias, lançadas sem solidez econômica e sem uma visão global do problema, em todos os seus aspectos, nos deixa antes a impressão desoladora de construções isoladas, algumas já em ruína, outras abandonadas em seus alicerces, e as melhores, ainda não em termos de serem despojadas de seus andaimes [...]. Onde se tem de procurar a causa principal desse estado antes de inorganização do que de desorganização do aparelho escolar, é na falta, em quase todos os planos e iniciativas, da determinação dos fins de educação (aspecto filosófico e social) e da aplicação (aspecto técnico) dos métodos científicos aos problemas de educação. (Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932), 2006, p.188).

Como exigência prevista no artigo 214 da CF/1988, no ano de 2014, com base na decisão da Conferência Nacional de Educação (CONAE), que avaliou os resultados das conferências de educação nos âmbitos municipais e estaduais, foi aprovado o atual PNE com vigência até o ano de 2024. Essa exigência constitucional consta assim expressa:

Art. 214. A lei estabelecerá o plano nacional de educação, de duração plurianual, visando à articulação e ao desenvolvimento do ensino em seus diversos níveis e à integração das ações do poder público que conduzam à: I - erradicação do analfabetismo; II - universalização do atendimento escolar; III - melhoria da qualidade do ensino; IV - formação para o trabalho; V - promoção humanística, científica e tecnológica do País (Brasil, 1988).

O PNE 2014-2024 estruturou-se em 20 metas e 254 estratégias, com prazo determinado para o cumprimento de ações que envolvem não só o acesso, a ampliação das matrículas e questões de infraestrutura, como também, inclusão social,

e 254 (duzentos e cinquenta e quatro) estratégias, de projeção dos objetivos específicos para o êxito da educação brasileira em todos os seus níveis.

qualidade de aprendizado, garantia da permanência estudantil e do sucesso escolar, continuidade formativa no nível superior e investimento financeiro num contexto econômico com debilidades que apontam para os cortes/contingenciamentos dos recursos destinados à educação.

No entanto, assim como verificado nos planos anteriores, o PNE 2014-2024 nasce com o estigma do não cumprimento das metas estabelecidas nos planos que o antecederam, o que coloca em dúvida se, de fato, os planos de educação vêm sendo tratados como política de Estado (e para qual tipo de Estado?), pois, além de se caracterizarem como descontínuos, desconsiderando as limitações e os avanços dos planos elaborados nos governos antecedentes, têm como marca evidente, dentre as muitas limitações, a ausência de diagnóstico do cenário educacional brasileiro. A esse respeito, adverte Saviani (2014) que:

O diagnóstico enquanto caracterização da situação com seus limites e carências, fornece a base da justificativa para o enunciado das metas que compõe o plano a ser executado. Sem ele, várias das metas resultam arbitrárias, não se entendendo, por exemplo, porque se pretende elevar taxa de alfabetização da população com 15 anos ou mais para 93,5% até 2015 [...] (Saviani, 2014, p.84).

Além do caráter de descontinuidade política, da maquiagem da participação social e da falta do diagnóstico prévio, não podemos ignorar o fato de que o conteúdo final do PNE foi intencionalmente revisado e ajustado aos discursos conservadores e polarizadores, bem como, adequado aos ditames do Capital e à submissão da educação brasileira aos organismos internacionais.

No tocante à abordagem sobre as diferenças sociais, étnico-raciais, de orientação sexual e de gênero, Dourado, Saviani e Filho (2014), são unânimes ao declararem que o PNE 2014-2024 não contemplou essas temáticas em suas metas, conforme se destaca nos enxertos abaixo:

Luiz Fernandes Dourado - Um dos pontos de grande tensão foi a relação entre diversidade e educação, muito presente nos debates entre grupos diferenciados [...]. Nesta temática, o PNE teve recuo significativo, porque, ao invés de tratar a diversidade no contexto mais amplo das diferenças sociais,

étnico-raciais, de orientação sexual, de gênero, acabou numa perspectiva mais geral, uma indicação apenas da promoção do respeito aos direitos humanos, à diversidade e à sustentabilidade socioambiental. Essa diretriz pode ser entendida como espaço de luta para a abrangência das outras questões, que têm alcançado um novo patamar no Legislativo e no Judiciário, mas que, no PNE, vivenciou um recuo. São questões colocadas na agenda da política educacional e que deverão ser objeto de outras políticas, uma vez que no Plano ficou assegurada a chave mais geral - a da promoção dos direitos humanos, da diversidade e da sustentabilidade socioambiental.

Dermeval Saviani - De fato, o texto do PNE contempla explicitamente a educação das populações do campo, indígena e quilombola, mas não faz referência diretamente às diferenças de orientação sexual e de gênero.

Heleno Araújo Filho - O tratamento sobre orientação sexual e de gênero provocou muita polêmica na Comissão Especial durante a tramitação do PNE. O conservadorismo religioso pressionou os parlamentares não permitindo um avanço maior na Lei do PNE. As diferenças sociais e as questões étnico-raciais foram tratadas em várias metas, garantindo a formulação de estratégias que ataquem as gritantes diferenças sociais em nosso País e atendam demandas étnico-raciais. Sobre a orientação sexual o PNE deixa a desejar. É um tema pouco tratado e que não acompanha os avanços que já conquistamos nesta área. A questão de gênero ganhou destaque na Lei nº 13.005, 2014 e acredito que seja a primeira lei que apresenta no seu texto o tratamento do masculino e feminino, refletindo grande avanço nas lutas dos movimentos feministas, sindical e social (Scheibe, 2014, p. 234 -235).

Como resultado inevitável de uma visão econômico-racionalista e de negociatas políticas pautadas na transferência de ideologias fundamentalistas à educação, o PNE 2014-2024 constituiu-se de metas difusas, com caráter privatista e sem previsão de responsabilização do Estado caso não sejam cumpridas. Nesse sentido, não é precipitado dizer que, o processo de elaboração desse Plano resultou do uso político dos debates da CONAE, desrespeitando as deliberações dessa Conferência, bem como, negligenciou as contribuições de especialistas da educação e a efetiva participação da sociedade, visto que, verdadeiramente, a finalidade do poder público, desde o princípio, não era a do desenvolvimento de políticas públicas voltadas

para a melhoria do cenário educacional brasileiro, mas sim, a de fazer valer o conservadorismo ideológico, cegamente dogmático e o projeto privatista da educação brasileira.

Diante dessa forma de se traçar os rumos da educação no Brasil, em que ideologias têm roubado a cena na política educacional brasileira, este artigo, com caráter qualitativo (Bogdan; Biklen, 1994), constitui-se em uma contribuição teórico-reflexiva acerca dos interesses que carregam os discursos do poder executivo direcionados à supressão da disciplina Filosofia do currículo da educação básica no Brasil. A fim de não desviar o foco, assim como tem feito o governo ao gastar energia com tergiversações, o objetivo que se apresenta é o de evidenciar, nos discursos oficiais direcionados à (in)visibilidade da Filosofia, a potencialidade dessa disciplina, enquanto provocadora do exercício do pensamento e, portanto, essencial para a (re)construção de uma sociedade justa, nobre, livre e ética.

Para tanto, este artigo estrutura-se em três seções. A primeira refere-se a esta introdução. Na segunda, apresentamos o referencial teórico acerca do conceito (o que é?), do histórico (como surgiu?) e da finalidade (para que serve?) da Filosofia. Este referencial, certamente, responderá a questionamentos mais complexos, a saber: A quem serve e com que objetivo se defende a extinção da Filosofia do currículo da educação básica brasileira? Não estariam os discursos de extinção da Filosofia do currículo da educação básica brasileira tentados em retirar, justamente, a supracitada potencialidade dessa disciplina de provocar o exercício do pensamento, pelo que, a Filosofia representaria uma ameaça aos interesses outros que não fossem a (re)construção de uma sociedade pautada na justiça, na nobreza²⁸, na liberdade e na ética? O governo executivo federal, ao declarar abertamente a irrelevância da formação filosófica do estudante da educação básica, não estaria, mesmo que não intencionalmente, colocando em evidência o lugar desprestigiado que a disciplina Filosofia vem ocupando nesse nível de

²⁸ Sociedade nobre remete a uma perspectiva de sociedade que se conduz por princípios virtuosos, em que a virtude, para Aristóteles, “é de tal qualidade conforme o bem agir em relação aos prazeres e dores, e que o vício é o contrário” (EN II, 3, 1104b26-7).

ensino, até então silente em outros governos? O governo executivo federal, ao defender a extinção da Filosofia do currículo da educação básica e supervalorizar a Ciência, a Matemática e a Língua Portuguesa, não estaria dizendo que o pensamento é para poucos, que as questões fundamentais da humanidade não carecem de reflexões e que a formação não deve ser multifacetada, interdisciplinar? Os discursos oficiais de extinção da Filosofia do currículo da educação básica brasileira não seriam uma estratégia de governo para desviar o foco de temas centrais que, de fato, se apresentam como desafios recorrentes à educação no Brasil?

Com as considerações finais, concluímos a terceira e última seção, entendendo que não há desenvolvimento de qualquer sociedade sem o conhecimento, visto que, ele é o princípio da produção. No entanto, discursos ideológicos sob o lema contraditório da anti-ideologia têm nivelado por baixo pautas maiores, como a da educação, cuja estratégia que parece prevalecer é a de, por meio de tergiversações, silenciar o pensamento crítico da sociedade para as questões que, de fato, são relevantes e demandam respostas efetivas por parte do poder público. Contra essa estratégia é que erige a Filosofia e, talvez por isso, seja ela um dos alvos mais combatidos no contexto político atual, competindo-lhe o enfrentamento reflexivo a toda e qualquer forma de tentativa de silenciamento.

Por que temer a Filosofia?

A principal resposta para esse questionamento vincula-se, sem dúvida, ao papel que desempenha a educação e, por sua vez, a Filosofia, numa sociedade: o da conscientização.

Como introdutoriamente apresentado, conscientizar, para Freire (1980), significa dar visibilidade às insatisfações sociais e à opressão. Entretanto, “[...] a consciência é extremamente frágil e, em sua fragilidade, pode enganar-se muitas vezes” (Morin, 2004, p. 126). Conhecedor dessa fragilidade, o Estado, não raramente, atua escamoteando toda e qualquer forma que possibilite o despertar da consciência, uma “[...]”

qualidade humana última e, sem dúvida, a mais preciosa, pois o que é último é, ao mesmo tempo, o que há de melhor e de mais frágil (Morin, 2004, p. 126)”.

Por isso, o atual governo ao menosprezar a importância do pensamento filosófico no processo de formação escolar, na verdade, está atuando de forma a manter o processo de alienação social, visto que, enquanto permanecer o fantástico, a alienação, não há espaço, na concepção de Hegel (1970, p. 424), para o “exercício do pensar”.

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto (Hegel, 1992, p. 73).

Atacar a Filosofia, nesse sentido, explica o comportamento temeroso do governo em relação à potencialidade dessa disciplina, já que sua história se confunde com o próprio início do exercício do pensamento filosófico, o qual é atribuído aos filósofos pré-socráticos. Esses filósofos, anteriores a Sócrates, patrono da Filosofia, foram os primeiros a não mais aceitarem explicações inquestionáveis sobre as questões fundamentais da humanidade. Esse inconformismo com o estabelecido se corporificou no que Pitágoras, um dos primeiros integrantes da escola itálica, chamou, no século VI a. C., de *Philosophia*, uma nova postura humana diante da realidade posta.

Os pré-socráticos pretendiam, com essa atitude, buscar um tipo de explicação do real baseados no recurso da linguagem, um recurso racional, rompendo com a visão mítica e religiosa das coisas que existiam na natureza e que envolviam a vida. Empenhavam-se, portanto, em encontrar uma forma de pensar mais científica²⁹, porém, diferente da Ciência própria-

²⁹ Do movimento mito-razão, que poetas como Homero (autor da obra *Ilíada* e *Odisseia*) e Hesíodo, anteriores ao século VI a. C., relatavam a origem do mundo (cosmogonia) e dos deuses (teogonia) de forma mitológica, surgiu a Filosofia, cujos filósofos pré-socráticos empenhados na sistematização ra-

mente dita, o que é ratificado por Aranha (1993), segundo o qual, enquanto a Filosofia explica a realidade em sua totalidade questionando os pressupostos científicos e a si mesma, a Ciência se especializa, fragmentando o real, ou seja, a “Filosofia faz juízos de valor e a Ciência faz juízos de realidade”.

A filosofia não faz juízos de realidade, como a ciência, mas juízos de valor. O filósofo parte da experiência vivida do homem trabalhando na linha de montagem, repetindo sempre o mesmo gesto, e vai além dessa constatação. Não vê apenas como é, mas como deveria ser. Julga o valor da ação, sai em busca do significado dela (Aranha, 1993, p.87).

Para os filósofos da escola itálica, etimologicamente, *Philosophia*, palavra de origem grega, tem como significado “amor à sabedoria”, logo, uma busca afetuosa e paradoxal da verdade. Segundo esse conceito, o filósofo é “amigo da sabedoria” (Franca, 1973, p. 44) e jamais o seu dono, pois o saber não admite “tirantias, sofismas e hipocrisias” (Campanella, 1568 – 1639), ele nunca se esgota. Para tanto, de acordo com Aranha (1993), o filósofo necessita, ao mesmo tempo, da aproximação e do distanciamento daquilo que lhe causa espanto e admiração, em que, o admirar-se, para Platão, principal discípulo de Sócrates, é a primeira virtude filosófica.

Esses filósofos compreendiam a Filosofia não como uma mera negação do pensamento mítico, mas como um processo de busca da verdade vinculado a essa forma principiante de pensar, pois defendiam que a sua origem estava na racionalização da forma nebulosa de pensar a realidade que até então prevalecia, uma vez que, os pressupostos mitológicos, por se referirem à primeira leitura do mundo, eram necessários para a compreensão racional de tudo, até mesmo quando se pretendia refutá-los.

A busca pela verdade das coisas demonstrou que a mudança na forma de interpretar a realidade e questionar o mundo e a própria existência humana pelo prisma da razão resultou de um movimento processual, que tornou possível a consolidação, ao longo do tempo, da Filosofia que, conceitualmente, cional da origem do universo, na explicação do seu princípio, inseriram uma nova forma de pensar, que denominaram cosmologia, a Filosofia nascente (Chauí, 1998).

constitui-se como a busca, o entender, e o explorar dos porquês das coisas, dos fenômenos e das ações humanas.

Marcondes (2012), corroborando com o entendimento da escola itálica, considera que o pensamento racional não decorreu de uma ruptura abrupta com o mitológico, haja vista o fato de que ele permaneceu vivo na civilização grega, porém, transformou-se em tradição cultural, deixando de ser a base para a explicação da realidade. Essa transformação, diretamente relacionada com o surgimento do pensamento filosófico-científico, compreendido entre o final do século VII e final do século V a. C., foi processual e esteve associada a vários fatores, dentre os quais, destacam-se: a decadência da civilização micênico-cretense na Grécia, a mudança do regime monárquico divino para o aristocrático militar, o advento de uma economia agrícola, a invasão das tribos dóricas sobre o território grego, o surgimento das cidades-Estado (as *pólis*), as invenções da escrita e do calendário e o incentivo à participação social ativa na vida política.

Diante dos contatos culturais propiciados pelas viagens marítimas, somados à intensificação das atividades comerciais e mercantis e ao enfraquecimento da influência religiosa sobre a vida dos gregos, o pensamento mítico e religioso tornava-se, cada vez mais, insuficiente para explicar, de forma sobrenatural, a nova realidade posta. Assim, o mito deixou de ser um discurso verdadeiro proferido por uma autoridade, na qual estava a certificação de sua confiabilidade, para assumir um conceito cultural de narrativas sobre a origem das coisas, pois, diferentemente da Filosofia, o seu objetivo era tratar da vida humana na sua esfera afetivo-imaginativa.

Para Chauí (1998), o pensamento filosófico não se apoia em explicações divinas, incompreensíveis, ingênuas e pré-históricas da realidade, pelo contrário, ele ultrapassa narrativas sobrenaturais e inquestionáveis, as quais, como já foi dito, começaram a perder o seu poder explicativo da realidade das coisas, em fins do século VII e início do século VI a. C.

Nesse sentido, Chauí (1998) concebe o pensamento filosófico como totalizante, coerente, racional, universal, lógico e, principalmente, empenhado na busca da verdade através

de um constante processo do repensar-se. De forma poética, a Filosofia é, assim definida pelo filósofo renascentista italiano Tommaso Campanella:

[...] Eu nasci para derrotar os três males extremos: tiranias, sofismas, hipocrisias. Assim agora, percebo com quanta harmonia, poder, juízo e amor me instruiu Têmis. Estes princípios são certos e supremos da descoberta da Grande Filosofia, remédio contra a tríplice mentira sob a qual, chorando, oh mundo, tremes. Carestias, guerras, pestes, invejas e enganos, injustiça, luxúria, preguiça e desprezo, todos sob os quais estão três grandes males, que, no cego amor próprio, digno filho da ignorância, têm raiz e alimento. Portanto, venho a desvelar a ignorância (Campanella, 1568 – 1639).

Inevitavelmente, um dos grandes temores que, provavelmente, circunda o pensamento filosófico, resultando na perseguição dos seus sujeitos e na ameaça à Filosofia, reside no fato de ser ela, justamente, a consolidação do homem racional. Nesse sentido, a história do pensamento filosófico é a história do despertar da consciência humana, o que permite afirmar que, ser filósofo sempre foi “um ofício perigoso” (Cânfora, 2003). Para Cânfora (2003), as trajetórias de vida de filósofos como Sócrates, que foi levado à morte por “corromper” a juventude, Rousseau, que foi preso, exilado e teve a veiculação de suas obras proibida, Espinosa, que era considerado amaldiçoado, Marx, que era sinônimo de perigo e quem ousasse a ler os seus escritos tinha como castigo a privação da liberdade, dentre outras, ilustram o cerceamento da liberdade do pensamento e, ao mesmo tempo, o temor do poder da Filosofia, enquanto uma postura humana diante da vida que não se limita aos conformismos, aos silêncios do pensamento.

A reflexão sobre a Filosofia, na contemporaneidade, em que o pensamento humano se caracteriza pelo imediatismo tecnicista, deve caminhar na contramão do que Hegel (1992), numa perspectiva fenomenológica³⁰, chama de modismo filo-

³⁰ “Ciência da experiência da consciência [...] o propósito de Hegel deve ser entendido dentro da resposta original que a Fenomenologia pretende ser à grande teoria transmitida pela Crítica da Razão pura ao Idealismo alemão. [...] Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinala-

sófico, que se apresenta como a representação do pensamento. Não se conduzir por esse modismo, significa, para Hegel (1992), pensar Filosofia para além dos estabelecidos, das perspectivas ideológicas ancoradas em conceitos pré-fabricados, isolados e descontextualizados de uma totalidade. Ou seja, pensar Filosofia não se restringe à mera descrição de fatos históricos, visto que, a manifestação do pensamento filosófico se dá na e pela história.

Pensar é o ir-para-dentro-de-si do espírito e, assim, transformar em objecto o que ele é enquanto intuí; é o recolher-se em si e, deste modo, separar-se de si. (...). Eis o que constitui o trabalho infinito do espírito: retirar-se da sua existência imediata, da vida natural feliz, para a noite e a solidão da autoconsciência e, a partir da sua força e poder, reconstruir pensando a realidade efetiva e a intuição dele separadas. A partir da natureza da coisa, esclarece-se que justamente a vida natural imediata constitui o contrário do que seria a filosofia, um reino da inteligência, uma transparência da natureza para o pensamento. Semelhante discernimento não se constitui assim tão facilmente para o espírito. A filosofia não é um sonambulismo, é antes a consciência mais desperta, e o seu despertar sucessivo é justamente a elevação de si mesmo para lá dos estados da unidade imediata com a natureza – uma elevação e um trabalho que, enquanto diferença incessante de si em relação a si, para suscitar de novo a unidade mediante a actividade do pensamento, incidem no decurso de uma época e, claro está, de um longo tempo (Hegel, 1992, p.52-3).

O exercício do pensamento filosófico é, pelo exposto, um processo, denominado por Heidegger (2006), como “busca de si”, visto que, a Filosofia está para além do estabelecido. Assim, conceber Filosofia não se restringe a um procedimento meramente externo, visto que, conhecer sua história é, também, um processo interno, de auto busca, que significa dialogar com a história, inseri-la no presente e valer-se da memória, aqui concebida como “concentração do pensamento” (Heidegger, 2006), para então colocar-se num movimento capaz de encontrar-se e, ao mesmo tempo, edificar-se enquanto ser humano.

das, no plano da aparição ou do fenómeno ao qual tem acesso o olhar do Filósofo pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto” (Hegel, 1992, p. 10).

A compreensão da história do pensamento filosófico, ao considerarmos a Filosofia como questionadora da sua própria existência, abrange tanto os seus precursores, quanto o processo de laicização que se deu ao longo da sua trajetória de consolidação. Contudo, conhecer a sua história não se restringe à repetição do que filósofos já disseram, mas, centra-se no estabelecimento de diálogos propiciadores de pensar o impensado ou, melhor dizendo, pensar o já pensado de outra forma.

Nesse sentido, partilhamos do entendimento de que a atitude filosófica é enfrentar as contradições e propor condições para novos saberes, visto que,

Filosofar significa investigar: Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada? Investigar realmente essa questão significa: tentar ousadamente esgotar à força de investigações o inesgotável dessa questão, revelando aquilo que ela impõe a investigar. Onde qualquer coisa de semelhante ocorrer, há filosofia (Heidegger, 1969, p. 39).

Para Deleuze e Guattari (1992), a filosofia não é história, é “coexistência de planos”. Desse modo, a sua finalidade está em refletir, repensar e questionar o aparentemente já conhecido, na tentativa constante de buscar os fundamentos da verdade e da razão das coisas, chegando ao ponto de interrogar a si mesma. Por isso, se diz: o filosofar nunca acaba, uma vez que, toda verdade tem um princípio, o qual é sempre questionável. Nas palavras desses autores,

O tempo filosófico é assim um grandioso tempo de coexistência, que não exclui o antes e o depois, mas os superpõem numa ordem estratigráfica. É um devir infinito da filosofia, que atravessa a sua história, mas não se confunde com ela. [...] A filosofia é um devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas (Deleuze; Guattari, 1992, p. 72).

Com a consolidação do pensamento filosófico, o homem passou a não mais se contentar com explicações fantasiosas da realidade, mas a refletir de forma lógica e coerente sobre o seu próprio pensar e as verdades postas. Assim, a reflexão humana, com a Filosofia, adquiriu características de rigor metodológico, crítico, relacional, centrada no todo e em tudo, e necessária

para a fuga do pensamento estático e imediatista, sem as quais não se alcançariam os fundamentos e os princípios que orientam o próprio pensar humano.

A história da Filosofia é, portanto, marcada pelo temor à possibilidade da tomada de consciência por parte do sujeito, visto que, o estado ou condição de consciência engendra um movimento dialético no qual o saber do mundo constitui-se como a própria consciência-de-si (Hegel, 1992).

Com isso, recorrer à história do pensamento filosófico significa compreender a importância da Filosofia para a consolidação de um homem subversivo e revolucionário que, no processo interno de consciência, questiona a realidade, abala as estruturas estabelecidas, ameaça as tiranias do poder, nega e refuta ideologias, deixa de ter certezas que se esvaem quando confrontadas e se coloca num movimento de busca pela verdade que não tem fim, uma vez que, filosoficamente, todo conhecimento humano é incompleto e, na aceitação dessa incompletude, é que o homem se constitui como um “douto ignorante” (Cusa, 2003) e, por isso, um eterno buscador.

Considerações finais

Em contraposição aos discursos do governo atual de que as humanidades não têm utilidade alguma no processo de formação escolar do sujeito, argumentamos que não podemos perder de vista que, não por acaso, todos os governos vivenciados na história da humanidade e, especialmente os governos brasileiros, direcionam demasiada atenção, em seus planos de governo, à área de humanas, o que nos leva a dois questionamentos principais: Por que a área de humanas e, em especial a Filosofia, incomoda tanto os governantes, visto que é uma pauta recorrente nos seus planos de governo? Por que tamanho esforço, por parte do poder público atual, em implementar uma reforma do ensino a partir da exclusão curricular de disciplinas que integram uma área considerada, por esse mesmo poder público, como inútil ao desenvolvimento do país?

Provavelmente, uma das respostas aos supracitados questionamentos vincula-se ao desafio explícito nas Diretrizes Curriculares para os Cursos de Graduação em Filosofia (DCN³¹) em relação ao ensino da disciplina de Filosofia. Segundo as referidas DCN, compete ao professor de Filosofia:

[...] enfrentar com sucesso os desafios e as dificuldades inerentes à tarefa de despertar os jovens para a reflexão filosófica, bem como transmitir aos alunos do Ensino Médio o legado da tradição e o gosto pelo pensamento inovador, crítico e independente (Brasil, 2001).

A história da consolidação do pensamento filosófico, por sua vez, é marcada pela perseguição de todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para o despertar da consciência humana, tendo como exemplo clássico a figura de Sócrates, patrono da Filosofia, que foi levado à morte por envenenamento acusado de “corromper” os jovens atenienses com a propagação de ideias proibidas segundo a lei de Atenas, cidade onde vivia.

E, o contexto atual vivenciado pelas humanidades e, sobretudo, pela Filosofia, tem sido marcado por declarações do chefe do poder executivo federal direcionadas à supressão da disciplina Filosofia do currículo da Educação Básica, as quais estão sendo energeticamente combatidas por acadêmicos. Para tanto, destaca-se uma das declarações do presidente da república postada na sua rede social, o *facebook*:

A função do governo é respeitar o dinheiro do contribuinte, ensinando para os jovens a leitura, escrita e a fazer conta e depois um ofício que gere renda para a pessoa e bem-estar para a família, que melhore a sociedade em sua volta [...]. O Ministro da Educação @abrahamWeinT estuda descentralizar investimento em faculdades de filosofia e sociologia (humanas). Alunos já matriculados não serão afetados. O objetivo é focar em áreas que gerem retorno imediato ao contribuinte, como: veterinária, engenharia e medicina (G1, 26/04/2019).

³¹ Parecer CNE/CES nº 492/2001 – homologado. Despacho do Ministro em 4/7/2001, publicado no Diário Oficial da União de 9/7/2001, Seção 1e, p. 50. Resolução CNE/CES nº 12 de 13/03/2002, que estabelece as Diretrizes Curriculares para os cursos de Filosofia.

O governo justifica esses posicionamentos discursivos a partir da situação econômica do país, bem como, baseado em dados do PISA, um instrumento internacional que avalia o desempenho dos estudantes nas áreas de Ciências, Matemática e Leitura, cujos indicadores revelam uma posição desfavorável ocupada pelo Brasil. Sustentado nesses discursos, o governo federal vem sendo taxativo na defesa de reformas no currículo da educação básica de forma a valorizar áreas que possibilitam um retorno financeiro mais imediato para o país.

Diante dessas declarações, a Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (Anpof), representando outras 27 (vinte e sete) associações de pesquisadores de diversas áreas das humanidades, se pronunciou, por meio de nota pública, sintetizada nos seguintes termos:

As declarações do ministro e do presidente revelam ignorância sobre os estudos na área, sobre sua relevância, seus custos, seu público e ainda sobre a natureza da universidade. Esta ignorância, relevável no público em geral, é inadmissível em pessoas que ocupam por um tempo determinado funções públicas tão importantes para a formação escolar e universitária, para a pesquisa acadêmica em geral e para o futuro de nosso país (G1, 26/04/2019).

Também por meio de nota pública, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), a Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP) e a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), declararam:

[...] é tão equivocado e enganoso avaliar as diferentes disciplinas e a reflexão filosófica pela sua aplicabilidade imediata quanto desconhecer a importância histórica das ciências sociais e das ciências sociais aplicadas no desenvolvimento de diferentes tecnologias voltadas à resolução de graves problemas da sociedade [...]. A reflexão das ciências humanas e sociais, incluída a filosofia, tem sido tão crucial para a formulação e avaliação de políticas públicas como para o desenvolvimento crítico das demais ciências [...]. É inaceitável, portanto, que essas disciplinas sejam consideradas um 'luxo', passível de corte em tempos de crise econômica como a que vivemos atualmente no país ou de 'rebaixamento' por motivação político-ideológica", afirma o comunicado [...] (G1, 26/04/2019).

A análise desses discursos traz à tona o histórico conflito que acompanha a consolidação do pensamento filosófico, ou seja, ao mesmo tempo em que a Filosofia surge como um instrumento imprescindível para o despertar do sujeito para as questões fundamentais da humanidade, revela-se como um perigo para a manutenção do *status quo* de um dado cenário, necessitando, por isso, de estratégias que a silenciem, as quais se repetem ciclicamente, apenas com novas vestimentas, ora mais explícitas, ora menos evidentes, contudo, estrategicamente orquestradas de forma que o *modus operandi* siga o seu curso.

No Brasil de hoje, o que se percebe é a predominância de uma visão tecnicista e reducionista da educação a uma *alfabetização* no sentido restrito do domínio do sistema “alfabético-ortográfico” e da mecânica “aprendizagem do ler e do escrever” (Soares *et. al.*, 2014), retomando um contexto político educacional já vivido no regime militar, o qual, é assim descrito por Saviani (2010):

A partir de 1964, o protagonismo no planejamento educacional se transferiu dos educadores para os tecnocratas, o que se expressou na subordinação do Ministério da Educação (MEC) ao Ministério do Planejamento, cujos corpos dirigente e técnico eram, via de regra, oriundos da área de formação das ciências econômicas. Nesse contexto, os planos para a área de educação decorriam diretamente dos Planos Nacionais de Desenvolvimento (PND), recebendo, por isso mesmo, a denominação de “Planos Setoriais de Educação e Cultura” (PSEC). Quanto ao PNE atualmente em vigor, ele resultou de duas propostas: uma elaborada pelo MEC, na gestão Paulo Renato do governo FHC, e outra gestada no II Congresso Nacional de Educação. Em suma, na década de 1930, o conceito de plano assumiu o sentido de introdução da racionalidade científica na educação; no Estado Novo, metamorfoseou-se em instrumento destinado a revestir de racionalidade o controle político-ideológico exercido pela política educacional; com a LDB de 1961 se converteu em instrumento de viabilização da racionalidade distributiva dos recursos educacionais; no regime militar, caracterizou-se como instrumento de introdução da racionalidade tecnocrática na educação; na Nova República, sua marca foi o democratismo com o que a ideia de introduzir, pelo plano, uma espécie de racionalidade democrática se revestiu de ambiguidade; finalmente, na era FHC, o plano se transmutou em instrumento de introdução da racionalidade financeira na educação (Saviani, 2010, p. 784).

Além dessa histórica perspectiva econômico-rationista de se pensar os rumos para a educação brasileira, o que vem resultando em leis com caráter ideológico-fundamentalista, que são elaboradas excluindo a participação da sociedade civil e tratadas como políticas de governo, o atual cenário da educação no Brasil depara-se com discursos que, ao atacarem deliberadamente o papel que desempenha a área de humanas e, especialmente a Filosofia, no processo de ensino-aprendizagem, tentam camuflar a real intenção do governo pela implementação de um tipo de educação que [...] implica numa espécie de anestesia, inibindo o poder criador dos educandos, a educação problematizadora, de caráter autenticamente reflexivo, que implica num constante desvelamento da realidade” (Freire, 1983, p. 80).

Contra essa lógica discursiva, argumenta Freire (2000) que a educação e seus sujeitos não podem abster-se do debate, que não é neutro. Nas palavras do autor: “[...] não pode existir uma prática educativa neutra, descomprometida, apolítica [...]” (Freire, 2000, p. 37). Ou seja,

Não há nem jamais houve prática educativa em espaço-tempo nenhum de tal maneira neutra, comprometida apenas com ideias preponderantemente abstratas e intocáveis. Insistir nisso e convencer ou tentar convencer os incautos que essa é a verdade é uma prática política indiscutível com que se pretende amaciar a possível rebeldia dos injustiçados. Tão política quanto a outra, a que não se esconde, pelo contrário, proclama, sua politicidade (Freire, 1992, p. 78).

Assim, este artigo, ao dar visibilidade às potencialidades crítico-educativas da Filosofia enquanto disciplina provocadora do exercício do pensamento, desvela as intencionalidades camufladas nos recentes e superficiais discursos de ataque a disciplinas da área de humanas por parte do atual governo brasileiro.

A superficialidade desses discursos políticos de ataque à Filosofia explica-se, em certa medida, pelo frágil argumento do governo, que os sustenta a partir de uma visão econômico-rationista, tecnicista, cartesiana, adestradora e alienante de se pensar a formação escolar no Brasil. Segundo o atual governo, investir na área de humanas é um desperdício de verbas públi-

cas num momento em que se precisa de retornos financeiros imediatos, os quais são angariados mais rapidamente a partir do incentivo a outras áreas do conhecimento. Diante disso, questionamos: Ao matemático, ao físico, ao biólogo, dentre tantos outros profissionais das diversas áreas, não se faz necessário o exercício do pensamento? É possível formar um profissional desconsiderando as múltiplas áreas de conhecimento necessárias a uma formação sólida e de qualidade?

Esses discursos representam, ainda, um ataque aos próprios princípios normativos que regem o ensino brasileiro, bem como, aos direitos fundamentais arduamente conquistados pela população brasileira. Outrossim, sabemos que o sistema legislativo brasileiro opera formulando e aprovando leis como se fosse um processo de moeda de troca por interesses escusos, reduzindo-as a políticas de governo.

Além disso, o processo de formulação dessas leis é excluído e restrito aos gabinetes do poder, ignorando a efetiva participação social. Sobre essa cerceada participação, Dourado (2014) entende que leis, como a que regulamentou o PNE 2014-2024, ainda pecam por excluírem a participação da sociedade civil e/ou limitarem-na a etapas menos importantes do processo. Em entrevista à Revista Retratos da Escola esse autor declarou que:

Luiz Fernandes Dourado – [...] é preciso a participação da sociedade civil e da sociedade política para fazer valer as metas e diretrizes. Para que não se torne letra morta, é imprescindível que ganhe materialidade e seja plenamente executado (Scheibe, 2014, p. 234 -235).

Por todo o exposto, desvendamos que, não por acaso, as DCN para os cursos de graduação em Filosofia caracterizam, de forma explícita, a tarefa do professor em despertar os jovens para a reflexão filosófica como um enfrentamento aos obstáculos que são impostos ao pensamento inovador, crítico e independente.

Referências:

ARANHA, Maria Lucia de Arruda. *Filosofando: introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

AZEVEDO, Fernando. et al. *O Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932)*. Revista HISTEDR OnLine, São Paulo, n.esp., p.188-204, ago.2006.

BOGDAN, Robert Staszewski; BIKLEN, Sari Knoop. *Investigação Qualitativa em Educação – uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Porto Editora, 1994.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988*. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao.htm>. Acesso em: 15 mai. 2019.

BRASIL. Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014. Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 16 jun. 2014. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato20112014/2014/Lei/L13005.htm>. Acesso em 18 02 jun. 2019.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 23 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>. Acesso em 04 jun. 2019.

BRASIL. Ministério da Educação, Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CES nº 492/2001, de 04 de julho de 2001. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 09 de julho de 2001. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CES0492.pdf>>. Acesso em 03 jun. 2019.

BRASIL. Ministério da Educação, Conselho Nacional de Educação. Resolução CNE/CES nº 12, de 13 de março de 2002. Estabelece as Diretrizes Curriculares para os cursos de Filosofia. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 09 de abril de 2002. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CES122002.pdf>>. Acesso em 03 jun. 2019.

BRASIL. *Resultados: Brasil no PISA 2015 – Nacional*. Disponível em: <<http://portal.inep.gov.br/web/guest/acoesinternacionais/pisa/resultados>>. Acesso em 02 jun. 2019.

CAMPANELLA, Tommaso. *Poética*. In: Tutte le opere, I vol. A cura di Luigi Firpo. Milano: Mondadori, 1954.

CÂNFORA, Luciano. *Filosofia: um ofício perigoso*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1998.

CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (trad. João Maria André), 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DOURADO, Luís Fernando et al. *Entrevista PNE 2014-2024: novos desafios para a educação brasileira*. Revista Retratos da Escola, Brasília, v.8, n.15, p.231-248, jul./dez. 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/DELL/Downloads/439-1642-1-PB.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2019.

FILHO, Heleno Araújo et. al. *Entrevista PNE 2014-2024: novos desafios para a educação brasileira*. Revista Retratos da Escola, Brasília, v.8, n.15, p.231-248, jul./dez. 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/DELL/Downloads/439-1642-1-PB.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2019.

FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*. 21. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. *Política e educação: ensaios*. 4. ed. São Paulo, Cortez, 2000.

G1. *Educação: Bolsonaro diz que MEC estuda 'descentralizar' investimento em cursos de filosofia e sociologia*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/04/26/bolsonaro-diz-que-mec-estuda-descentralizar-investimento-em-cursos-de-filosofia-e-sociologia.ghtml>>. Acesso em 04 jun. 2019.

GADOTTI, Moacir. *Gestão democrática com participação popular no planejamento e na organização da educação nacional*. Brasília: Ministério da Educação, 2014. Disponível em: <http://conae2014.mec.gov.br/images/pdf/artigo_moacir_gadotti.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses, 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1992, 2 vols.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Introdução à história da filosofia*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Ed. Tempo brasileiro, Rio de Janeiro, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: EDUSF; Petrópolis: Vozes, 2006.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. – 7.ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MORIN, Edgard. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

OLIVERIA, Dalilla Andrade. *Das políticas de governo à política de estados: reflexões sobre a atual agenda educacional brasileira*. Educ. Soc., Campinas, v. 32, n. 115, p. 323-337, abr.-jun. 2011. Disponível:

<<http://www.scielo.br/pdf/es/v32n115/v32n115a05.pdf>>. Acesso em 03 jun. 2019.

RAMOS, Maria Helena Rauta; BARBOSA, M. J. S. *Metamorfozes sociais e políticas urbanas*. Rio de Janeiro: DPEA, 2003,

SAVIANI, Dermeval. *Organização da Educação Nacional: Sistema e Conselho Nacional de Educação, Plano e Fórum Nacional de Educação*. Educ. Soc., Campinas, v. 31, n. 112, p. 769-787, jul.-set. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v31n112/07.pdf>>. Acesso em 02 jun. 2019.

SAVIANI, Dermeval. *Sistema Nacional de Educação e Plano Nacional de Educação: significado, controvérsias e perspectivas*. Campinas: Autores Associados, 2014.

SAVIANI, Dermeval et al. *Entrevista PNE 2014-2024: novos desafios para a educação brasileira*. Revista Retratos da Escola, Brasília, v.8, n.15, p.231- 248, jul./dez. 2014. Disponível em: <<file:///C:/Users/DELL/Downloads/439-1642-1-PB.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2019.

SCHEIBE, Leda et al. *Entrevista*. Revista Retratos da Escola, Brasília, v. 8, n. 15, p. 227-229, jul./dez. 2014. Disponível em: <<file:///C:/Users/DELL/Downloads/439-1642-1-PB.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2019.

SOARES, Magda. Alfabetização. In: FRADE, I. C. A. S; VAL, M. da G. C. G; BREGUNCI, M. das G. C. *Glossário Ceale de termos de Alfabetização, leitura e escrita par educadores*. Belo Horizonte, CEALE/Faculdade de Educação da UFMG. 2014. Disponível em: <<http://www.ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/alfabetizacao>>. Acesso em: 03 jun. 2019.

Camões no anti-humanismo

Camoens in the anti-humanism

Rafael Santana Gomes

Professor Adjunto de Literatura Portuguesa na UFRJ

Resumo: Este artigo propõe uma leitura da poesia camoniana a partir da perspectiva do Humanismo e da defesa dos direitos humanos. De inegável dicção filosófica, o discurso épico de Camões apresenta-se como um gesto de resistência contra a reificação dos valores humanitários propalados no seu tempo.

Palavras-chave: Camões; Humanismo; Resistência.

Abstract: This paper aims to read Camoens' poetry from the perspective of humanism and that of the human rights defense. With undeniable philosophical diction, Camoens' epic discourse presents itself as a gesture of resistance against the reification of the humanitarian values spread in his time.

Keywords: Camoens; Humanism; Resistance.

Em memória do professor José
Carlos Barcellos, o maior humanista
que já conheci!

Sou um ser humano, nada do
humano considero alheio a mim
(Terêncio).

Há não mais que dois anos, li pela primeira vez um artigo de Achille Mbembe cujo título me deixou verdadeiramente intrigado: “The age of humanism is ending” (A era do humanismo está terminando). Curioso frente a esta assertiva tão apocalipticamente anunciada, mergulhei no texto do filósofo camaronês com imenso espanto, constatando aí uma série de temas já por mim algumas vezes intuídos mas nunca satisfatoriamente articulados num pensamento tão bem costurado. Composto pelo sufixo grego *ismo* (doutrina, crença, postura) e pelo adjetivo latino *humanus* (humano), o humanismo é etimologicamente a doutrina do humano na sua relação com o *humus*, com a terra. Daí que, embora historicamente atrelado aos séculos XIV, XV e XVI europeus, ainda possamos falar, sem risco de equívoco, no desenvolvimento de uma cultura humanista desde a Antiguidade Clássica, que fizera do homem o cânone mesmo da ciência, da ética, da política, da arte.

No seu monumental *Dicionário de filosofia* Nicola Abbagnano atenta em pelo menos quatro desdobramentos possíveis para termo *humanista*, que ganharia em ser lido a partir do 1) reconhecimento da *totalidade* do homem; 2) reconhecimento da *historicidade* do homem; 3) reconhecimento do valor *humano* das letras clássicas; 4) reconhecimento da *naturalidade* do homem. Ora, diante do exposto, não será difícil inferir que estamos a viver atualmente numa era a que poderíamos chamar anti-humanista, tempo no qual, diz Achille Mbembe, a “noção humanística e iluminista do sujeito racional capaz de deliberação e escolha [é] substituída pela do consumidor conscientemente deliberante e eleitor” (2017, p.2). Diluída pois a noção do sujeito racional, uma atmosfera nebulosa, violenta e fundamentalista se nos apresenta sob a bandeira cruel de um discurso perigosamente fascista e, não poucas vezes, teocrático, cioso de extirpar toda e qualquer rubrica da diferença. A revivificação contemporânea de políticas ultraconservadoras ao redor do mundo, bem como a onda crescente e avassaladora dos regimes de ultradireita, seria um sintoma claríssimo do desprezo pela cultura e pelos ideais humanísticos, que apostam seja no diálogo, seja no conhecimento científico-filosófico (de si, do outro e do mundo) como possíveis vias de crescimento.

Não bastasse este cenário mundial nada amigável, o Brasil do presente vive quicá um dos períodos mais negros da sua História, em que um fundamentalismo neopentecostal de ordem midiática adentra a esfera da política a todo vapor, levando-nos a vivenciar uma espécie de simbólica “Idade das Trevas”, assentada num conceito unívoco de sagrado, de hierarquia, de religião, de tradição e de família. Nova “Idade das Trevas” que contudo não abdica dos valores mercantilistas; ao contrário, os ratifica em tudo aquilo que o capitalismo tem mais perverso! Na afã da defesa unilateral dos seus princípios conservadores, a extrema-direita põe sob ataque frontal os direitos humanos e uma nova eugenia – não mais a da raça pura mas a dos *humanos direitos* – é acintosamente proposta. Perseguem-se os direitos humanos e, por conseguinte, as ciências humanas. Destarte não é de surpreender o anúncio do governo, no dia 26 de abril de 2019, a decretar o fim das faculdades de Filosofia e Sociologia, com o objetivo de “focar em áreas que gerem retorno imediato”.

Confesso que sempre me questioneei a respeito da necessidade do retorno econômico imediato em se tratando da função da universidade. E foi imensamente comovido que li o artigo intitulado “Qual o limite?”, da autoria de Jane Tutikian, vice-reitora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, publicado a 30 de abril de 2019 no jornal *Hora do Povo*. Em meio às reflexões ali estabelecidas, pergunta-se a escritora: “Desde quando o papel da universidade é gerar retorno imediato?”. E prossegue: “Universidade é mais, muito mais do que isso: é patrimônio da sociedade, é onde se produz conhecimento, e as Humanidades têm um papel fundamental nesse contexto”. Ao que conclui em tom de questionamento: Pode-se imaginar uma vida sem literatura, sem artes, sem história, sem pensamento? Uma vida sem cultura!” (2019. p.20). Também não consigo imaginar uma vida sem cultura nem deixar de contemplar a universidade como um espaço de formação cultural. E é aí que diviso um paradoxo que, há pouco mais de duas décadas, todos nós, acadêmicos, jovens ou não, vimos enfrentando: o tempo da cultura *versus* o tempo da produção. Ora, sabemos que o tempo da cultura não é de nenhum modo equivalente ao tempo da produção e que por isso

mesmo as exigências que atualmente se imputam à academia quer no âmbito docente, quer no discente não correspondem a outro fenômeno senão ao da adequação mercadológica ao modelo neoliberal, fascinado que é pelas estatísticas, pelos *rankings*, pelas tabelas classificatórias³². Daí que sejamos avaliados, tanto professores quanto alunos, pela quantidade de *produtos* que disponibilizamos para a sociedade, como se o conhecimento que formulamos correspondesse exatamente a uma mercadoria a ser consumida e sujeitada às leis da oferta e da procura. Quando a universidade, cujo grande modelo foi idealizado precisamente no tempo do Humanismo, passa a pensar-se menos em termos qualitativos e mais em quantitativos, menos em quesitos de formação cultural e mais em formação de produtos, ela está justamente a trair a herança legada pelos filósofos humanistas. Noutras palavras, quando a academia se curva à lógica tecnocrática da produção acelerada, é chegada a hora de reconfigurá-la para que não venha a cair também ela na era do anti-humanismo! Não estamos longe, uma vez mais, das reflexões de Achille Mbembe, para quem:

Nesta nova paisagem, o conhecimento será definido como conhecimento para o mercado. O próprio mercado será re-imaginado como o mecanismo principal para a validação da verdade. Como os mercados estão se transformando cada vez mais em estruturas e tecnologias algorítmicas, o único conhecimento útil será algorítmico. Em vez de pessoas com corpo, história e carne, inferências estatísticas serão tudo o que conta. As estatísticas e outros dados importantes serão derivados principalmente da computação. Como resultado da confusão de conhecimento, tecnologia e mercados, o desprezo se estenderá a qualquer pessoa que não tiver nada para vender. (2017, p.3)

Histórias de pessoas com corpo e carne importam e é preciso salientar que o nosso tempo não é – nem foi – o único

³² A este fenômeno chama Marilena Chauí *universidade operacional*: “Definida e estruturada por normas e padrões inteiramente alheios ao conhecimento e à formação intelectual, está pulverizada em microorganizações que ocupam seus docentes e curvam seus estudantes a exigências exteriores ao trabalho intelectual. A heteronomia da universidade autônoma é visível a olho nu: o aumento insano de horas/aula, a diminuição do tempo para mestradados e doutorados, a avaliação pela quantidade de publicações, colóquios e congressos, a multiplicação de comissões e relatórios etc.” (Chauí, 2003, p.7)

a experimentar a ameaça da perda dos valores humanitários e, em sentido mais específico, da cultura humanista. Aliás, o próprio Humanismo enquanto tal teve de enfrentar este problema seríssimo! Basta lembrar que o antropocentrismo, que legitimara todo o movimento, nascera precisamente da crise do sistema medieval e da contestação do seu pensamento teocêntrico. Recuperando o argumento filosófico de Protágoras, o homem do Humanismo passava a ser a medida de todas as coisas, o que não significava – em linguagem nietzschiana – a morte de Deus mas um profundo abalar de uma estrutura absolutamente hermética, fechada em si mesma, para a qual o mundo não seria senão o reflexo do querer divino, e não é por acaso que, no entendimento do homem medieval, a História, as artes plásticas, a literatura, enfim, os âmbitos da ação humana em geral eram todos eles metafisicamente mediados. Na cultura humanista, muito pelo contrário, o homem, observando a lição dos clássicos mas sempre atento ao seu presente material e histórico, faz do seu corpo e da sua mente o reduto mesmo da sabedoria. Verdadeiro filósofo da condição humana, o artista humanista, que recuperava da Antiguidade Clássica os mais altos ideais da cultura e da civilização com vista ao alcance desta mesma grandeza no seu tempo, assistira ele próprio à reificação dos conceitos que propagava, uma vez que o mercantilismo, que possibilitara a passagem do mundo medieval ao moderno, trazia como saldo negativo a substituição do lugar especialíssimo que se queria conferir à arte e ao pensamento pelo culto infame e desmedido ao dinheiro.

É como forma de resistência, ou melhor, é para resistir aos desvios ideológicos da Itália de então e sobretudo à perda da sua própria condição humana que Dante, no crepúsculo da Idade Média, perdido numa alegórica “Selva Escura”, decide iniciar a sua larga jornada épica; é refletindo e escrevendo sobre a sua condição existencial no enfrentamento com o mundo que Petrarca se torna um dos primeiros pensadores modernos do Ocidente; e é como reação a um mundo desconcertado que Camões estabelece uma série de especulações poético-filosóficas sobre um tempo e um espaço ensurdecidos à poesia, entregues que estavam ao “gosto da cobiça” (X, 145). É especifica-

mente sobre estas especulações filosóficas da poesia camoniana que quero pensar!

Em *O Tejo é um rio controverso*, Jorge Fernandes da Silveira insiste por mais de uma vez na ideia de que “a recepção é o problema central d’*Os Lusíadas* no seu tempo e através dos tempos” (2008, p.56). Concordo com o professor e, recebendo o poema a partir de toda uma problemática do meu tempo, ou ainda, lendo Camões como um poeta contemporâneo que quando fala *do* e *para* o seu tempo não deixa de falar também *do* e *para* o meu/nosso tempo, como tão bem sinalizou Helder Macedo (2013), evoco novamente as palavras do ilustre crítico brasileiro nos seus brilhantes argumentos contra as interpretações um tanto engessadas de António José Saraiva:

[...] ao invés de se afastar, Camões aproxima-se do pensamento dos humanistas, que criticavam a redução da história a feitos de armas. ‘Por este lado vazio’, espécie de labirinto, se bem o entendo, que leva o poeta, no último Canto, a invocar o silêncio, consciente de que é a própria morte que sentencia, vitimado pela ‘contradição central do poema’, aqui entendida, porém, não como morte por causa natural em decorrência duma ‘ideologia oca’, mas sim como a consciência dilacerada de quem não foi capaz de criar o leitor hábil, inteligente, discreto e curioso, o leitor novo; novo entre o valor medieval, reservado e religioso, de amor à leitura, e o livro visto como objeto mundano de experiência na modernidade. Tempo de experiências extraordinárias. Tantas e tamanhas que ‘o peito ilustre lusitano’ seria visto de fato como resultado de uma abstração de e na linguagem, isto é, um objeto real novo para o conhecimento, que o transforma em nova imagem no e pelo canto, ou seja, em cada gesto de escrita e de leitura. O Portugal de Camões, porém, entre a Idade Média e o Renascimento, não deixa de ser o camponês velho nem chega a ser o novo marinheiro. Noutras palavras: não alcança a idade da razão por meio do amor ao Livro. (2008, pp.25-26)

Eduardo Lourenço sinaliza, de longa data, que em se tratando da literatura e da cultura portuguesas escapar a Camões será sempre uma impossibilidade. Fala-se muitas vezes *com* Camões, certas vezes *contra* Camões, mas *nunca sem* Camões. “É impossível comemorar *Os Lusíadas* inocentemente” (2010, p.155), diz o renomado ensaísta em sintagma já largamente repetido e, no entanto, a tautologia aqui também se

faz necessária. Porque, se no seu tempo e através dos tempos o poema camoniano foi recebido e lido tão diversamente a ponto de justificar, no uso político que dele foi feito, desde a ascensão de um projeto liberal até ao estabelecimento de um regime ditatorial, é porque a sua linguagem foi capaz de trapacear não apenas *com* a língua mas também *com* os seus leitores. Camões é o *poeta vivo que me interessa mais*³³ e leio no seu *Os Lusíadas* um texto subversivo, só aparentemente obediente ao sistema. Como sabemos, destinado num primeiro momento a cantar as glórias do império, o poema camoniano depara-se contudo com um cenário pouquíssimo favorável à exaltação épica e, por meio dos meandros da linguagem, acaba muito barthesianamente por trapacear *a língua*, pelo que o poema adquire por diversas vezes uma tonalidade altamente elegíaca, num misto de críticas, queixas, exortações e lamentos. Como pondera Jorge Fernandes da Silveira: “[...] o investimento nos bens de cultura era já tão pouco, quase nenhum, que Camões morreu certo de que o ouro, como metáfora numa poesia de novo engenho e arte, como a sua, estava fadado à miséria” (2008, p.26).

Se a cultura humanista põe em evidencia o valor das letras clássicas e, mais do que isso, se ela, na contramão da Idade Média, evidencia o conceito de autoria como uma questão de suma importância, de modo que, epicamente falando, a imortalização do herói deverá coincidir também ela com a imortalização do artista que se propõe ao canto da sua árdua empresa, Camões, muito pelo contrário, se vê imerso num contexto inóspito à poesia e às artes, por outras palavras, insensível aos valores propalados pelo próprio Humanismo, enfrentando dolorosamente o vazio da interlocução. Neste sentido, não são gratuitas as inúmeras aparições algo narcísicas do poeta ao longo da sua epopeia, a lembrar ao *país que o mata lentamente*³⁴ o seu imenso valor humano, expresso num “honesto estudo”, numa “longa experiência” e num grande engenho artístico, coisas raríssimas no seu tempo! Com efeito, é demasiado sintomático, nesta mesma perspectiva de leitura, que Camões tenha entregado por três cantos inteiros a palavra narrativa a Vasco

³³ Frase de Ruy Belo acerca da obra de Fernando Pessoa.

³⁴ Verso de Sophia de Mello Breyner Andresen.

da Gama, o suposto herói coletivo do seu poema, para, ao final do Canto V, frisar “Que ele [Vasco da Gama], nem quem, na estirpe, seu se chama, / Calíope não tem por tão amiga” (V, 99). Criticando a própria coletividade dos heróis que canta, Camões coloca-se de fato como o único herói possível do seu poema. Segundo Helder Macedo, “é o próprio Camões, e não Vasco da Gama, quem encarna a figura do herói da viagem iniciática registrada n’*Os Lusíadas*” (2013, p.49). Afinal, não nos esqueçamos de que é ele quem tem o estudo, a experiência e o talento artístico; assim, no que tange ao contexto da sua epopeia, só ele poderá reintegrar um novo conhecimento à comunidade aí representada porque só ele é um autêntico humanista capaz de manifestar amor aos livros.

Enfim, não houve forte Capitão
 Que não fosse também douto e ciente,
 Da Lácia, Grega ou Bárbara nação,
 Senão da Portuguesa tão-somente.
 Sem vergonha o não digo, que a *rezão*
 De algum não ser por versos excelente
 É não se ver prezado o verso e rima,
 Porque quem não sabe arte, não na estima.

Por isso, e não por falta de natura,
 Não há também Virgílios nem Homeros;
 Nem haverá, se este costume dura,
 Pios Eneias nem Aquiles ferros.
 Mas o pior de tudo é que a ventura
 Tao ásperos os fez e tão austeros,
 Tao *rudos* e de *ingenho* tão remisso,
 Que a muitos *lhe* dá pouco ou nada disso. (V, 95-98)

Subordinando o valor das armas ao valor das letras, Camões reafirma o seu compromisso com o legado ético e estético do Humanismo, assentado, claro está, na recuperação dos grandes modelos clássicos da Antiguidade – e por isso mesmo por ele mais do que justamente citados – mas assentado também, repito, na corrente petrarquista. Com esta afirmação, quero referir-me não exatamente ao tema do erotismo, aspecto em que, como sabemos, Camões se mostra muito mais moderno do que Petrarca, mas sim a um certo exercício filosófico acerca da condição humana delineado no seio da própria poesia, traço comum a ambos os poetas.

Petrarca foi um grande leitor da produção medieval e mostrou-se sensível o bastante para compreender que no chamado código de amor cortês o objeto feminino nada mais é do que um pretexto para que o amante – entendido etimologicamente como aquele que ama – empreenda um mergulho para dentro de si próprio. Via de introspecção, o amor cortês configura-se como um longo caminho de expiação que vai da visão da Beleza à morte; é, noutros termos, um *processo de sondagem da subjetividade masculina*. Perscrutando narcisicamente os seus labirintos interiores, o amante cortês questiona-se qual seria a recompensa de louvar, sempre sob o signo de uma coita enlouquecedora, uma dama tão bela e tão virtuosa, dotada de beleza física e de beleza moral. A pergunta que se estabelece é no entanto retórica e a resposta que ele mesmo se dá é a de que ganha o seu crescimento espiritual. Ora, é significativo que, num período assinalado pela consciência teocêntrica, o logro das dores de amor corresponda precisamente à ascese da alma. E porque leitor atento da Idade Média, dizia eu, Petrarca, unanimemente considerado o primeiro dos humanistas, acrescentou ao referido processo de sondagem da subjetividade masculina um valor marcadamente humano. Ao louvar Laura, a juvenzinha loura e angelical a quem teria avistado pela primeira vez numa sexta-feira santa, no convento de Santa Clara, em Avignon, Petrarca reafirma, sim, o princípio cortês da escala espiritualizante do amor postulando contudo uma questão jamais imaginável ao homem medieval, que é a da imortalização do artista perante o grande feito da sua obra. Nas palavras de Armindo Trevisan: “Ao contrário de Dante, que ergueu Beatriz à altura do Universo, Petrarca trouxe Laura às dimensões de seu próprio universo. Fez de Laura seu entorno psíquico”. E acrescenta: “Crescido no meio das tradições provençais, ao pé do amor cortês, o poeta faz questão de que todos saibam que o seu amor não é vulgar, nem sensual, mas fruto de uma amizade de natureza espiritual” (2014, p.18) Magnífica forma de espiritualidade, tão humanamente capaz de propiciar a ascensão do artista! Desta forma, não é aleatório que o poeta toscano tenha elegido o mito de Apolo e Dafne como arquétipo de um amor que se, por um lado, fisicamente lhe escapa, por outro, espiritualmente o eleva, contemplando-o com a coroa de

louros, símbolo da imortalidade. Significativamente, não nos olvidemos de que Petrarca gozou do reconhecimento ainda em vida e escolheu para a sua coroação em praça pública as antigas ruínas de Roma, vinculando-se assim à galeria daqueles que se libertaram da lei da morte.

Camões, muito menos ditoso do que Petrarca neste sentido, sofreu a dor de um terrível vazio interlocutório e de um humilhante irreconhecimento que o levou a vir sentenciando a sua própria morte ao longo da sua epopeia:

E ainda, Ninfas minhas, não bastava
 Que tamanhas misérias me cercassem,
 Senão que aqueles que eu cantando andava
 Tal prémio de meus versos me tornassem:
 A troco dos descansos que esperava,
 Das capelas de louro que me honrassem,
 Trabalhos nunca usados me inventaram,
 Com que em tão duro estado me deitaram!

Vede, Ninfas, que engenhos de senhores
 O vosso Tejo cria *valerosos*,
 Que *assí* sabem prezar, com tais favores,
 A quem os faz, cantando, gloriosos!
 Que exemplos a futuros escritores,
Pera espertar engenhos curiosos,
Pera pôrem as cousas em memória,
 Que merecem ter eterna glória! (VII, 81-82)

Se o tempo humanista português assistiu ao abalo das velhas estruturas medievais mas não chegou a alcançar a idade da razão por meio do amor ao Livro, como quer Jorge Fernandes da Silveira, Camões nunca deixou contudo de resistir àquelas forças externas que punham sob constante ameaça o seu corpo e a sua obra. Daí as suas severas críticas ao valor corruptor do dinheiro e à cobiça geradora de uma gigantesca maquinaria religiosa de sacerdotes sem vocação, que aviltavam as mais belas lições de Cristo, que são a do amor e a da humildade; daí as suas fortes inventivas contra uma justiça injusta, mancomunada com a nobreza, a sobretaxar o povo e a beneficiar apenas os ricos – “Leis em favor do Rei se estabelecem; / As em favor do povo só perecem” (XI, 28) –; daí o seu julgamento frente à postura de superioridade dos mais abastados em rela-

ção aos mais pobres; daí as suas agudas censuras à exploração do trabalho alheio sem um pagamento que dignificasse “[...] o suor da servil gente” (VII, 86); daí o lugar politicamente libertário assumido na sua poesia no que tange ao uso que cada um confere ao seu corpo e à sua sexualidade e, neste sentido, a lição do poeta não poderia ser mais clara: “[...] *Milhor é esperimentá-lo que julgá-lo*” (IX, 313). Tudo isso – é preciso dizer – num tempo reprimido pela Inquisição! É pois contra a reificação dos valores humanos que Camões escreve; reificação – repare-se – de que ele próprio também era vítima.

Qualquer semelhança com o nosso tempo não é mera coincidência. Os imperativos humanistas – sujeito racional, alta cultura, dignidade humana – sempre incomodaram as elites porque o crescimento do outro por via do estudo representa para elas a perigosíssima ameaça da perda dos seus privilégios, que durante séculos vêm tomando novas roupagens ao longo da História. Os poetas resistem e ensinam-nos a resistir; os poemas muito pedagogicamente nos *ensinam a cair mas também a levantar*³⁵. Resistamos!

Referências:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Edição bilíngue. Trad. e notas de Italo Egenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2017.

ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner Andresen. *Obra poética*. Lisboa: Caminho, (s/d).

BELO, Ruy. *Todos os poemas I*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Porto: Porto, 2006.

CHAUÍ, Marilena. “A universidade pública sob nova perspectiva”. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a02.pdf>. Consulta em: 15 de agosto de 2019.

JORGE, Luiza Neto. *Poesia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

LOURENÇO, Eduardo. *O labirinto da saudade*. Lisboa: Gradiva, 2010.

³⁵ Parte de um verso de Luiza Neto Jorge.

MACEDO, Helder. *Camões e a viagem iniciática*. Rio de Janeiro: Mó-bile, 2013.

MBEMBE, Achile. “A era do humanismo está terminando”. 2017. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/achille-mbembe-era-do-humanismo-esta-terminando>. Consulta em: 10 jul. de 2019.

PETRARCA, Francesco. *Cancioneiro*. Trad. José Clemente Pozenato. Campinas: Ateliê Editorial, 2014.

SILVEIRA, Jorge Fernandes da. *O Tejo é um rio controverso: António José Saraiva contra Luís de Camões*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

TREVISAN, Armindo. “Petarra: o poeta que nunca morreu”. In: PETRARCA, Francesco. *Cancioneiro*. Trad. José Clemente Pozenato. Campinas: Ateliê Editorial, 2014.

TUTIKIAN, Jane. “Qual é o limite?”. In: Hora do povo. Disponível em: <https://horadopovo.org.br/qual-o-limite>. Consulta em: 10 jul. de 2019.

Os mundos morais possíveis de Mackie e MacIntyre

The possible *moral worlds*
of Mackie and MacIntyre

Hippolyto R. da S. Ribeiro

Mestre em Filosofia pela UFPEL

Resumo: Analisamos nesse artigo as principais características filosóficas do *ceticismo moral* de Mackie e do *contextualismo moral* de MacIntyre. Do ponto-de-vista *ontológico*. Reivindicamos que Mackie e MacIntyre adotam *ontologias* diferentes. Mackie adota uma *ontologia fiscalista ou materialista* e MacIntyre uma *ontologia social e cultural*. Por essa razão, Mackie conclui que valores morais *não são objetivos*, enquanto MacIntyre conclui, ao contrário, que valores morais *são objetivos*. Do ponto-de-vista *linguístico*. Reivindicamos que a teoria do ‘erro’ de Mackie postula que o *uso* da linguagem moral ocidental é baseado numa crença (falsa) na *objetividade* dos valores morais, e a teoria do desacordo moral contemporâneo de MacIntyre propõe, ao contrário, que o *uso* da linguagem moral na sociedade pós-moderna é baseado numa crença (falsa) na *subjetividade* dos valores morais.

Palavras-chave: Ética; Ceticismo; Contextualismo; Ontologia Moral; Linguística; Objetividade.

Abstract: We analyze in this article the main philosophical characteristics of the *moral skepticism* of Mackie and the *moral contextualism* of MacIntyre. From the *ontological* point of view, we claim that Ma-

ckie and MacIntyre adopt different *ontologies*. Mackie takes a *physicalist ontology or materialistic* and MacIntyre a *social and cultural ontology*. For this reason, Mackie concludes that moral values *are not objective*, whereas MacIntyre concludes, on the contrary, that moral values *are objective*. From the *linguistic* point of view, Mackie's theory of 'error' postulates that the *use* of Western moral language is based on a (false) belief in the *objectivity* of moral values, whereas MacIntyre's theory of contemporary moral disagreement proposes, unlike, that the *use* of moral language in postmodern society is based on a (false) belief in the *subjectivity* of moral values.

Keywords: Ethics; Skepticism; Contextualism; Moral Ontology; Linguistics; Objectivity.

Introdução

Analiso nesse artigo as principais características filosóficas de dois *mundos (morais) possíveis* propostos por Mackie e MacIntyre. Reivindicando que Mackie e MacIntyre sugerem que habitamos em *mundos ontológicos, linguísticos e éticos* completamente diferentes e contraditórios. Do ponto-de-vista *ontológico*. Mackie acredita que vivemos em um *mundo* sem valores morais *objetivos*. MacIntyre, ao contrário, sustenta que vivemos em um *mundo* com valores morais *objetivos*. Do ponto-de-vista *linguístico*. No *mundo* de Mackie, o *uso* da linguagem moral é baseado na crença (falsa) na *objetividade* dos valores morais. No *mundo* de MacIntyre, ao contrário, o *uso* da linguagem moral é baseado na crença (falsa) na *subjectividade* dos valores morais.

O mundo sem valores morais *objetivos* de Mackie

Hare, em '*Nothing Matters*' – que possui o sugestivo subtítulo de *Is 'the Annihilation of Values' something that could happen?* – sugere que não existem diferenças éticas fundamentais entre um mundo, no qual os valores morais são *objetivos*, e outro mundo, no qual os valores morais são *subjectivos*:

Pense em um mundo em cuja estrutura os valores sejam *objetivamente* fundamentados; e pense em outro no qual esses valores tenham sido *aniquilados*. E lembre que em ambos

os mundos as pessoas continuam interessadas nas mesmas coisas – não existe diferença no interesse ‘subjético’ que as pessoas possuem pelas coisas, apenas em seu valor ‘objetivo’. Agora eu pergunto, Qual é a diferença entre o estado das coisas nesses dois mundos? Alguma outra resposta pode ser dada exceto ‘Nenhuma, qualquer que seja’? Como, portanto, podemos nos atormentar com dúvidas acerca de com qual deles nosso próprio mundo se parece? (HARE, 1972, p. 47)

Mackie, em *Ethics Inventing the Right and Wrong*, discorda das conclusões desse argumento de Hare. Hare postula a *indiferença* entre um mundo, no qual os valores sejam *baseados objetivamente na estrutura do mundo*, e outro, no qual eles sejam instituídos de forma absolutamente arbitrária ou subjetiva. Para Mackie, o raciocínio de Hare possui implicações *lógicas* e não *ontológicas*. Mackie afirma que a inexistência de uma diferença relevante, no que concerne aos interesses *subjetivos* dos agentes, entre esses dois mundos. Implica, unicamente, no reconhecimento da distinção lógica entre *juízos de primeira ordem* (juízos morais materiais, determinando quais ações particulares são “boas”) e *segunda ordem* (juízos sobre a natureza ética da “bondade”). Para Mackie, Hare está apontando simplesmente para a distinção lógica entre juízos morais *materiais particulares* e juízos éticos e metaéticos. Mackie afirma que “não é verdadeiro que não exista nenhuma diferença, qualquer que seja, entre esses dois mundos. Em um existe algo que fundamenta e valida alguns dos interesses subjetivos que as pessoas possuem pelas coisas e no outro não” (MACKIE, 1990, p. 22). Mackie delinea a diferença *ontológica* relevante entre esses dois mundos:

Se existisse algo na estrutura do mundo que validasse certos tipos de interesses, então seria possível adquiri-los meramente descobrindo-os, permitindo que o pensamento fosse controlado pelo modo como as coisas são. Mas no mundo em que valores objetivos tenham sido aniquilados a aquisição de algum novo interesse subjetivo significaria o desenvolvimento de algo novo no lado emotivo da pessoa que o adquirisse algo que os escritores do século dezenove colocariam sob a título de paixão ou sentimento. (MACKIE, 1990, p. 22)

Mackie, em *Ethics Inventing the Right and Wrong*, expõem as características gerais de seu *ceticismo* ético. Reivindi-

cando, basicamente, que *não* existem *valores morais objetivos*. Mackie sugere que *valores não compõem o tecido (a estrutura) do mundo*. Não possuindo, por essa razão, *objetividade ontológica*. Para Mackie, valores não podem ser incluídos entre os itens *realmente existentes* no mundo. Não podendo, dessa forma, ser objetos de discursos, juízos ou declarações *puramente descritivos*. Mackie afirma que valores não fazem parte da realidade empírica do *mundo*:

A reivindicação de que valores não são objetivos, não sendo parte do tecido do mundo, inclui não apenas a bondade moral, que poderia mais naturalmente ser equiparada com valores morais, mas também outras coisas que podem mais imprecisamente ser denominados valores ou desvalores morais – correção e erro, dever, obrigação e ações consideradas vis ou desprezíveis, e assim por diante [...] Desde que é com valores morais que estou primariamente interessado, a visão que estou adotando pode ser denominada ceticismo moral. (MACKIE, 1990, pp. 15-16)

O *ceticismo moral*, proposto por Mackie, constitui, basicamente, uma tese *ontológica negativa*. Mackie postula, fundamentalmente, o que valores morais *não são*. Reivindicando que eles *não* constituem *entidades ou relações naturais* que compõem o *tecido do mundo*. Concluindo, por essa razão, que *não possuem “objetividade” ontológica*. Mackie adverte que seu ceticismo moral não deve ser confundido com uma espécie de *subjetivismo moral* positivo. Baseado em análises conceituais ou linguísticas, que procuram elucidar o *significado* das declarações morais. Ressaltando, igualmente, a diferença de sua teoria ética em relação ao *emotivismo*, isto é, a teoria que postula que juízos morais constituem meras expressões dos sentimentos e atitudes dos agentes. Essa ressalva se justifica porque o *emotivismo* representa uma teoria positiva, que procura determinar o que *são* os juízos morais. Mackie, ao contrário, admite que valores morais possam ser *escolhidos e defendidos racionalmente*. Mackie reconhece que valores morais são extremamente úteis *racionalmente* para as relações humanas. Sendo originados através de convenções e instituições sociais e culturais, historicamente determinadas. Mackie estabelece um vínculo filosófico entre seu *ceticismo ontológico* e sua teoria do *erro*:

Primeiro, o que tenho denominado ceticismo moral é uma doutrina negativa, não uma positiva: ela diz o que não existe, não o que existe. Diz que não existem entidades ou relações de certo tipo, valores ou requerimentos objetivos, que muitas pessoas acreditam existirem. É claro, o cético moral não pode deixar isso assim. Se sua posição é para ser plausível como um todo, ele precisa oferecer alguma explicação de como outras pessoas têm incorrido naquilo que ele considera como um erro e essa explicação terá de incluir algumas sugestões positivas sobre como os valores falham em ser objetivos, sobre o que tem sido compreendido equivocadamente, ou conduzido a crenças falsas, sobre valores objetivos. Mas isso será um desenvolvimento de sua teoria, não o seu núcleo: seu núcleo é a negação. Segundo, o que tenho denominado ceticismo moral é uma tese ontológica, não linguística ou conceitual (MACKIE, 1990, pp. 17-18).

Mackie ressalta a natureza ontológica de seu ceticismo moral, enfatizando que sua teoria se concentra numa análise *factual* da moralidade:

Mas também existem questões ontológicas, em contraste com linguísticas e conceituais, acerca da natureza e estado da bondade ou justiça [...]. Essas são questões de análise *factual* ao invés de conceitual: o problema acerca do que a bondade é não pode ser estabelecido conclusivamente ou exaustivamente pela descoberta do que significa a palavra 'bom' [...] (MACKIE, 1990, p. 19).

Visando enfatizar a natureza ontológica de sua análise filosófica, Mackie propõe uma analogia entre o status ontológico dos valores morais e a teoria epistemológica de Locke a respeito das “qualidades primárias e secundárias” dos objetos da percepção (LOCKE, 1999, pp. 116-125). Locke, em *An Essay Concerning Human Understanding*, capítulo II, seção VIII, sugere a existência de uma distinção ontológica entre “qualidades primárias” e “qualidades secundárias”. Qualidades primárias correspondem às propriedades puramente físicas (ou moleculares) dos objetos. Enquanto, qualidades secundárias são produzidas, basicamente, pela *impressão* que essas “qualidades primárias” produzem nas superfícies sensoriais que captam e interpretam os fótons por elas refletidos. Locke sugere que as cores constituem “qualidades secundárias” dos objetos empíricos. Desse modo, as “cores”, como as percebemos, não

pertencem, intrinsecamente, às qualidades primárias dos objetos. Cores não compõem a estrutura molecular dos objetos empíricos, constituindo um fenômeno ótico causado pela percepção sensorial da reflexão da luz na superfície desses objetos. Os objetos empíricos não são *azuis ou vermelhos em si mesmo*, apenas são *percebidos como tais pelos órgãos sensoriais humanos*. Do ponto de vista puramente físico. A forma como percebemos as cores é produzida pelo comprimento das ondas de luz, refletidas pelo tipo de estrutura molecular da superfície dos objetos materiais, que atingem nossos órgãos sensoriais. Dessa maneira, as “cores” somente são percebidas como tais em razão da constituição biológica dos seres humanos, e não, diretamente, pela constituição física dos objetos em si mesma. Outros animais, por exemplo, percebem as cores dos mesmos objetos de maneira diferente do que os humanos. Variações na luminosidade, deficiências na visão ou nas partes do cérebro responsáveis pela interpretação das cores, tais como o daltonismo, alteram a forma como diferentes indivíduos percebem cores. Ainda que as características puramente físicas ou moleculares dos objetos percebidos não apresentem qualquer variação. Mackie sugere que valores morais, tal como as “cores”, também não constituem “qualidades primárias” do mundo. Sendo equivalentes, mais precisamente, às “qualidades secundárias”. Para Mackie, valores morais dependem, fundamentalmente, da percepção *subjetiva* dos agentes morais. Sendo determinados, basicamente, por suas escolhas, ideais, finalidades e tradições morais. Mackie postula que a “existência” dos valores morais depende, essencialmente, da interpretação *subjetiva* que acrescentamos – através dos juízos, conceitos, termos, argumentos e discursos morais – às características empíricas *objetivas* das circunstâncias e das ações. Mackie acredita que somente essas *características empíricas das ações* possuem existência objetiva, fazendo parte do *tecido do mundo*. Mackie sustenta que somente as “qualidades primárias” (características empíricas dos objetos ou fatos) possuem *objetividade ontológica*. Enquanto, as “qualidades secundárias” (cores ou valores morais) possuem unicamente natureza *epistemológica* ou *conceitual*. Mackie propõe essa analogia para distinguir seu ceticismo moral, funda-

mentado em uma análise ética de natureza *ontológica*, que investiga a natureza intrínseca dos valores morais, de análises éticas de natureza *linguística ou conceitual*, que investigam o significado dos conceitos, termos que constituem a linguagem moral. Sugerindo que uma análise conceitual ou linguística concluirá necessariamente que valores morais, como cores, são *objetivos* (possuem *referência racionalmente válida* a convenções sociais, por exemplo) para os agentes que os enunciam, embora *não façam parte da estrutura do mundo*. Através dessa analogia, Mackie procura explicar algumas características fundamentais de sua célebre “teoria do erro”. Especialmente, a forma como ocorre o “erro” da atribuição, pelo senso comum, de *objetividade* aos valores morais. Afirmando que esse *erro* é causado por uma confusão entre o *uso* e o *significado* da linguagem e dos conceitos morais e a realidade empírica da estrutura do mundo. Mackie adverte que uma análise ética, puramente linguística ou conceitual, não seria capaz de revelar esse grave equívoco, mas somente uma análise ética ontológica ou metafísica. O ceticismo moral de Mackie procura desenvolver essa investigação metafísica, constituindo uma teoria de *ontologia moral*. McDowell oferece uma consistente análise crítica acerca dessa analogia de Mackie em “*Values and Secondary Qualities*” (MCDOWELL, 2002, pp. 131-150). Mackie sugere que a objetividade atribuída aos valores morais em nossa cultura é semelhante ao que Hume postula como *a propensão da mente de espalhar-se sobre os objetos externos*:

Em uma visão subjetivista, valores supostamente objetivos serão baseados de fato nas atitudes que a pessoa adota considerando estar reconhecendo e respondendo a esses valores. Se admitirmos o que Hume denomina da “propensão da mente de espalhar-se sobre os objetos externos” podemos entender a suposta objetividade das qualidades morais como surgindo de algo que poderíamos denominar de projeção ou objetivação das atitudes morais. (MACKIE, 1990, p. 42)

Mackie sugere que os juízos morais, ordinariamente proferidos pelas pessoas comuns, na cultura ocidental, pressupõem, *erroneamente*, a existência de valores objetivos. E que essa atribuição de *objetividade* aos valores éticos constitui um *compromisso ontológico* fundamental. Assumido, tanto pelo

senso comum, como pela parcela majoritária da filosofia moral ocidental, desde a Grécia Clássica até a contemporaneidade. Sugerindo que essa crença ontológica acerca da natureza prescritiva objetiva dos valores éticos foi amplamente disseminada em nossa cultura. Tendo sido fortemente incorporada pela semântica da linguagem moral ordinária. Passando, dessa forma, a constituir um elemento indissociável do significado convencional básico de todos os conceitos e termos empregados nos discursos morais em geral. Mackie sugere que esse *entrenchamento ontológico e linguístico* da crença na *objetividade* dos valores morais é uma característica fundamental da *cultura ocidental*. Constituindo a principal razão, pela qual, análises conceituais e linguísticas são ineficazes para evidenciar a verdadeira natureza *subjetiva* dos valores morais:

Se uma ética de segunda ordem estiver confinada, então, a análises conceituais e linguísticas, ela deveria concluir que valores morais são ao menos objetivos: que eles são assim é parte do que nossas declarações morais ordinárias significam: os conceitos morais tradicionais do homem comum tanto quanto da principal vertente dos filósofos ocidentais são conceitos de valor objetivo. Mas é precisamente por essa razão que a análise conceitual e linguística não é suficiente. (MACKIE, 1990, p. 35)

Mackie sustenta que o *ceticismo* moral somente pode ser formulado adequadamente como resultado de uma “*teoria do erro*”:

A reivindicação de objetividade, apesar de estar entranhada em nosso pensamento e linguagem, não é auto-justificada (validada). Ela pode e deve ser questionada. Mas a negação da objetividade dos valores terá de ser formulada não como o resultado de uma abordagem analítica, mas como uma “*teoria do erro*”, uma teoria de que apesar de que a maioria das pessoas ao realizar juízos morais reivindica, entre outras coisas, estarem apontando para algo objetivamente prescritivo, essas reivindicações são todas falsas. É isso que torna o nome “*ceticismo moral*” apropriado. (MACKIE, 1990, p. 35)

Mackie afirma que a aceitação generalizada da “*teoria do erro*” requer uma argumentação consistente. Porque a suposição da objetividade dos valores morais encontra-se solidamente enraizada no senso comum ocidental. Refletindo-se

amplamente na linguagem e nos conceitos morais empregados na vida cotidiana. Ressaltando que a teoria do ‘erro’ contraria “presunções entranhadas em nosso pensamento, que são expressas em alguns modos nos quais a linguagem é usada, desde que conflita com o que, às vezes, é chamado senso comum” (MACKIE, 1990, p. 35). O ponto filosófico essencial é que a “teoria do erro” de Mackie constitui, basicamente, uma teoria de natureza *linguística*, analisando o *uso* da linguagem moral na sociedade ocidental. Sua tese fundamental consiste na reivindicação de que o *uso* da linguagem moral tradicional, pelas pessoas em geral na sociedade ocidental, é baseado em um ‘erro’ *ontológico* fundamental. Consistente na atribuição de validade objetiva ou imperatividade absoluta aos juízos, discursos, conceitos e termos morais em geral. Mackie sustenta, ao contrário, que os *valores morais*, expressos através dessa linguagem, não possuem *objetividade ontológica*. Por não *fazerem parte da estrutura do mundo*. Mackie afirma que valores morais não são *universais e necessários*. Não possuindo, por essa razão, natureza *ontológica* prescritiva ou imperativa absoluta. Para Mackie, a “existência” dos valores morais *depende* das crenças, desejos e inclinações dos agentes. Mackie reivindica, portanto, que valores morais possuem natureza *subjéti*va (e *intersubjéti*va), *contingente*, social e cultural:

Atitudes morais em si mesmo são ao menos parcialmente sociais na origem: socialmente estabelecidas – e socialmente necessárias – padrões de comportamento põem pressão sobre os indivíduos e cada indivíduo tende a internalizar essas pressões e a associar-se em requerer esses padrões de comportamento de si mesmos e dos outros. As atitudes que são objetivadas em valores morais possuem realmente uma fonte externa, apesar de não ser aquela atribuída pela crença em sua autoridade absoluta. Sobretudo, existem motivos que poderiam apoiar essa objetivação. Necessitamos da moralidade para regular as relações interpessoais, controlar os modos pelos quais as pessoas se comportam umas em relação às outras, frequentemente em oposição a inclinações contrárias. Assim sendo, nós queremos que nossos juízos morais sejam autoritários para os outros agentes assim como para nós mesmos: validade objetiva poderia conferir a eles a autoridade requerida. (MACKIE, 1990, pp. 41-42)

Mackie sugere que juízos morais não são logicamente cogentes. Nem constituem imperativos racionais universais e necessários. Mackie acredita que juízos e valores morais unicamente *refletem* ou *projetam no mundo* as opções, preferências, desejos, interesses ou finalidades *subjetivas* dos agentes:

Outro modo de tentar esclarecer esse assunto refere-se ao raciocínio moral e aos argumentos morais. Na prática, é claro, tal raciocínio é raramente completamente explícito: mas deixe-nos supor que pudéssemos tornar explícitos os raciocínios que sustentam alguma conclusão valorativa, onde essa conclusão possua certa força diretiva da ação que seja contingente aos desejos ou propósitos ou fins escolhidos. Então o que estou dizendo é que em algum lugar na estrutura desse argumento – talvez em uma ou mais das premissas, talvez em alguma parte da forma do argumento – haverá algo que não pode ser validado objetivamente – alguma premissa que não é capaz de ser simplesmente verdadeira, ou alguma forma do argumento que não é válida como matéria de lógica geral, cuja autoridade ou cogência não é objetiva, mas é constituída por nossa escolha ou decisão de pensar de certa maneira. (MACKIE, 1990, pp. 29-30)

Mackie reivindica que, na estrutura do raciocínio ético e da justificação dos juízos morais, sempre estão presentes, necessariamente, premissas “subjetivas”. Premissas *subjetivas*, para Mackie, são caracterizadas, basicamente, por refletirem *escolhas*, racionais ou irracionais, do agente. Não sendo *objetivas*, porque não se referem a nenhuma parte integrante da *estrutura do mundo*. Essas premissas também são consideradas subjetivas porque não podem ser *demonstradas logicamente*. Nem constituem *imperativos racionais universais e necessários*. Dessa forma, todo o raciocínio moral possui premissas éticas que não possuem os atributos ontológicos fundamentais, universalidade e necessidade. Mackie afirma que valores morais não possuem o mesmo tipo de *objetividade* ontológica dos “fatos empíricos” em geral. Por essa razão, valores éticos não podem ser objetos de um discurso *puramente descritivo*, já que não fazem parte do *tecido do mundo ou da realidade*. Subscrevendo, dessa forma, a tese da *dicotomia fato/valor*, típica do Positivismo Lógico e de parcela majoritária da Filosofia Analítica. Mackie afirma que *todo o valor moral se resume a uma resposta subjetiva às características empíricas* de uma

circunstância. Reivindicando que essas circunstâncias *factuais*, por sua vez, não possuem em si mesmas, nenhum valor moral intrínseco. Dessa maneira, Mackie sustenta que o ato de *torturar uma criança*, por exemplo, obviamente, e necessariamente, possui características naturais ou factuais que implicam no conceito de crueldade. Ressalvando, porém, que o juízo de reprovação moral não decorre necessariamente dessas características empíricas naturais da situação. Mackie reivindica que a *adição* do discurso e do juízo moral é subjetiva. Não acrescentando nenhuma nova qualidade ou característica *ontológica* relevante ao fato. Para Mackie, *todo o valor está fora do mundo*, conforme a famosa metáfora de Wittgenstein:

Esses tipos de comportamento para os quais são atribuídos valores e desvalores morais são realmente parte do mobiliário do mundo, e, portanto, existem diferenças naturais, descritivas, entre eles; mas não, talvez, diferenças em valor. É um fato inquestionável que ações cruéis diferem de generosas, e, conseqüentemente, que podemos aprender, como de fato nós todos aprendemos, a distingui-las na prática razoavelmente bem, e a usar as palavras ‘cruel’ e ‘generoso’ com significados descritivos razoavelmente claros; mas seria também um fato igualmente inquestionável que ações cruéis nesse sentido descritivo devem ser condenadas? A presente questão é em relação especificamente à objetividade do valor, não se referindo a objetividade dessas diferenças naturais, factuais, com base nas quais diferentes valores são atribuídos. (MACKIE, 1990, pp. 16-17)

Um aspecto fundamental do ceticismo moral de Mackie consiste na distinção entre o status ontológico das noções de “objetividade” e de “intersubjetividade”:

A questão da objetividade dos valores necessita, entretanto, ser distinguida de outras com as quais poderia ser confundida. Dizer que existem valores objetivos não seria meramente dizer que existem certas coisas que são valorizadas por todos, nem está implicado nisso. Poderia existir acordo na valoração mesmo se a valoração fosse apenas algo que as pessoas fazem, mesmo se essa atividade não fosse validada. Acordo subjetivo poderia fornecer valores intersubjetivos, mas intersubjetividade não é objetividade. (MACKIE, 1990, p. 22)

Mackie reivindica manifestamente que “intersubjetividade não é objetividade”. Mackie reconhece que a atividade de

valoração faz parte da natureza humana. Admitindo que valores morais possuam justificação racional, social e ou cultural. Mackie atribui propriedades filosóficas diferentes às noções de *objetividade* e de *intersubjetividade*. Reivindicando que valores morais podem possuir validade, meramente, intersubjetiva. Para Mackie, uma justificação intersubjetiva não atribui *status ontológico* aos valores morais. Nesse sentido, Mackie parece crer que *convenções sociais ou culturais não fazem parte da estrutura do mundo*:

É claro, dirão alguns, valorar, preferir, escolher, recomendar, rejeitar, condenar, e assim por diante, são atividades humanas, e não há necessidade de procurar por valores que sejam anteriores a e logicamente independentes a todas essas atividades. Pode de fato haver um acordo disseminado sobre a valoração, e juízos de valor particulares em geral não são arbitrários ou isolados: eles são tipicamente coerentes uns com os outros, ou podem ser criticados se não forem, razões podem ser oferecidas em seu favor, e assim por diante: mas se tudo o que o subjetivista está sustentando é que desejos, fins, propósitos, e coisas semelhantes, figuram em alguma parte do sistema de razões, e que fins e propósitos não são objetivos em oposição a ser meramente intersubjetivos, então isso, pode ser concedido sem muito problema. (MACKIE, 1990, p.30)

Mackie adota uma espécie de ontologia *fiscalista* ou *materialista*, típica do Empirismo Clássico e do *verificacionismo* do Positivismo Lógico. Considerando que apenas *objetos* “físicos” ou “materiais”, perceptíveis pelos órgãos sensoriais, possuem *existência genuína* ou *status ontológico*. Reivindico que essa ontologia *materialista*, implica, necessariamente, na presunção da correção da tese da *dicotomia fato/valor*. A ideia de uma dicotomia *ontológica* fato/valor possui origem filosófica na distinção proposta por Hume, em *A Treatise of Human Nature* (HUME, 1978, pp. 463-469), entre “juízos de fato” e “relações de ideias” (equivalentes, nesse contexto, a “juízos de valor”). Hume postula uma dicotomia *ontológica* e epistemológica radical entre “fatos” e “valores”. Reivindicando que (a) *fatos* podem ser objetos de discursos puramente descritivos, valores não; (b) *fatos* podem ser verificados empiricamente, valores não; (c) *fatos* podem ser objetos de acordo racional, valores não; (d) *fatos* podem ser considerados logicamente e

materialmente verdadeiros ou falsos, enquanto valores não são passíveis de juízos lógicos disjuntivos de verdade e falsidade. Dessa forma, a “teoria do erro” implica numa rejeição dogmática de qualquer tipo de *ontologia social* ou *cultural*. As implicações filosóficas mais amplas, da adoção dessa *ontologia fisicalista* por Mackie, serão analisadas pormenorizadamente mais adiante. Quando cotejarmos as diferenças mais relevantes entre as *ontologias morais* propostas por Mackie e MacIntyre. Mackie, como Hume, acredita que os valores morais, que compõem o sistema holístico de crenças, que consubstancia uma cultura ou tradição moral, particular e contingente, não possuem existência *factual* ou *status ontológico*. Para Mackie, valores morais não compõem o *tecido do mundo*, ou numa linguagem epistemológica, não refletem o *mundo como ele realmente é “em si mesmo”*. Mackie aponta as principais razões em favor de seu ceticismo moral: (1) o *relativismo moral*. Valores morais são contingentes, dependendo de formas de vida ou tradições culturais historicamente localizadas. De modo que o raciocínio moral assume diferentes premissas ou princípios conforme a realidade social de uma comunidade humana específica; (2) a *esquisitice* metafísica e epistemológica dos valores morais. Do ponto de vista metafísico. Valores morais constituem entidades ou relações ontológicas, absolutamente diferentes de todas as outras reconhecidamente existentes no mundo. Do ponto de vista epistemológico. A possibilidade do conhecimento de valores morais implicaria na necessidade da existência de alguma *faculdade cognitiva* ou forma de *percepção ou intuição moral* específica, capaz de reconhecê-los. Uma *faculdade* diferente de todos os meios ordinariamente admitidos para a obtenção de conhecimento sobre o mundo; (3) a inexistência de uma explicação satisfatória acerca da forma como os valores morais podem ser *consequentes* ou *supervenientes* às características naturais de uma situação *factual*. Ou seja, a dificuldade de explicar adequadamente qual espécie de *relação ontológica* existiria entre os *fatos* empiricamente observados e os valores morais a eles atribuídos. (Mackie propõe que a explicação mais convincente seria que essa relação reside em uma resposta *subjetiva* do agente. Causalmente consequente ao reconhecimento das

condições empíricas de uma situação); (4) a existência de diferentes padrões de *objetivação*. Na medida, que existem diferentes abordagens teóricas que sustentam a crença na *objetividade* dos valores. Paixões e desejos do agente, legislação Divina, sistema de leis (do qual Deus foi removido), convenções morais socialmente válidas, interesses e demandas dos agentes, constituem alguns desses padrões propostos. Outros, ainda, apontam para a internalização psicológica dos valores pelos agentes, que se reflete ou se *objetiva* através do comportamento ou da identidade moral. Mackie admite que juízos morais possam ser objetivos quando referidos a determinados padrões convencionalmente aceitos. Mas argumenta que, nesse caso, a atribuição da *subjetividade* aos valores morais, simplesmente é transferida para a *escolha* entre esses diferentes padrões. Para Mackie, essa escolha não está submetida a qualquer validade objetiva, dependendo de opções *relativamente* arbitrárias dos agentes; e, finalmente, (5) valores morais não constituem *imperativos categóricos*, capazes de determinar ações de maneira absoluta e objetiva. Em razão de que sua natureza imperativa é *contingentemente* determinada. Mackie conclui que a justificação e a imperatividade dos valores morais é necessariamente *subjetiva* e *relativa*. Reivindicando que valores morais expressam formas culturais, sistemas de crenças, desejos, escolhas, inclinações e ou finalidades dos agentes.

O mundo com valores morais objetivos de MacIntyre

MacIntyre, em *After Virtue: A Study on Moral Theory*, sustenta que o constante, e aparentemente interminável, desacordo moral, verificado na sociedade ocidental contemporânea, é resultado de um processo histórico. Postulando que esse processo *contingente* produziu uma desorganização na linguagem e nos conceitos empregados nos juízos, argumentos e discursos morais. MacIntyre acredita que as causas que ensejaram essa ausência de padrões morais amplamente compartilhados. Capazes de oferecer soluções para as controvérsias morais recorrentes em nossa cultura pós-moderna. Somente podem ser adequadamente compreendidas mediante uma análise históri-

ca e sociológica. MacIntyre sugere que as causas desse desacordo moral pós-moderno derivam da forma como as tradições morais antigas e medievais foram, inicialmente, descartadas. E, posteriormente, substituídas, pelas concepções morais tipicamente modernas. MacIntyre afirma que a moralidade ocidental entrou em um estado de desordem como resultado dessa transição histórica. MacIntyre postula, fundamentalmente, que, nesse processo histórico, a moralidade ocidental foi privada do *contexto social* que lhe conferia *inteligibilidade e imperatividade*. Para MacIntyre, quando as estruturas sociais, características da antiguidade e do medievo, foram destruídas e substituídas pelas formas sociais da modernidade. A linguagem e os conceitos característicos das tradições morais dessas culturas antecedentes – baseadas, principalmente, na ética aristotélica, predominante desde a Grécia Clássica até a Escolástica, e na justificação teológica da idade média – permaneceram sendo utilizados pela sociedade moderna e pós-moderna. Constituindo uma herança cultural que continuou entrincheirada nos juízos e discursos morais. Dessa forma, a linguagem que expressa essas desavenças, aparentemente insolúveis, da moralidade contemporânea, reflete conceitos morais formulados por essas tradições passadas. Conceitos esses, que deslocados de seu *contexto histórico e social* original, tornaram-se disfuncionais. Perdendo a capacidade de produzir um acordo social mínimo acerca de questões morais fundamentais. O ponto é que, para MacIntyre, uma das causas mais relevantes do desacordo moral contemporâneo consiste na ausência de uma noção de “racionalidade” amplamente compartilhada pelos protagonistas do debate moral. As controvérsias contemporâneas não podem ser resolvidas *racionalmente*, porque os contendores adotam *premissas* oriundas de diferentes tradições morais em seus argumentos. De modo, que cada um desses argumentos, embora contraditórios entre si, são plenamente *válidos* do ponto de vista lógico. Isso ocorre, conforme MacIntyre, porque a própria noção de “racionalidade” constitui uma construção cultural histórica e *contingente*. De modo, que aquilo que é considerado “racional” em uma tradição moral pode ser considerado “irracional” em outra. Para MacIntyre, a *justificação racional dos valores morais* não é trans-

cidental e absoluta. Na medida, que a noção de “racionalidade” é parte de um sistema de crenças holístico mais amplo, que determina nosso juízo, tanto do que é “racional”, como do que é “moral”. O aspecto fundamental consiste em que MacIntyre acredita que valores morais somente possuem *racionalidade* no “interior” de um *sistema holístico de crenças contingente*. De modo, que somente podem ser *justificados racionalmente* para aqueles agentes que previamente compartilham desse mesmo sistema doxástico. MacIntyre sugere que valores morais são *contingentes*, e, portanto, não constituem *verdades a priori*. Dessa forma, valores morais devem ser *construídos* através da *pesquisa racional*. MacIntyre adota uma postura *falibilista* em relação à justificação da moralidade. Sugerindo que valores morais devem ser *construídos racionalmente*. Esse *falibilismo* implica em que todo e qualquer valor moral pode ser *aperfeiçoado* através da investigação racional. MacIntyre conclui que o desacordo moral contemporâneo está profundamente enraizado na cultura ocidental. Delineando os aspectos culturais mais relevantes desse processo histórico e social:

Essa cultura continua a ser uma na qual os desacordos morais e outros nos quais os enunciados valorativos e normativos das partes contendoras apresentam um problema de interpretação, continuam sem solução e são aparentemente insolúveis. Por um lado, eles parecem pressupor uma referência a algum padrão impessoal compartilhado, em virtude do qual, no máximo uma dessas partes contendoras pode estar certa, e por outro lado, a pobreza dos argumentos aduzidos em apoio as suas asserções e o modo assertivo e expressivo, caracteristicamente estridente, nos quais são enunciados, sugerem fortemente que esse padrão não existe. (MACINTYRE, 2007, p. ix)

MacIntyre sugere uma explicação para o fenômeno do desacordo moral ocidental:

Minha explicação foi e é a de que os preceitos que são assim enunciados foram familiares, e inteligíveis em termos de, apoiados em um contexto de crenças práticas e hábitos de pensamento, sentimento, e ação, um contexto que foi perdido desde então, um contexto no qual juízos morais eram entendidos como sendo governados por padrões impessoais justificados por uma concepção compartilhada do bem humano. Privado desse contexto e dessa justificação, como resul-

tado de mudanças sociais e morais transformadoras e perturbadoras na idade média tardia e no novo mundo moderno, leis e preceitos morais tiveram de serem entendidas de novas maneiras, mediante a atribuição de algum novo status, autoridade e justificação (MACINTYRE, 2007, pp. ix-x).

MacIntyre conclui que esse processo de transformações históricas e sociais da sociedade ocidental produziu uma cultura moral tipicamente *emotivista*. Na qual, os juízos e o raciocínio moral perderam seus padrões de objetivação. Dessa forma, todas as premissas da justificação moral passaram a ser interminavelmente contestáveis. De modo, que o senso comum passou a considerá-los como meras expressões dos sentimentos e atitudes dos agentes que os enunciavam. O ponto é que, apesar dessa ausência de padrões *impessoais* e *objetivos* compartilhados. A linguagem e os juízos morais permaneceram sendo enunciados através de expressões e termos imperativos. Como se se referissem a padrões impessoais, que permitissem uma solução racional consensual para os conflitos morais. Embora esses conflitos, na verdade, se referissem não apenas a justificação, como ao conteúdo material da moralidade. MacIntyre sustenta que o *significado* dos enunciados valorativos e dos principais conceitos que empregamos usualmente na linguagem da moralidade, sofreu alterações radicais nos últimos três séculos. E que, como resultado dessa evolução, conceitos como ‘virtude’, ‘justiça’, ‘piedade’, ‘dever’ e ‘obrigação’, ao serem deslocados de seu contexto social e histórico tradicional, perderam seu significado original na cultura moral contemporânea. MacIntyre sugere que, nesse processo de transformação histórica e social, a linguagem e os conceitos morais passaram de um *estado de ordem* para um *estado de desordem*. Ao serem privados dos *contextos de teoria e prática* para os quais foram concebidos. E, para os quais, eram adequados e plenamente funcionais. No *estado de ordem* da moralidade, a linguagem moral permitia um acordo moral mínimo nas sociedades antigas e medievais. O *estado de desordem* atual da moralidade ocidental, porém, impede a obtenção de um consenso moral mínimo:

Porque se eu estou certo em supor que a linguagem da moralidade passou de um estado de ordem para um estado de

desordem, essa passagem será obviamente refletida – e realmente consistirá em – nessas mudanças de significado. Sobre-tudo, se as características que identifiquei em nossos próprios argumentos morais – mais notavelmente o fato de que tratamos o argumento moral simultaneamente e inconsistentemente como exercício de nossos poderes racionais e meras asserções expressivas – são sintomas de desordem moral, devemos estar aptos a construir uma narrativa histórica verdadeira de um estágio anterior no qual o argumento moral era de uma espécie muito diferente (MACINTYRE, 2007, p. 11).

Conforme a narrativa histórica proposta por MacIntyre. A principal causa *filosófica* da desorganização da linguagem moral na sociedade contemporânea consiste no abandono da tradição ética aristotélica. MacIntyre sugere que a modernidade descartou tanto a justificação teleológica da moralidade, típica do aristotelismo, como a justificação teológica, típica da tradição medieval. Sem que um novo tipo de justificação moral consistente tenha sido formulado. Esse processo culminou com a crença, disseminada na sociedade ocidental, de que o *emotivismo* constitui uma teoria ética verdadeira. MacIntyre reivindica que o processo de desorganização da cultura moral na sociedade ocidental apresentou três estágios distintos: (1) um estágio no qual a teoria e a prática moral são fundamentadas em padrões impessoais e objetivos, racionalmente justificáveis. Padrões esses que garantem, por sua vez, uma justificação igualmente racional dos juízos e ações morais particulares; (2) um estágio intermediário, no qual ocorrem tentativas, continuamente frustradas, de garantir uma justificação racional da moralidade. Através da proposição de novos padrões racionais e impessoais que permitam a formulação de juízos morais objetivos. Todos esses novos padrões morais propostos, porém, mostram-se incapazes de produzir um acordo moral racional, minimamente satisfatório. Como resultado, o projeto *moderno* de justificação racional da moralidade, finalmente, entra em descrédito; (3) um estágio final, no qual as teorias morais *emotivistas* são incorporadas pelo senso comum. Em razão da *descoberta filosófica moderna*, amplamente disseminada, acerca da *subjetividade ontológica* da moralidade. De modo, que os valores e juízos morais perdem completamente sua objetividade e impessoalidade. Essa cultura *emotivista* se torna implícita nos

discursos e nas práticas morais cotidianas das pessoas comuns. Embora não seja admitida, explicitamente, na teoria ética. A partir do esquema histórico delineado, que demonstra os estágios da transição entre uma moralidade funcional e uma moralidade desordenada. MacIntyre extrai conclusões fundamentais, acerca, tanto da *objetividade* e *racionalidade* dos valores morais, como da disseminação do *emotivismo* na sociedade e na cultura ocidental:

A própria afirmação desse esquema é suficiente para sugerir que as reivindicações gerais do emotivismo, reinterpretado como teoria do uso não podem ser postas de lado tão facilmente. Porque uma pressuposição do esquema de desenvolvimento que acabei de esboçar é que genuínos padrões morais impessoais e objetivos podem, de uma maneira ou de outra, ser racionalmente justificados, ainda que em certos estágios de algumas culturas a possibilidade dessa justificação racional não esteja mais disponível. E isso é o que o emotivismo nega. O que tenho sugerido ser o caso acerca de nossa própria cultura – que no argumento moral a asserção aparente de princípios funciona como uma máscara para expressões de preferências pessoais – é o que emotivismo considera ser universalmente o caso. E acima de tudo, o faz em bases que não requerem nenhuma investigação histórica ou sociológica em geral das culturas humanas. Porque o que o emotivismo afirma é na parte central que não existem e nem podem existir justificação racional válida para nenhuma reivindicação de que existam padrões morais impessoais e objetivos e que, portanto, esses padrões não existem [...] Então o emotivismo sustenta que pretensas justificações racionais podem existir, mas justificações racionais reais não podem existir, porque não existe nenhuma. (MACINTYRE, 2007, p. 19)

MacIntyre reivindica que o *emotivismo* está completamente errado, enquanto teoria do *significado* dos termos morais. Mas permanece plausível, enquanto teoria do *uso* da linguagem moral. Ressaltando que as consequências *práticas* da crença disseminada amplamente em nossa sociedade, a respeito da correção do *emotivismo*. São mais perturbadoras do que as consequências do reconhecimento *teórico* de sua natureza verdadeira enquanto teoria ética geral. Para MacIntyre, do ponto de vista *linguístico*, o emprego da expressão ‘eu desaprovo isso’, ao invés de ‘isso é mau’, produz consequências morais diferentes. Porque o *uso* de enunciados, tais como ‘isso é justo’ ou ‘isso

é injusto', implica, implicitamente, num *apelo* a padrões morais impessoais e objetivos. *Apelo* esse, que expressões como 'desaprovo isso, desaprove também', não possuem. Dessa forma, se o *emotivismo* for verdadeiro. E, portanto, a crença disseminada em sua correção for justificada. A linguagem moral herdada das culturas ocidentais anteriores, concebida originalmente de forma *imperativa*, tornou-se *ininteligível* e *disfuncional*, no *contexto* da sociedade pós-moderna. De modo, que seu *uso* deve ser completamente abandonado. MacIntyre sustenta que a própria noção de *racionalidade*, por si mesma, oferece base suficiente para a justificação objetiva da moralidade. Fornecendo os fundamentos para a rejeição, tanto do *emotivismo*, como de todas as outras formas de *subjetivismo* moral. MacIntyre conclui que o *emotivismo* se incorporou fortemente no senso comum da sociedade ocidental contemporânea. Embora não seja verdadeiro enquanto teoria ética universal e necessária: "em larga escala as pessoas agora pensam, falam e agem como se o emotivismo fosse verdadeiro [...] O emotivismo tornou-se incorporado em nossa cultura" (MACINTYRE, 2007, p. 22). Sugerindo que essa crença generalizada no *emotivismo* constitui um traço cultural que determina as características mais relevantes da moralidade pós-moderna:

Porque tenho sugerido que vivemos em uma cultura especificamente emotivista, e se isso é assim presumivelmente devemos descobrir que uma ampla variedade de nossos conceitos e modos de comportamento – e não apenas nossos debates e juízos morais explícitos – pressupõe a verdade do emotivismo, se não ao nível da teorização autoconsciente, ao menos na prática diária (MACINTYRE, 2007, p. 22).

MacIntyre sugere que o *eu* emotivista é resultado do tipo de ordem social vigente no Ocidente contemporâneo, se expressando através dos papéis sociais dominantes. Ressaltando que o desacordo moral contemporâneo decorre, em larga medida, do descrédito generalizado na possibilidade de uma *justificação racional da moralidade*:

O que apontei anteriormente como um ponto de vista distintivamente moderno, foi a concepção do debate moral em termos de uma confrontação entre premissas morais e com-

promissos morais incompatíveis e incomensuráveis, como a expressão de uma escolha sem critérios entre essas premissas, um tipo de escolha para o qual não podem ser oferecidas justificações racionais (MACINTYRE, 2007, p. 39).

MacIntyre postula que, na tradição moral aristotélica, seja na versão clássica, como na medieval, juízos morais equivaliam a declarações factuais. Em razão da estrutura de justificação teleológica. Fundamentada, basicamente, no emprego do conceito *funcional* central de ‘homem’. Baseado na concepção do homem como ‘organismo orientado para um fim natural’. Noção elementar da biologia metafísica do Filósofo. A modernidade ocidental, porém, caracterizou-se pela rejeição absoluta da tradição moral aristotélica. A partir de então, a estrutura de justificação moral transformou-se radicalmente. Para MacIntyre, a concepção humiana da falácia naturalista, constitui um marco filosófico decisivo nessa transição. Na medida, que Hume sugeriu que juízos factuais não podiam *justificar* conclusões normativas. Na tradição aristotélica, o homem é concebido, fundamentalmente, como membro de uma comunidade (*pólis*). Desempenhando papéis sociais determinados. E possuindo certos *fins* socialmente compartilhados. MacIntyre sugere que uma das características mais significativas da cultura moral contemporânea *emotivista*, ao contrário, consiste na concepção do ‘homem’ como um indivíduo desconectado de uma comunidade de interesses. De modo, que os juízos morais passam a expressar unicamente paixões, interesses e fins *subjetivos e particulares*. Nesse processo de transformação e sucessão das culturas morais ancestrais pela cultural moral da modernidade. Os termos, conceitos e juízos morais mudaram seus *significados e funções*. Fazendo com que a linguagem moral ingressasse num estágio de desordem progressiva. MacIntyre ressalta que, na tradição moral aristotélica, os juízos morais possuíam o status de declarações *factuais*. Sendo justificados *objetivamente*:

A pressuposição desse uso de ‘bom’ é que cada item do tipo que é apropriado denominar de bom ou mau – incluindo pessoas e ações – possui, como matéria de fato, algum dado propósito ou função específico. Chamar algo bom, portanto, é também fazer uma declaração factual. Chamar uma ação

particular de justa ou certa é dizer que é o que um homem bom deveria fazer em tal situação; assim esse tipo de declaração é também factual. Nessa tradição declarações morais e valorativas podem ser denominadas de verdadeiras ou falsas precisamente da mesma forma que todas as outras declarações factuais podem ser assim denominadas. Mas uma vez que a noção de propósitos e funções humanas essenciais desapareceu da moralidade, começou a parecer implausível tratar juízos morais como declarações factuais. (MACINTYRE, 2007, p. 59)

MacIntyre sugere que a modernidade, ao rejeitar e descartar, tanto a tradição moral aristotélica (e, conseqüentemente, a noção de função própria do homem (*ergon*) e a justificação teleológica), como a tradição moral medieval (e, conseqüentemente, a noção de Deus como Legislador moral e a justificação teológica). Abandonou os padrões objetivos e impessoais que tradicionalmente garantiam a funcionalidade da moralidade. Não conseguindo substituí-los, satisfatoriamente, nem pela noção de Razão Transcendental (Kantiana), nem pela noção de desejos e paixões (Humiana). MacIntyre sustenta que essa rejeição da justificação teleológica e da justificação teológica, fez com que os juízos morais perdessem seus parâmetros objetivos de validação. Embora, o discurso moral do senso comum contemporâneo, tenha preservado o *uso* da linguagem e dos conceitos herdados das tradições morais descartadas pela modernidade:

No discurso cotidiano presente persiste o hábito de falar dos juízos morais como sendo verdadeiros e falsos, mas a questão em virtude do que um juízo moral particular é verdadeiro ou falso perdeu qualquer resposta clara. Que isso seja assim é perfeitamente inteligível se a hipótese histórica que esbocei seja verdadeira: que juízos morais são sobreviventes linguísticos das práticas do teísmo clássico que perderam o contexto oferecido por essas práticas. Naquele contexto juízos morais eram hipotéticos e categóricos na forma. (MACINTYRE, 2007, p. 60)

MacIntyre afirma que, na sociedade ocidental, os juízos morais perderam o contexto social e cultural que lhes conferia objetividade. Passando a servir de meios de expressão da cultura *emotivista* dominante. Desse modo, os enunciados morais passaram a *significar*, fundamentalmente, expressões *subjetivas* das intenções e sentimentos particulares dos agentes:

Juízos morais perderam qualquer status claro e de modo paralelo as sentenças que os expressam perderam qualquer significado inquestionável. Essas sentenças perderam a orientação do contexto no qual eram originalmente familiares perdendo sua forma linguística bem como prática no mundo tornando-se disponíveis como formas de expressão para um eu emotivista. (MACINTYRE, 2007, p.60)

Para MacIntyre, uma característica fundamental da cultura *emotivista*, consiste em que a linguagem moral adotou uma *mascara* de objetividade e impessoalidade. Com a finalidade de ocultar os verdadeiros interesses, *subjetivos* e particulares, que expressa. MacIntyre, através de sua análise histórica, procura *desmascarar* essas intenções *emotivistas*. Escondidas sob o véu de uma linguagem moral, *disfarçadamente* impessoal e objetiva. Mas que é utilizada, deliberadamente, para a realização de interesses inconfessáveis:

A reivindicação de que os maiores protagonistas modernos das causas distintivamente morais do mundo moderno [...] oferecem uma retórica que serve para esconder atrás de máscaras de moralidade o que de fato são preferências arbitrárias de vontades e desejos não é obviamente uma reivindicação original. Porque cada um dos protagonistas contendores da modernidade, enquanto não desejam, por razões óbvias, admitir que a reivindicação é verdadeira no seu próprio caso, estão prontos para fazê-lo contra aqueles com quem contendem. (MACINTYRE, 2007, p. 71)

MacIntyre afirma que uma das características fundamentais do debate moral ocidental, tipicamente *emotivista*, consiste na tentativa constante dos contendores de *desmascarar* a *mascara de moralidade*, utilizada por seus adversários para ocultar interesses arbitrários e particulares:

Quando o emotivismo foi finalmente proclamado como uma tese inteiramente geral sobre a natureza do enunciado moral, nada mais foi feito do que generalizar o que cada partido da revolta cultural no mundo moderno já tinha dito acerca de seus predecessores morais particulares. *Desmascarar* os motivos não reconhecidos de desejos e vontades arbitrárias que sustentam as máscaras morais da modernidade é por si mesmo uma das atividades mais caracteristicamente modernas. (MACINTYRE, 2007, p.72)

MacIntyre conclui que a linguagem, os enunciados e, sobretudo, a *prática* moral contemporânea, incorporaram os pressupostos básicos da *emotivismo*. De modo, que as pessoas em geral, se comportam, ordinariamente, *como se o emotivismo (ou o subjetivismo) tivesse revelado verdades universais e necessárias acerca da natureza da moralidade*. MacIntyre afirma que o discurso moral do senso comum ocidental contemporâneo, utiliza, deliberadamente, juízos e asserções *formalmente* objetivos e imperativos. Herdados das tradições morais antecessoras. Com a finalidade de *mascarar* a expressão de intenções e interesses particulares e subjetivos. Padrões morais *subjetivos e pessoais*, típicos das formas-de-vida *emotivistas* pós-modernas, são, deliberadamente, *mascarados* ou *disfarçados*. Através de formas semânticas imperativas e categóricas. Visando, sobretudo, a *manipulação* da sociedade em geral, e dos agentes particulares, conforme interesses privados. Que refletem padrões morais específicos de uma parcela da sociedade. Especialmente, da oligarquia, da burocracia estatal e das classes dominantes do capitalismo. MacIntyre conclui que a moralidade contemporânea se resume a um *teatro de ilusões*. Na medida, que uma linguagem moral *formalmente* categórica, simulando objetividade e impessoalidade. Apela, não sinceramente, para padrões ou princípios que possuem certo prestígio e autoridade moral. Tais como as noções de utilidade, de direitos ou de eficácia política, administrativa ou econômica. Para dissimular interesses subjetivos e particulares. Entretidos pelas parcelas dominantes da sociedade ocidental moderna e pós-moderna. Com o objetivo de *manipular* outras parcelas. Especialmente, as menos afluentes e influentes no contexto social. MacIntyre sugere que a burocracia estatal cumpre um papel determinante nesse processo. Ao avocar para si uma espécie particular de conhecimento técnico e ou científico acerca da realidade social. Reivindicando autoridade para decidir a respeito das políticas públicas, sociais e econômicas mais relevantes. De modo que, tanto no nível das relações morais ‘privadas’, como no nível das relações morais ‘públicas’, a moralidade contemporânea se assemelha a um verdadeiro *teatro de ilusões*. No qual, a linguagem moral – que preservou a herança conceitual e linguística

das tradições morais antigas e medievais, e, portanto, seus juízos, termos e enunciados. Os quais, originalmente, remetiam a padrões morais objetivos e impessoais – é utilizada, fundamentalmente, para o engodo e a manipulação de uns sobre outros. Porque o *contexto histórico, cultural e social* que lhe conferia autoridade moral desapareceu. Tendo sido substituído pelo contexto de uma *civilização emotivista*. MacIntyre conclui que a linguagem e o discurso moral contemporâneo, sob a *máscara* de objetividade e impessoalidade, expressa *deliberadamente* juízos e interesses subjetivos e pessoais dos agentes. Em razão de que os agentes em geral, acreditam fortemente na correção das reivindicações *emotivistas*. Senão explicitamente, ao menos, implicitamente. MacIntyre delinea esse *teatro de ilusões*:

Não estaremos apenas justificados em concluir que uma explicação emotivista é tanto verdadeira acerca de, e incorporada em, grande parte de nossa prática e enunciado moral e que muito dessa prática e enunciado é uma negociação de ficções morais (como aquelas da *utilidade* e dos *direitos*) [...] Numa extensão perturbadora nossa moralidade será revelada como um teatro de ilusões. (MACINTYRE, 2007, pp. 76-77)

MacIntyre ressalta que um dos aspectos característicos do surgimento da cultura *emotivista*, consiste na transformação sofrida pelo conceito de *fato* (ou *declarações factuais*). Que mudou radicalmente de *significado* na transição para a modernidade. Sugerindo que, tanto o administrador burocrático, como muitos cientistas físicos – que desempenham papéis sociais fundamentais na modernidade –, reivindicam uma espécie de *neutralidade moral* acerca de seus conhecimentos e juízos. MacIntyre sugere que a noção de *fato* foi completamente redefinida pelos filósofos dos séculos XVII e XVIII. Como consequência direta da rejeição da justificação teleológica aristotélica e da justificação teológica medieval. E que esse processo histórico e cultural deu origem. Tanto à célebre tese moderna da *dicotomia fato/valor*. Concebida, inicialmente, por Hume, ao propor uma *distinção ontológica radical* entre *juízos de fato* e *relações de ideias* (equivalentes a juízos de valor). Como propiciou o surgimento do *sujeito moral autônomo*. Duas concepções ele-

mentares da cultura e da moralidade da sociedade ocidental moderna, tipicamente *emotivista*:

Essa emergência envolve uma rejeição a todas as visões de mundo aristotélicas ou quase-aristotélicas nas quais a perspectiva teleológica fornecia um contexto no qual reivindicações valorativas funcionavam como uma espécie particular de reivindicação factual. E com essa rejeição ambos os conceitos de fato e valor adquiriram um novo caráter. (MacIntyre, 2007, p. 77)

MacIntyre sugere que o surgimento da noção de *sujeito moral autônomo* – origem do *self* emotivista contemporâneo – na filosofia moderna. É resultado do mesmo processo histórico de transformação da tradição moral ocidental, no qual o agente moral deixou de ser concebido basicamente como um *animal social* (conforme a famosa concepção de Aristóteles). Intimamente vinculado a sua comunidade política e moral. Na visão aristotélica. Desenvolvida especialmente no Tratado da Felicidade, livro I, da *Ethica Nicomachea* (ARISTOTLE, trad. Irwin, 1999, pp. 1-16). O homem somente pode desenvolver plenamente suas potencialidades, e, sobretudo, atingir a *eudaimonia*, como membro da *pólis*. Entendida como comunidade social, política e moral. Desse modo, a *pólis* constituía a condição *ontológica* fundamental do conceito de *homem*. O *homem aristotélico* sente-se profundamente vinculado e comprometido com a sua comunidade moral. Compartilhando interesses, sentimentos e finalidades com seus pares. Nesse contexto. A linguagem e os juízos morais expressam padrões culturais *objetivos* e *impessoais*. Amplamente compartilhados pelos cidadãos da *pólis*. Na justificação teológica, típica da sociedade medieval, por sua vez, a noção de Deus oferecia, igualmente, um padrão *objetivo* e *impessoal*, amplamente compartilhado. De modo que os juízos morais verdadeiros deviam se adequar aos fins validados *teologicamente*, conforme a *lei* e a *vontade* do *Legislador Universal*. Reveladas, interpretadas e, sobretudo, garantidas, pela autoridade secular da Igreja. Essas características da sociedade medieval garantiam a validade dos padrões morais *objetivos* e *impessoais*, propiciando um amplo consenso moral. MacIntyre reivindica que a sociedade moderna perdeu esses contextos so-

ciais, históricos e culturais, amplamente compartilhados. Tornando-se numa sociedade fragmentada e dividida conforme interesses e finalidades *particulares, pessoais e subjetivas*. Sugerindo que o desacordo moral contemporâneo, aparentemente, ao menos, infundável, é o resultado do surgimento dessas novas formas e relações sociais e de poder. Que privilegiam interesses privados em detrimento de interesses socialmente compartilhados. Dessa maneira, o homem deixou de ser considerado, fundamentalmente, um *membro da pólis* ou uma *criatura de Deus*. Para assumir uma *autonomia moral absoluta*. De maneira que os juízos morais *devem* expressar basicamente interesses pessoais e subjetivos. Como consequência filosófica dessa rejeição das tradições morais teleológicas e teológicas. Hume, em *A Treatise of Human Nature*, pode conceber a *dicotomia fato/valor* e a *falácia naturalista* (HUME, 1978, pp. 469-470). Postulando que, a partir de premissas ou juízos puramente *descritivos* ou *naturais* (*ser/is*), não seria logicamente possível, inferir ou deduzir, juízos ou conclusões puramente *normativas* ou *valorativas* (*dever ser/ought*). MacIntyre argumenta que essa *falácia naturalista* não constitui uma verdade lógica ou ontológica, universal e necessária. Mas apenas um postulado cultural, típico da sociedade e do pensamento caracteristicamente moderno. MacIntyre traça um panorama dessa transformação do conceito de *fato* e do surgimento da *dicotomia fato/valor*:

Portanto não é uma verdade eterna que conclusões morais ou de outra forma valorativas não possam estar implicadas por premissas factuais; mas é verdade que o significado atribuído às expressões morais e de fato às outras expressões avaliativas chaves mudou entre o final do século dezessete e o século dezoito, de modo, que o que era então comumente admitido como premissas factuais não poderia estar implicado pelo que então era comumente tido como conclusões morais ou valorativas. A promulgação histórica dessa aparente divisão entre fato e valor não foi, entretanto, meramente uma questão da nova maneira pela qual valor e moralidade vieram a ser concebidas; foi também reforçada por uma concepção de fato mudada e em mudança [...] (MACINTYRE, 2007, pp. 77-78).

A posição de MacIntyre é bastante semelhante à tese defendida por Putnam, em *The Collapse of Fact/Value Dichotomy*. Nessa obra, Putnam sustenta que o conceito de “fato” sofreu

significativa transformação, entre o século XVII e nossos dias, como resultado do advento de uma nova visão científica do mundo. Especialmente, em razão do enorme sucesso *tecnológico* obtido pela introdução das teorias da relatividade e da mecânica quântica. Dessa forma, a noção de “fato” deixou de ser vinculada diretamente a noção de “impressão sensorial”, como propunha o *empirismo clássico*. Porque novos “objetos” científicos, tais como fótons, nêutrons, elétrons, etc., não podiam ser imediatamente percebidos pelos órgãos sensoriais. E uma *descrição científica factual* do mundo não poderia mais prescindir desses “objetos”. Dessa forma, a noção de “fato” foi desvinculada da noção de “impressão sensorial”. De modo, que, a partir de então, a ideia de uma dicotomia *ontológica* entre “fatos” e “valores” entrou em *colapso* no pensamento pós-moderno.

Discussão

A investigação desenvolvida analisou os aspectos filosóficos mais relevantes de dois *possíveis mundos morais* ocidentais contemporâneos, absolutamente contraditórios entre si: o *mundo moral* concebido por Mackie. No qual, os valores morais são *subjetivos*, não possuindo *objetividade ontológica*; e o *mundo moral* concebido por MacIntyre. No qual, valores morais *podem ser objetivos*, possuindo *objetividade ontológica* sócio-cultural. Desenvolvendo uma contraposição direta entre o *ceticismo* moral de Mackie e o *contextualismo* moral de MacIntyre. Concluindo que as teorias éticas de Mackie e MacIntyre são diametralmente opostas entre si, *ontologicamente e linguisticamente*. Oferecendo visões divergentes a respeito, tanto do *status ontológico* ou *metafísico* dos valores morais, quanto do *uso* da linguagem moral na sociedade ocidental contemporânea. O *ceticismo* moral de Mackie sugere que a crença disseminada na cultura ocidental a respeito da *objetividade* dos valores morais. Incorporada, fortemente, tanto por parte do senso comum, como pela parcela amplamente majoritária da filosofia moral. Constitui um grave equívoco *ontológico*. Do ponto-de-vista *linguístico*. Mackie afirma que o uso cotidiano da linguagem moral, na sociedade ocidental contemporânea. É

baseado, fundamentalmente, nessa crença falsa acerca da *objetividade* dos valores, juízos e enunciados morais. Sugerindo que o *uso* da linguagem moral ocidental tradicional, em nossa cultura contemporânea. É determinado, basicamente, pela crença *sincera* dos agentes na natureza objetiva, imperativa e categórica dos valores morais, expressos em seus juízos e asserções. Sendo que essa crença sincera na *objetividade* dos valores morais. Amplamente incorporada na forma como a linguagem moral é utilizada e compreendida. Tanto pelos agentes em geral, como pela maioria dos filósofos. Constituindo, assim, um traço cultural essencial da sociedade ocidental. Implica, justamente, no que Mackie denuncia como um grave ‘erro’ *ontológico* e *linguístico*. Esse ‘erro’. Entranhado na cultura ocidental. Se expressa, tanto nos juízos e práticas da moralidade típica da vida cotidiana. Através dos juízos morais de primeira ordem, que envolvem pretensões implícitas de *imperatividade*. Como na análise ética filosófica. Através dos juízos morais de segunda ordem, que reivindicam teoricamente a *objetividade* ontológica dos valores morais. Mackie sugere, enfim, que os agentes morais acreditam *sinceramente* na *objetividade* dos valores morais. E que essa crença se expressa através do *uso* da linguagem moral tradicional. O ponto é que, para Mackie, essa crença é *falsa*. Porque, na verdade, valores morais expressam escolhas, interesses e finalidades *subjetivas* desses agentes. Putnam sustenta que a teoria do ‘erro’ de Mackie possui natureza eminentemente *linguística*. Sendo baseada numa análise acerca do *uso* da linguagem moral. Para Putnam, a teoria do ‘erro’ postula, basicamente, que o *uso moral tradicional* do termo ‘bom’, se refere a uma suposta propriedade *ontológica* possuída por ações, finalidades, sentimentos, vontades, etc. De modo, que o reconhecimento dessa propriedade *ontológica* seria capaz de motivar moralmente, de maneira necessária, todo e qualquer agente racional. Putnam sustenta que, para Mackie, essa propriedade *ontológica* simplesmente não existe. Razão pela qual, cada vez que o agente emprega o termo ‘bom’ comete um *erro metafísico*. Putnam sugere que Mackie teria sido influenciado pelo *emotivismo*. Porque a teoria do ‘erro’ seria baseada, funda-

mentalmente, numa descrição do *uso* da palavra ‘bom’, muito semelhante aquela proposta pelos *emotivistas*.

Putnam interpreta a teoria do “erro”, nesses termos:

Ao contrário, ele adota sua famosa “teoria do erro”, conforme a qual, “bom” significa uma propriedade cujo conhecimento de que alguma coisa a possui, supostamente, motiva necessariamente a pessoa que possui esse conhecimento a desejá-la e preferi-la. Como não pode existir tal propriedade (conforme Mackie), toda vez que dizemos que algo é “bom” estamos cometendo um erro (um erro metafísico, de fato: atribuindo a algo uma propriedade metafisicamente absurda). (PUTNAM, 2002, p. 43)

Apesar de reconhecer que Mackie não concorda com a noção *emotivista* de que juízos morais necessariamente expressam desejos ou preferências dos agentes. Putnam aponta a razão pela qual atribui uma influência decisiva do *emotivismo* na concepção da “teoria do erro”:

A razão pela qual, entretanto, atribuo a Mackie uma influência emotivista consiste em que seu argumento a respeito do absurdo metafísico da bondade se baseia em uma *descrição* de como a palavra “bom” é usada, e *essa* descrição foi (como Hare) fortemente influenciada pelo emotivismo. (PUTNAM, 2002, p. 43)

MacIntyre sugere, ao contrário, que a cultura moral ocidental contemporânea incorporou, em larga medida, as reivindicações do *emotivismo*. Reivindicando que os agentes morais ocidentais pós-modernos, em geral, acreditam, *sinceramente*, na natureza, necessariamente, *subjéctiva* dos valores morais. MacIntyre sustenta que um traço fundamental da cultura moral contemporânea. Consiste na crença de que valores morais, necessariamente, expressam as escolhas, interesses e sentimentos de um agente moral autônomo e *livre*. Um agente que pode deliberar *pessoalmente* acerca do melhor conjunto de valores morais para si mesmo. Na modernidade e pós-modernidade. Os agentes empregam a linguagem moral tradicional. Que constitui uma herança cultural das civilizações passadas. Caracterizada pelo apelo a padrões morais que foram concebidos, originalmente, como *objetivos* e *impessoais*. No *contexto* das estruturas

sociais e tradições morais antigas e medievais. Para expressar, basicamente, interesses e desejos *subjetivos*. Para MacIntyre, a linguagem moral tradicional, *formalmente imperativa*, é utilizada *deliberadamente*, pelos agentes contemporâneos, para encobrir suas reais intenções particulares e *subjetivas*. Com a finalidade principal de manipular outros agentes conforme seus interesses pessoais. MacIntyre afirma que o senso comum da sociedade ocidental contemporânea é caracterizado pela crença disseminada na *subjetividade* dos valores morais. E que essa crença foi incorporada no uso da linguagem moral cotidiana. Dessa maneira, os agentes em geral utilizam a linguagem moral tradicional, *formalmente categórica*. Caracterizada por conceitos e termos morais concebidos originalmente – no contexto das tradições morais antigas e medievais – como *objetivos* e *imperativos*. Para *mascarar* suas reais intenções e interesses pessoais particulares. Visando manipular as relações interpessoais. ‘Outra distinção fundamental entre as posições de Mackie e MacIntyre diz respeito ao tipo de *ontologia* adotada. Mackie fundamenta seu *ceticismo moral* em uma *ontologia geral* – e não apenas numa *ontologia moral*, porque sua teoria se aplica tanto a valores morais como a valores estéticos, por exemplo – claramente *fisicalista* ou *materialista*. Baseada, em larga medida, nos pressupostos elementares da tese da *dicotomia fato/valor*. Putnam analisa como essa *ontologia fisicalista* determina fundamentalmente o ceticismo moral e a teoria do “erro” de Mackie:

Mackie [...] foi atraído por uma concepção fisicalista dos fatos, tentando explorar uma propriedade que ele reivindica que os juízos éticos possuem: que alguém não pode realizar um juízo ético e considerá-lo como um juízo ético sincero, a menos que expresse um desejo ou preferência real. Desde que descrições de fato não podem, conforme Mackie, ser expressões de desejos e preferências, segue-se que juízos éticos não são descrições de fato [...] (PUTNAM, 2002, p. 42)

Putnam sustenta que, essa *propriedade* atribuída aos juízos morais por Mackie, possui origem filosófica no *emotivismo*, concebido pelos Positivistas Lógicos. Na medida, que a reivindicação fundamental do *emotivismo* sugere que a única “função” dos juízos morais, necessariamente (por sua natureza *ontológica*), consiste em expressar desejos e preferências dos agentes.

Como referimos anteriormente. Putnam sugere que Mackie, porém, não compartilha dessa tese *emotivista*. O ponto é que, para Mackie, juízos morais podem ser defendidos racionalmente, no contexto de uma convenção cultural e ou moral. Desse modo, juízos morais podem também expressar crenças racionais e tradições culturais *contingentes*, amplamente compartilhadas por uma comunidade humana. Podendo ser *justificados intersubjetivamente*. Mackie, porém, distingue *intersubjetividade* de *objetividade ontológica*. O ponto é que a tese da dicotomia fato/valor, concebida inicialmente pelo *emotivismo*, reivindica existir uma *dicotomia ontológica* entre juízos de fato e juízos de valor. Postulando que juízos *factuais* ou *empíricos* são *ontologicamente objetivos*. Enquanto, em contraposição, juízos *valorativos* ou *normativos* são *ontologicamente subjetivos*. Mackie parece crer que essa *dicotomia* constitui uma *verdade ontológica, universal e necessária*. Essa *ontologia fiscalista* é baseada numa concepção de *fato* vinculada basicamente a noção de *impressão sensorial*. Considerando como '*fatos objetivos*' unicamente aqueles fenômenos que são, mediata ou imediatamente, perceptíveis pelos órgãos sensoriais. Reivindico que é justamente essa ontologia *fiscalista*. E unicamente ela. Que confere inteligibilidade ao problema filosófico proposto por Mackie, ao questionar se *valores morais fariam ou não fariam parte da estrutura do mundo*. Hare, por exemplo, considera esse tipo de questionamento absolutamente ininteligível (HARE, 1972, p. 47). Mackie sugere que valores morais não podem ser considerados objetivos porque não possuem as mesmas propriedades ontológicas dos *objetos ou entidades espaço-temporais* que constituem os fatos empíricos. Sustentando que valores morais são *subjetivos*. Possuindo *existência*, unicamente, no *universo mental, racional, sentimental* ou *volitivo* privado dos agentes que os enunciam. Expressando suas escolhas, finalidades e interesses particulares. Mackie adota uma *ontologia transcendental* típica do *realismo metafísico*. Ao reivindicar que juízos morais *não fazem parte da estrutura do mundo*. Partindo da noção epistemológica ortodoxa de que existe apenas um *mundo real, absoluto e objetivo, independentemente das crenças, teorias, culturas e conceitos humanos*. Um mundo que contém objetos reais limita-

dos. Isso se torna evidente na distinção, proposta por Mackie, entre *objetividade* e *intersubjetividade*. A noção de *objetividade* de Mackie não admite valores morais contingentes. Para Mackie, valores morais *objetivos* deveriam possuir natureza metafísica transcendental, como integrantes da composição material eterna da *realidade* empírica. Mackie adota, claramente, uma espécie de *realismo metafísico*. Caracterizado, basicamente, pela crença na existência de uma *realidade* ou um *mundo 'em si'* (conforme o jargão kantiano). Absolutamente independente da percepção sensorial, das teorias epistemológicas, dos conceitos ontológicos e das linguagens (ou jogos-de-linguagem) humanos. Mackie postula um *mundo transcendental*, que possui existência absoluta e eterna. Constituído por um número limitado e fixo de objetos *reais*. Um *mundo* que não possui qualquer relação necessária com a *realidade contingente, histórica, social e cultural* dos seres humanos e suas comunidades. O ceticismo moral de Mackie exige, portanto, compromissos *ontológicos* (conforme a expressão célebre de Quine) *metafísicos* acerca da existência de uma *realidade ou mundo 'em si'*. A noção de *objetividade* como correspondente a *descrição factual do mundo*, pressupõe a existência de *fatos brutos*. Absolutamente independentes das teorias ontológicas e epistemológicas que justificam os enunciados factuais e as teorias *empíricas*. MacIntyre, por sua vez, fundamenta o *contextualismo moral*. E, especialmente, sua tese acerca do desacordo moral contemporâneo, como expressão de uma cultura *emotivista*. Tanto em uma *ontologia geral*, baseada na rejeição absoluta da *dicotomia fato/valor*. Como em uma *ontologia social e cultural*, baseada na afirmação da *objetividade* das tradições culturais e convenções sociais. Para MacIntyre, as tradições e práticas morais, entretidas por comunidades humanas historicamente localizadas, possuem *objetividade ontológica*. MacIntyre sustenta que é o *contexto* (holístico) social, cultural e histórico, como um todo, que confere *objetividade* aos valores morais. Reivindicando que a *objetividade* dos valores morais é garantida por sua *intersubjetividade* e *impessoalidade*. E não pela eventual possibilidade ou não de sua percepção sensorial. Valores morais estão *ontologicamente* vinculados às práticas sociais e tradições culturais

historicamente localizadas. Somente podendo ser considerados racionais, objetivos e inteligíveis, no ‘interior’ (justificação *internalista ou Neurathiana*) de um conjunto de crenças particulares, compartilhadas amplamente por uma comunidade humana. Nesse sentido, valores morais possuem natureza *contingente*. A tese de MacIntyre acerca do desacordo moral contemporâneo e da supremacia da cultura *emotivista* na sociedade ocidental contemporânea. Afirma que a crença disseminada na verdade do *subjetivismo moral*. Que determina o uso da linguagem e dos juízos morais tradicionais (*formalmente objetivos e imperativos*) para *mascarar* a expressão de interesses *subjetivos*. Constitui, unicamente, um traço característico da sociedade e da cultura ocidental moderna e pós-moderna. MacIntyre ressalta, porém, que esse tipo de *subjetivismo emotivista* constitui apenas uma característica *contingente* da moralidade ocidental em certo estágio de seu processo histórico. Não constituindo uma verdade ética *universal e necessária*. MacIntyre, ao contrário, acredita que juízos e valores morais podem ser *plena-mente objetivos*. Como de fato, já o foram, nas sociedades antigas e medievais. MacIntyre postula que o *emotivismo* pode constituir uma posição ética consistente. Apenas quando é entendido como uma tese *linguística, histórica e sociológica*. Que procura descrever o *uso* da linguagem moral por determinadas comunidades humanas, em períodos específicos de sua evolução cultural. E não como uma tese *ontológica, universal e necessária*, acerca do *significado* dos enunciados morais. MacIntyre sugere que a linguagem moral *pode ser usada* para expressar interesses *pessoais e subjetivos*. Como, de fato, é usada na cultura *emotivista* da sociedade ocidental contemporânea. Mas rejeita a hipótese de que toda e qualquer linguagem. Empregada, em qualquer tempo e sociedade, para expressar valores morais. Se refira, necessariamente, por sua natureza *ontológica*, a enunciação de sentimentos, paixões e interesses puramente *subjetivos*. Para MacIntyre, quando a linguagem moral encontra-se num estado de ordem. Estando adaptada a seu contexto histórico sócio-cultural. Os valores e os juízos morais que ela expressa oferecem padrões *objetivos e impessoais* de justificação. Possuindo, portanto, *objetividade ontológica e epistemológica*. Sendo capazes de cumprir plenamente suas funções de justifi-

cação da moralidade. Garantindo, dessa forma, um amplo consenso acerca dos problemas morais mais relevantes. Nesse estágio plenamente funcional da moralidade. Os contendores do debate moral apelam para valores ou padrões, reconhecidos como racionais e justificáveis, por todas as partes envolvidas na disputa. De modo, que esse acordo *intersubjetivo* acerca da *objetividade* dos valores morais, permite que uma conclusão amplamente aceita possa ser alcançada. Outro contraste entre os *mundos morais* concebidos por Mackie e MacIntyre, diz respeito à natureza da análise filosófica proposta. MacIntyre propõe uma análise histórica e sociológica. Baseada na pressuposição de que valores morais constituem construções culturais *contingentes*. Mackie propõe uma análise *ontológica* acerca do status dos valores morais. Procurando estabelecer se eles fazem ou não parte da *estrutura do mundo*. Afirmando que análises linguísticas ou conceituas não podem revelar o ‘erro’ fundamental, cometido pelo senso comum e pela maioria dos filósofos ocidentais, ao atribuírem *objetividade* aos valores morais. Porque essa crença foi incorporada fortemente na linguagem moral ocidental. De modo, que uma análise que se concentre unicamente no *significado* dos juízos, termos, conceitos e enunciados morais. Comumente utilizados na vida cotidiana em nossa sociedade. Concluirá necessariamente que eles expressam pretensões *imperativas* ou *categóricas* por parte dos agentes. Na medida, que a crença na *objetividade* dos valores morais constitui, conforme Mackie, uma característica fundamental da *cultura ocidental*. As pessoas em geral utilizam a linguagem moral tradicional realmente para expressar sua crença sincera na *objetividade* dos valores morais. Sendo, justamente, por essa razão, que Mackie propõe uma *teoria do erro*. Reivindicando que essa crença é *falsa*, constituindo um grave equívoco *ontológico*. Sugerindo que o reconhecimento da natureza *subjetiva* dos valores morais – ou seja, que eles expressam escolhas, finalidades, interesses e inclinações pessoais dos agentes – permite uma compreensão mais adequada da moralidade. Sem implicar em *relativismo* ou ameaçar as funções sociais das práticas morais que garantem uma convivência relativamente harmoniosa entre os membros de uma comunidade.

Conclusão

Concluo que os mundos (*morais*) possíveis de Mackie e MacIntyre são *ontologicamente e linguisticamente* absolutamente contraditórios. Podemos habitar o *mundo sem valores morais objetivos* de Mackie, ou o *mundo com valores morais objetivos* de MacIntyre. Mas não podemos habitar esses dois mundos possíveis ao mesmo tempo. Porque eles são irreconciliáveis filosoficamente. De um ponto de vista *linguístico*. O mundo (*moral*) que habitamos, na sociedade ocidental contemporânea, pode ser o mundo de Mackie. No qual, o uso da linguagem moral pressupõe falsamente a *objetividade* dos valores morais. Ou pode ser o mundo de MacIntyre. No qual, o uso da linguagem moral é baseado na crença (falsa) na *subjetividade* dos valores morais. De um ponto de vista *ontológico*. Mackie adota uma *ontologia fisicalista*. Reivindicando que apenas *objetos espaço-temporais*, imediatamente perceptíveis sensorialmente, possuem o atributo da *objetividade ontológica*. Mackie postula que uma *justificação moral intersubjetiva* não confere *objetividade* aos valores morais. Concluindo, portanto, que valores morais são *ontologicamente subjetivos*. Expressando crenças (racionais ou não), desejos e ou preferências dos agentes. De um ponto de vista *lógico*. Essa conclusão de Mackie implica em que, toda e qualquer *justificação da moralidade*, é necessariamente baseada em uma, ou mais, *premissas subjetivas*. De modo, que juízos morais não constituem *imperativos lógicos da Razão*. Para Mackie, a *justificação* dos valores morais é, portanto, *relativa*. Desse mesmo ponto de vista *ontológico*. MacIntyre adota uma *ontologia social ou cultural*. Reivindicando que crenças, tradições, valores possuem o atributo da *objetividade ontológica*. MacIntyre sustenta, portanto, que *convenções sociais e culturais* constituem realidades *ontologicamente objetivas*. Dessa forma, valores morais podem ser *justificados racionalmente* no “interior” de uma tradição moral. MacIntyre acredita que, tanto a noção de *racionalidade* como de *moralidade*, fazem parte um sistema holístico de crenças mais amplo. De modo, que a *justificação racional da moralidade* somente pode ser *ontologicamente objetiva* no “interior” de um sistema holístico de crenças. Dessa forma, MacIntyre propõe uma *justificação moral “internalista”*. Baseado

na pressuposição de que valores morais são *construções culturais contingentes*. MacIntyre conclui que valores morais *podem ser ontologicamente objetivos e racionalmente justificados*, apenas *contingentemente*. No estágio histórico de uma *moralidade ordenada e funcional*. Para MacIntyre, ao contrário de Mackie, portanto, *objetividade ontológica* equivale a *intersubjetividade*. Por todas essas razões. Os *mundos (morais) possíveis* de Mackie e MacIntyre podem ser ambos falsos, mas não podem ser ambos simultaneamente verdadeiros.

Referências:

- HARE, R. M. _____ *Applications of Moral Philosophy*, London, The Macmillan Press Ltda, 1972.
- HUME, David, _____ *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- IRWIN, Terence _____ *Aristotle Nicomachean Ethics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1999.
- LOCKE, John _____ *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- LOCKE, John _____ *An Essay Concerning Human Understanding*, Pennsylvania State University, 1999.
- MCDOWELL, John _____ *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- MACINTYRE, Alasdair _____ *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998.
- MACINTYRE, Alasdair _____ *After Virtue: A Study on Moral Theory*, 3ª edição, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.
- MACKIE, J.L. _____ *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 2ª edição, London, Penguin Books, 1990.
- PUTNAM, Hillary _____ *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Variedades de estados mentais e a teoria do Autoconhecimento de crenças³⁶

Varieties of mental states and theories of self-knowledge

Robson da Rosa Barcelos

Doutorando em filosofia na UFSM

Resumo: O presente artigo versa sobre autoconhecimento de crenças. Há vários estados mentais com suas próprias particularidades. Desejos, julgamentos, sensações, emoções e crenças. O foco do artigo é sobre o conhecimento das próprias crenças. O autoconhecimento possui características, a saber, autoridade de primeira pessoa, caráter apriorístico, capacidade cognitivo-discriminativa, infalibilidade, onisciência, assimetria entre a primeira e terceira pessoa e impossibilidade do uso equivocado do pronome “eu” (SILVA FILHO, 2013, p. 33, n. 2). No âmbito cotidiano do senso comum, não há dúvidas acerca da autoatribuição de crenças, porém nem sempre se utiliza corretamente os conceitos, ou seja, há o entendimento incompleto sobre as próprias crenças. Contudo, será que atribuir racionalidade ao agente requer o conhecimento das próprias crenças? Conforme Coliva (2016), há crenças disposicionais e como compromisso. Com relação ao primeiro tipo de crença, o agente não possui responsabilidade epistêmica, já com a segunda sim. Portanto, autoconhecimento de crenças doxásticas enquanto compromisso, requer racionalidade do agente epistêmico, pois há a responsabilidade epistêmica do agente racional.

³⁶ O texto em questão é parte modificada da dissertação de mestrado defendida no departamento de filosofia da UFSM.

Palavras-chave: Autoconhecimento; Estados mentais; Crenças.

Abstract: This article deals with self-knowledge of beliefs. There are several mental states with their own peculiarities. Desires, judgments, feelings, emotions and beliefs. The focus of the article is on the knowledge of one's beliefs. Self-knowledge has characteristics, namely, first-person authority, aprioristic character, cognitive-discriminative capacity, infallibility, omniscience, asymmetry between the first and third person and impossibility of misuse of the pronoun "I" (SILVA FILHO, 2013, p. 33, n.2). In the everyday realm of common sense, there is no doubt about the self-attribution of beliefs, but concepts are not always used correctly, that is, there is an incomplete understanding of one's beliefs. However, does attributing rationality to the agent require knowledge of one's beliefs? According to Coliva (2016), there are dispositional beliefs and as commitment. With respect to the first type of belief, the agent has no epistemic responsibility, with the second yes. Therefore, self-knowledge of doxastic beliefs as commitment requires rationality of the epistemic agent, because there is the epistemic responsibility of the rational agent.

Keywords: Self-knowledge; Mental states; Beliefs.

Introdução

Usualmente, afirma-se o agente epistêmico possui pensamentos e crenças, tais como: estou escrevendo no computador, estou atualizando meu perfil no *facebook*, acredito que irá haver uma terceira guerra mundial, etc. Isso sugere o conhecimento, ou ao menos o acesso (ou no mínimo a consciência)³⁷ das próprias crenças e pensamentos. Dessa forma, a questão é a seguinte: será que atribuir racionalidade aos seres humanos requer o conhecimento das próprias crenças?

Essa questão pode levar respostas bastante significativas sobre a ação humana. Se sim, então o fato de ser racional requer o fato conhecer os próprios estados mentais doxásticos. Por conseguinte, então há as capacidades de agir e de raciocinar.

³⁷ Esse ponto será melhor esclarecido com a distinção entre autoconsciência e autoconhecimento de Gertler (2011, p.2) no tópico "Questões terminológicas" deste artigo na página 110.

nar embasadas no conhecimento dos próprios estados mentais doxásticos, isto é, no autoconhecimento das próprias crenças.

Para melhor compreender o autoconhecimento de crenças, faz mister esclarecer que há diversos tipos de estados mentais, tais como sensações, percepções, crenças, desejos e emoções. No entanto, o foco do presente artigo se concentra na relação entre conhecimento das próprias crenças e racionalidade, compreendida no seu uso cotidiano, na vida ordinária do agente epistêmico. Para tanto, é importante tornar tácito as características do autoconhecimento de crenças e suas diferenças para com outros estados mentais.

As crenças e os outros tipos de estados mentais

As principais variedades de estados mentais podem ser observadas através do seguinte exemplo:

Suponha que eu saia pela porta da frente e pare na metade do caminho em direção ao meu carro, pois percebo que está frio e úmido, que há nuvens escuras e que o vento parece estar aumentando; eu decido que provavelmente irá chover e esfriar, de modo que eu volto para casa para buscar um casaco e um guarda-chuva; tendo feito isso, vou ao carro novamente. Aqui temos vários estados mentais: sensações de frio, umidade, escuridão e tempo ventoso; crenças perceptivas sobre tudo isso e ainda a crença de que vai chover e esfriar; e supostamente um desejo de não me molhar ou sentir frio. Há também vários estados físicos ou materiais: além da condição física do meu ambiente, há o comportamento físico do meu corpo andando, parando, virando a cabeça e andando outra vez, juntamente com a condição física do meu corpo e dos vários órgãos sensoriais: o frio e a umidade da minha pele, as ondas de luz atingindo meus olhos, e assim por diante. (BONJOUR; BAKER, 2010, p. 199)

A partir deste exemplo, pode-se extrair uma lista de estados mentais classificados como sensações, as quais estão relacionadas ao corpo (cf. MASLIN, 2009), ou seja, sensações, as quais proporciona experiência³⁸ passiva sobre o próprio en-

³⁸ Uma concepção de experiência é a seguinte: “A experiência é o aspecto qualitativo dos estados mentais que você está tendo agora. A experiência é o que a maioria dos filósofos tem em mente quando falam sobre consciência. No meu uso, toda experiência é experiência consciente. Enquanto alguns que

torno com relação ao próprio corpo: sensação de frio, de calor, de prazer, de dor. Também se encontra, na citação acima, exemplos de crenças perceptuais, tais como: “eu creio que está chovendo”, “eu creio que a chuva resfria o ambiente”. Há ainda estados mentais conativos, por exemplo: “eu desejo que pare de chover”; estados emocionais, tais como: “eu estou com medo de me molhar”; outros estados mentais, como: “eu imagino que irá chover”. Por fim, há estados mentais ativos, os quais deliberadamente são formados, como os julgamentos. Por exemplo: “eu julgo que a chuva é boa”.

Conforme os exemplos acima, os estados mentais podem ser classificados como: sensações, crenças, desejos (estados conativos), emoções, cognições, percepções, imaginações (estado quasi-perceptual) e julgamentos. Cabe salientar que o tipo de estado mental abordado no presente estudo são as crenças, pois se denota importante a relação que os agentes epistêmicos tem com as crenças de si mesmos e do seu entorno. Portanto, minimamente se demonstrou a variedade dos estados mentais com suas características, porém não pretende esgotar a discussão, somente se pontuou algumas peculiaridades, dentre elas as do estado mental do tipo crença.

Questões terminológicas

Na presente seção, abordar-se-á acerca da intencionalidade, presente em alguns estados mentais e ausente em outros, assim como a diferença entre autoconsciência e autoconhecimento. Salienta-se também que a compreensão de autoconhecimento típica desta investigação não versa sobre autoajuda, nem sobre o conhecimento de traços de caráter. Por fim, se diferencia um possível “eu” de seus estados mentais.

Além da autoatribuição de estados mentais do tipo crença, também ocorre a autoatribuição de diversos tipos de pensa-

usam o termo experiência têm em mente a sensação (por exemplo, a dor) e a percepção (por exemplo, aquela árvore ali), a experiência, como uso o termo, pode tomar como objeto intencional coisas como pensamento, memória e outros conteúdos mentais. Desta forma, a experiência pode ser tanto cognitiva quanto sensorial.” (KLEIN, 2015, p. 5).

mentos. As categorias podem ser desejos, sensações e emoções. Isso, em contexto filosófico, pode ser denominado “atribuição de estados mentais doxásticos” ou “atitudes proposicionais”:

Que tipo de nome devemos dar a verbos como “acreditar” e “desejar” e assim por diante? Minha inclinação é chamá-los “verbos proposicionais”. Esse é apenas um nome sugerido por conveniência, porque eles são verbos que têm a forma de relacionar um objeto a uma proposição. Como eu tenho explicado, isto não é o que eles realmente fazem, mas é conveniente chamá-los verbos proposicionais. É claro, você pode chamá-los de “atitudes”, mas eu não gosto disso porque este é um termo psicológico, e embora todas as instâncias de nossa experiência sejam psicológicas, não há razão para supor que todos os verbos de que estou tratando sejam psicológicos. (RUSSELL, 2009, p. 103)

Desta forma, a utilização do termo “atitude proposicional” para uma classe de estados mentais é detentora de duas características, a saber: a intencionalidade e a forma lógica proposicional (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 35).

O termo “intencionalidade” não é utilizado no sentido de intenção. No presente contexto, o termo “intencionalidade” é empregado com o significado dos estados mentais serem sobre alguma coisa. Por exemplo, se o agente crê que o time de futebol brasileiro Internacional será rebaixado para a segunda divisão, a crença é sobre alguma coisa, ou seja, possui um objeto intencional, e este objeto intencional é o time de futebol Internacional. Cabe ressaltar que há estados mentais doxásticos que não possuem objetos intencionais, por exemplo, a vontade de comer (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 36).

Outra característica acerca das atitudes proposicionais é a forma lógica proposicional, ou seja, seu conteúdo, formal de uma proposição, pode ser semanticamente avaliado como verdadeiro ou falso. Desta maneira, os estados mentais doxásticos, além de possuírem intencionalidade, também possuem conteúdo proposicional avaliável em verdadeiro ou falso. Portanto, “Uma atitude proposicional é, então, o estado mental de ter alguma atitude, postura, perspectiva ou opinião sobre uma proposição ou sobre o estado potencial de coisas em que essa proposição é verdadeira (...)” (SCHWITZGEBEL, 2015, p. 1).

Autoconhecimento não é necessariamente o mesmo que autoconsciência. Autoconhecimento é a reflexão acerca das próprias crenças, às quais podem ser das mais diversas, por exemplo, quando o agente for questionado sobre sua crença na existência de uma terceira guerra mundial, ele responda com conhecimento de si. Ou será que ele tem mera consciência de si? Neste ponto, faz-se importante realizar uma distinção entre autoconhecimento e autoconsciência. Segundo Gertler,

Autoconhecimento é o conhecimento de seus próprios estados mentais – por exemplo, o conhecimento de suas próprias experiências, pensamentos, crenças ou desejos atuais. Autoconsciência é a capacidade de identificar-se (o “eu”), e se distinguir de outras coisas. (GERTLER, 2011, p. 2)

Conforme Gertler, o termo autoconhecimento designa o conhecimento que um “eu” tem dos seus estados mentais, e o termo autoconsciência designa o conhecimento que este “eu” tem ou teria desta coisa ou substância que é o “eu” enquanto algo separado ou ao menos de outros estados mentais ou corporais³⁹. O conhecimento dos estados mentais é o conhecimento de propriedades do “eu”, ou seja, o autoconhecimento se ocupa na identificação dos estados mentais e seus conteúdos. Já a autoconsciência se ocupa em “como essa referência é alcançada e como se concebe, basicamente, o eu.” (GERTLER, 2011, p. 8).

³⁹ A distinção entre o eu e o seu pensamento é elucidado na seguinte passagem: “7. Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua indústria em enganar-me? (...) Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. (...) Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. (...) Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. E que mais? Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa.” (DESCARTES, 1983, p. 93).

Desta forma, a identificação do “eu” com o conteúdo do estado mental não é escopo da autoconsciência. Pois, sua ocupação tem um caráter de identificação do sujeito, ou seja, identidade pessoal, de como o sujeito faz referência a si mesmo. A autoconsciência e a identidade pessoal não são assunto deste artigo.

Autoconhecimento não se ocupa em conhecer os traços de caráter. Mas apenas do conhecimento mais “pobre” das próprias crenças:

(...) não são essas as atitudes (se prefiro baunilha ou chocolate) com as quais mais me importo – ou pelo menos elas não são as mais relevantes para o meu autoconhecimento no sentido moralmente impregnado de “autoconhecimento” da recomendação do oráculo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”. Supostamente o oráculo não estava interessado no coeficiente de conhecimento que as pessoas têm de suas atitudes em relação ao tempo que faz na Califórnia no mês de abril. À medida que a injunção “conhece-te a ti mesmo” pertence ao autoconhecimento de atitudes, devem ser atitudes como os nossos valores centrais e seus pressupostos fundamentais sobre o mundo e sobre outras pessoas. É sobre tais assuntos, eu acredito (eu acho que acredito!) o nosso autoconhecimento é bastante pobre. (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 191).

Dessa forma, o autoconhecimento do presente artigo versa sobre o conhecimento das próprias atitudes proposicionais especificamente do tipo crença. Para adentrar na explicação sobre o caráter, ou valores fundamentais das pessoas, demandaria muito mais do que somente o autoconhecimento das crenças, pois há as emoções, desejos e julgamentos a serem investigados.

Retorna-se à questão do *self*. Suponha que, o agente este sentado na frente do computador pensando em quais palavras escrever para que seja bem compreendido. As duas propriedades (estar sentado frente ao computador e buscar as melhores palavras) são do agente ou do “eu” do agente? Observe que existem dois pontos a serem distinguidos, a saber, os estados mentais e/ou corporais do agente, e o “eu” do agente. Com isso, ao afirmar que ele possui propriedades, significa dizer que há uma substância que possui propriedades, ou seja, há um “eu” pensante, que produz ou sofre pensamentos, estados mentais e/ou corporais, os quais individualizam o agente. Des-

sa maneira, o agente é conhecido somente pelas suas propriedades, a saber seus estados mentais e/ou corporais, ou seja, a concepção de *self* fica restrita ao acesso a esses estados mentais e/ou corporais. Pois, segundo Hume,

(...) penetro mais intimamente naquilo que denomino meu eu, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. (HUME 2009, livro 1, parte 4, seção 6, §3, p. 284)

Dessa forma, percebe-se a problemática envolvida acerca daquilo que se denomina “eu”, e os estados mentais e/ou corporais decorrentes desse *self*. Isso salienta o reconhecimento da problemática da identidade pessoal, entretanto não abordará o importante problema filosófico. Pois, o autoconhecimento se concentra no conhecimento que esse “eu” tem das suas próprias crenças.

Atribuição de crenças

A autoatribuição de crenças, quanto a atribuição de crenças aos outros, permite uma possível compreensão dos comportamentos e ações dos outros e de si mesmo. Por exemplo, em um experimento realizado por Senju (*et al.*, 2011) no qual se estudou dois grupos de bebês, o grupo A tinha sua visão gentilmente bloqueada por uma venda, a qual fornecia uma experiência visual opaca. O grupo B vestia uma venda bastante transparente. Os bebês de ambos os grupos assistiram um vídeo no qual um ator na respectiva situação de cada grupo tenta encontrar uma caixa, a qual era movida por um fantoche. Assim, após ser retirada a venda dos bebês, e eles observarem o vídeo do ator, novamente, os bebês que tiveram sua visão opaca (grupo A) apresentaram a expectativa de que o ator vendado não encontrasse a caixa na esquerda, já o outro grupo não criou tais expectativas. Dessa forma,

(...) os bebês no presente estudo codificaram que o ator poderia ou não ver o deslocamento do objeto quando ela usava

a venda, e os bebês foram capazes de usar essa informação para antecipar corretamente o comportamento futuro do ator. (SENJU *et al.*, 2011, p. 880)

Conforme os resultados obtidos por Senju (2011), no início da vida já há indícios da atribuição de estados mentais às outras pessoas, na expectativa de entender as ações e comportamentos dos outros. Essa habilidade genuína de atribuir estados mentais precoces de crença, por parte dos bebês, se inicia pelo menos aos dezoito meses de vida (cf. SENJU *et al.*, 2011, p. 880).

Atribuir estados mentais a si mesmos e às outros não necessita ser algo que só pode ser descoberto por um rigoroso procedimento científico. Ao contrário, trata-se de algo bastante comum e corriqueiro. Por exemplo: quando um cliente levanta a mão num bar (ação), isso se explica porque ele quer chamar o garçom (estado mental atribuído); um motorista move seus braços para girar o volante (ação), o que se explica porque ele quer fazer a curva (estado mental atribuído) etc. Dessa maneira, frequentemente atribuímos estados mentais a nós mesmos e aos outros. Contudo, cabe destacar algumas distinções importantes para a investigação, as quais seguem na próxima seção.

Acesso privilegiado e a visão do senso comum acerca do autoconhecimento

O conhecimento dos próprios estados mentais é um tema complexo. Contudo, indivíduos partilham o senso comum, algumas intuições sobre a capacidade que cada um tem autoconhecimento sobre os próprios estados mentais. Essas intuições, embora sejam problemáticas, mostram um ponto de partida natural para a investigação do modo como cada um conhece as próprias crenças, por exemplo, que cada pessoa tem acesso privilegiado as próprias crenças. Dessa maneira, a discussão do conhecimento das próprias crenças parte de conceitos, teses e teorias – ainda que o senso comum não empregue os termos técnicos típicos da filosofia para denotar tais ideias.

O acesso privilegiado de cada um às próprias crenças decorre da assimetria entre a primeira e terceira pessoa. Acesso privilegiado é a característica de ter ciência dos próprios estados mentais única e restrita ao agente, no autoconhecimento de crenças há uma diferença entre o modo como o eu acessa os próprios estados e conteúdos mentais, por meio de método não disponível às outras pessoas. O acesso de terceiros aos meus estados mentais também não está disponíveis para terceiros, pois os outros precisam observar ações e interpretar palavras para então interpretar ou inferir o que outro acredita.

Suponha, que ocorra uma expressão verbal de autoatribuição de uma crença, por exemplo, “acredito que estou escrevendo em meu notebook e escutando uma música”. Como é que o ouvinte poderia saber que o agente da autoatribuição da crença, de fato acredita nisso? Ele teria que fazer o que se faz tipicamente ao se obter conhecimento via testemunho. Ou seja, nesse exemplo, a crença é conhecida por uma terceira pessoa por meio de um acesso observacional aos sons da fala da primeira pessoa. Essa mesma crença, no entanto, aparentemente não precisa ser apresentada para a primeira pessoa que se auto atribui um estado mental de crença através de órgãos do sentidos para ser notada. Ou seja, ao contrário da terceira pessoa, “não necessito ouvir ou ler minhas palavras, nem mesmo observar meus comportamentos para saber que esses são meus pensamentos, crenças, desejos, etc.” (SILVA FILHO, 2013, p. 17). Logo, é razoável afirmar que a primeira pessoa possui um certo tipo de acesso privilegiado às próprias crenças. Ou seja, a primeira pessoa só sabe o que a terceira pessoa pensa e crê via observação do comportamento motor e verbal da terceira pessoa. Mas a primeira pessoa não precisa seguir esta via para obter conhecimento da própria crença.

Os estados mentais têm a peculiaridade de ter seu acesso restrito, ou seja, acesso privilegiado ao agente que o realiza. Com isso, ao que parece é permitido afirmar, ao seguir uma visão do senso comum, que “eu simplesmente tenho ciência ou consciência de meus pensamentos e sensações.” (MASLIN, 2009, p. 27), verificação por meio de uma televisão ou espelho para saber o que o agente pensa ou sente não se faz necessária.

Portanto, os estados mentais são particulares, em oposição ao público. O acesso privilegiado só é possível a cada agente que o realiza, ou seja, o acesso privilegiado aos próprios estados mentais é, como diz o nome, um privilégio do eu, da primeira pessoa. Logo, não se pode ter conhecimento dos estados mentais das outras pessoas via acesso privilegiado, tanto quanto os outros não podem ter acesso privilegiado dos estados mentais do agente. Com relação aos estados mentais, o acesso é privilegiado, ou seja, assimétrico, pois

(...) há uma diferença no acesso que outras pessoas têm aos conteúdos das minhas crenças e pensamentos, pois, enquanto eles precisam observar meu comportamento e interpretar minhas palavras, por outro lado, eu não preciso fazer isso. (SILVA FILHO, 2013, p. 33, n. 2)

Logo, conhecer meus próprios estados mentais por uma maneira típica de primeira pessoa é possível, porém não se pode saber o que o outro pensa da mesma maneira como o eu se conhece. O acesso privilegiado às outras mentes é negado. Para tornar mais tácito o ponto há a metáfora do besouro-numa-caixa, de Ludwig Wittgenstein. Tal metáfora consiste em cada um possui um besouro numa caixa, mas ninguém poder ter acesso ao besouro do outro. Dessa maneira, todos olham as próprias caixas, mas não sabem se os outros têm um besouro. Pode ocorrer que a referência de uma outra pessoa seja uma aranha, ou algo qualquer, entretanto nunca se descobrirá, pois o acesso é privilegiado. Tal processo ocorre análogo aos estados mentais, pois poderia ocorrer de “não haver qualia algum, mas meramente um deserto mental” (MASLIN, 2009, p. 27).

Assim, na visão do senso comum, o conhecimento das próprias crenças não necessita o emprego de órgãos dos sentidos (como olhos, ouvidos, etc.). O senso comum não diria que o eu é capaz de conhecer as próprias crenças ao olhar para fora – algo que é defendido por Gareth Evans (1982) e Richard Moran (2001). Neste sentido, o eu tem conhecimento da crença de maneira privilegiada, pois somente o eu sabe, sem o emprego dos sentidos, o que acredita.

Profundezas do Autoconhecimento

Para conhecer as crenças dos outros, há observação envolvida. Porém para conhecer as próprias crenças, parece que não. A questão entorno da maneira de conhecer o próprio estado mental da crença dessa forma é considerada mais clara, na medida que se observa a questão do entendimento, ou seja, da “conectividade, construção de sentido, aplicação e justificação” (FERREIRA; EL-HANI; SILVA-FILHO, 2016 p. 6) sobre o conteúdo da própria crença e as implicações desse entendimento. Neste ponto, talvez, ocorra o afastamento do senso comum e, por conseguinte, imergindo em questões do anti-individualismo com enfoque no conteúdo mental. Portanto, o autoconhecimento depende em parte do conhecimento do mundo no entorno do agente, contrariamente ao senso comum acerca do autoconhecimento, o qual não estabelece ligação do autoconhecimento com o mundo externo ao agente.

Porém, o ceticismo sugere a seguinte questão: será que o agente racional possui mesmo conhecimento das próprias crenças? Em uma análise rápida, conforme o caminho do senso comum, afirma-se que sim. Contudo, quando o agente pensa “acredito que acredito que estou escrevendo em meu notebook e escutando uma música” (trata-se de um pensamento de segunda ordem, sobre uma crença de primeira ordem, “acredito que estou escrevendo em meu notebook e escutando uma música”), o agente tem clareza sobre todos os conteúdos do estado mental? Parece que sim, pois entendo muito bem o que é escrever, o que é um notebook e o que é uma música. No entanto, o agente se auto atribui outra crença: “creio que otorrinolaringologia é a área da medicina que estuda as doenças dos pés”. Há o acesso privilegiado a essa crença, pois o “acesso” é sem o emprego da observação via sentidos. Entretanto, em um segundo momento, ao pesquisar a palavra “otorrinolaringologia” num bom dicionário, o agente verifica que estava equivocado quanto ao significado do conteúdo no uso comum da língua portuguesa brasileira. Ou seja, apesar do acesso privilegiado, parece que não está correto o emprego do conceito.

Características do autoconhecimento

Até agora se descreveu o que sejam estados corporais, mentais, atitudes proposicionais e autoconhecimento de crenças. Destacou-se algumas diferenças entre essas noções, e agora cabe, nesta seção, ressaltar algumas características do autoconhecimento.

O que se entende pela noção de autoconhecimento? Conforme Gertler, o “Autoconhecimento é o conhecimento de seus próprios estados mentais – por exemplo, o conhecimento que alguém tem de suas próprias experiências, pensamentos, crenças ou desejos correntes.” (GERTLER, 2011, p. 2). Dessa forma, ao expressar uma crença, por exemplo, “S acredita que p”, essa atribuição de crença pode conter uma ou mais das sete características abaixo, a saber:

- a) autoridade de primeira pessoa, consistindo em se afirmar que quando uma pessoa expressa um estado mental, ela está em melhor posição do que os outros para fazer a autoatribuição do estado mental, e normalmente tem autoridade reconhecida pelos outros para tal;
- b) caráter apriorístico, ou seja, não há necessidade de investigação empírica, ou de realizar inferências, para se saber que se está em determinado estado mental intencional;
- c) capacidade cognitivo-discriminativa, consistindo na capacidade de uma pessoa de estabelecer diferenças e semelhanças entre estados mentais iguais e diferentes; isto é, os conteúdos expressos nos estados mentais são entendidos pelo sujeito;
- d) infalibilidade, desta forma as auto atribuições dos estados mentais de primeira pessoa atuais são incorrigíveis quanto a sua descrição;
- e) onisciência, é que cada estado mental é necessariamente conhecido pelo agente que o formula;
- f) assimetria entre a primeira e a terceira pessoa, a qual consiste na diferença do acesso que tenho aos meus próprios estados mentais e o acesso que os outros têm aos meus estados mentais, os quais necessitam de observação para tal, e eu não; e
- g) impossibilidade do uso equivocado do pronome “eu”, ou seja, uma pessoa em seu estado mental normal não comete erro de identificação ao usar o termo referencial “eu”. (SILVA FILHO, 2013, p. 33, n. 2)

De acordo com as posições usuais no debate acerca do conhecimento das próprias crenças, há dois tipos de acesso de um agente ou sujeito aos próprios estados mentais, o acesso direto e outro indireto. Se, um agente tem acesso direto às suas próprias crenças, então tipicamente não necessita da inferência, interpretação ou evidência para conhecer as próprias crenças. Se, por exemplo, o agente autoatribui a seguinte crença, “eu acredito que não vai chover agora”, o que se dá é que o agente não necessita de algum intermediário, na forma de uma evidência conscientemente considerada, ou de uma premissa explicitamente endossada, para realizar a autoatribuição. Porém, se o agente tem acesso indireto as próprias crenças, então o acesso do agente a própria crença ocorre por via de inferência, de maneira interpretativa ou pela consideração de alguma evidência. Por exemplo, o agente afirma “vai chover hoje”, e raciocina: “se eu afirmo que vai chover hoje, então eu creio que vai chover hoje”. Desse modo, ele chega ao conhecimento da própria crença de maneira indireta.

Crenças como disposições e crenças como compromisso

No decorrer da vida, formula-se diversas crenças, como “creio que os seres humanos são bons por natureza”, “eu acredito que irá chover agora”, “eu acredito que o Grêmio será campeão”, entre outras. O vocabulário proposto por Annalisa Coliva (2016) auxilia a distinção entre as crenças como disposições e as crenças como compromissos⁴⁰. Pois, considera o autoconhecimento das crenças atuais, sua constituição pode ser de forma deliberada ou simplesmente com o acesso as crenças existentes, por exemplo, quando se questiona sobre qual a raiz

⁴⁰ Clássica conceituação de crenças disposicionais, a saber. “Uma afirmação disposicional é uma afirmação, não sobre qualquer coisa que esteja realmente ocorrendo no momento, mas sim que alguma coisa em particular é propensa a ocorrer, sob certas circunstâncias. (...) Suponha que Harry pense que os laços xadrez são horríveis. Apenas raramente o pensamento ou julgamento de que eles são hediondos realmente vem à tona de sua mente. Quando isso acontece, ele possui a crença ocorrendo. O resto do tempo, Harry possui a crença apenas de forma disposicional. A crença existente vem e vai, dependendo de se as circunstâncias a provocam; a crença disposicional perdura.” (SCHWITZGEBEL, 2015, p. 10)

quadrada de 144, a resposta não faz parte de uma análise de evidências do mundo para se chegar a tal crença. Essa definição se afasta da noção tradicional de disposicional enquanto ocorrente. Assim, as crenças disposicionais se caracterizam da seguinte maneira:

- (a) esses estados mentais não são o resultado de uma deliberação consciente, como um julgamento, da parte de um sujeito, baseada na consideração e, em particular, na avaliação (ou mesmo ser capaz de avaliar) de evidências a favor de P (ou de P vale a pena perseguir, seria bom se P acontecesse, etc.);
- (b) esses estados mentais não estão dentro do controle direto de alguém, sendo antes algo como um fardo para o sujeito;
- (c) portanto, o sujeito não é considerado racionalmente responsável por esses estados mentais. (COLIVA, 2016, p. 28)

O agente possui muitos estados mentais do tipo crença disposicional, no sentido de Coliva. Entretanto, não chega a tais crenças por deliberação própria. Quando o agente crê disposicionalmente, no sentido de Coliva, aquilo que ele crê não é o resultado ou conclusão de um processo racional cuidadosamente controlado. Assim, quando o sujeito crê disposicionalmente, no sentido de Coliva, o agente não é racionalmente responsável pela sua crença, pois não chegou à crença através de um processo racional. Por exemplo, o agente crê que as duas linhas de um teste Müller-Lyer parecem não ter o mesmo comprimento.

Ao contrário, os estados mentais por compromisso são diferentes dos disposicionais no sentido de Coliva:

- (a') que eles são o resultado de uma ação – a ação mental de julgar que P é o caso (ou algo que vale a pena buscar/ter) – da parte do sujeito, com base na consideração e, portanto, na avaliação da evidência para P (como algo que vale a pena buscar/ter);
- (b') que esses estados mentais são (pelo menos) restritos normativamente – ou seja, devem responder aos princípios que governam o raciocínio teórico e prático;
- (c') e, em particular, elas são tão restritas (também) do ponto de vista do sujeito;
- (d') que eles são estados mentais pelos quais o sujeito é considerado racionalmente responsável. (COLIVA, 2016, p. 31-32)

Tais estados mentais de crença por comprometimento são deliberados pelo agente epistêmico, ou seja, ele se posiciona – de acordo com normas racionais – perante uma evidência, a qual ele avalia como indicativo de que algo é ou não é o caso. Consequentemente, na formação da crença como compromisso, o agente epistêmico segue certas normas racionais, e com isso assume responsabilidade racional acerca dos estados mentais. Por exemplo, “eu acredito que não irá chover hoje”. Se, ao olhar para fora, o agente verifica o céu nublado, isso leva-o a persistir na crença que ele formula. Logo, existe dois tipos de estados mentais do tipo crença: os disposicionais e os de comprometimento.

Novamente o anti-individualismo

Uma posição contrária ao anti-individualismo (segundo o qual o conhecimento dos estados mentais depende em parte do conhecimento do mundo ao entorno) é que os conteúdos mentais são intrassubjetivos, isto é, são internos ao agente. Para o agente constituir o estado mental “eu tenho artrite na coxa”, ele tem de investigar a própria mente a tese que cada um conhece os próprios estados mentais por introspecção, sem necessitar investigar seu entorno, no exemplo, sem investigar a própria sensação da artrite na coxa. Algo que parece estranho devido a imediaticidade das próprias sensações, tal como a dor, a qual não necessita de intermediários, como, a introspecção.

Outra questão sobre o exemplo anterior merece resposta, a saber, o agente que afirma “eu tenho artrite na coxa” usa corretamente os conteúdos e significados para constituir seu estado mental? Para Dummett,

É uma característica inegável da noção de significado – uma noção tão obscura – que o significado é transparente no sentido que, se alguém atribui um significado a uma entre duas palavras, ele deve conhecer se esses significados são os mesmos. (DUMMETT, 1978, p. 131 apud SILVA FILHO, 2013, p. 37-38)

Dummett não usa a noção de transparência no mesmo sentido de Evans (1982) e Moran (2001). Para Dummett, é razoável afirmar que, enquanto agentes falantes, existe a capacidade de verificar a semelhança e diferença entre dois significados ou estados mentais. Assim, o agente deve ser capaz de estabelecer a distinção ou semelhança entre duas ocorrências de estados mentais:

(...) posso desconhecer o valor de verdade de meus pensamentos (por exemplo, que esteja aqui, sentado ao pé do fogo, vestido com um roupão, tendo este papel entre as mãos⁴), não seu conteúdo (que é isso, e não outra coisa, que estou pensando). (FARIA, 2001, p. 117 apud SILVA FILHO, 2013, p. 39)

Na visão de Dummett, não se pode saber quais são os pensamentos verdadeiros ou falsos próprios do eu. Contudo, não se pode afirmar desconhecer que tipo de estado mental ocorre, assim como o conteúdo semântico.

Considerações finais

A autoatribuição de estados mentais doxásticos do agente racional possui diversas características. Elas são: autoridade de primeira pessoa, caráter apriorístico, capacidade cognitivo-discriminativa, transparência dos conteúdos, infalibilidade, onisciência, assimetria entre primeira e terceira pessoa e impossibilidade do uso equivocados do pronome “eu”. Também há o acesso direto e privilegiado às suas crenças, de forma não inferencial e não se pode errar quanto a autoatribuição do estado mental. Logo, o autoconhecimento de crenças se denota diverso do senso comum.

Portanto, destaca-se que o conhecimento do conteúdo semântico e a sua diferenciação de outros estados mentais estão de posse do agente, ou seja, o agente epistêmico sabe, mesmo que desconheça seu valor de verdade. Por conseguinte, conforme Coliva (2016) a responsabilidade epistêmica reside no comprometimento do agente para com sua crença. O agente racional pode ter responsabilidade epistêmica sobre a autoatribuição (seja verdadeira ou falsa) de crença (crença enquanto

comprometimento), assim como não possuir responsabilidade epistêmica sobre ela (crença enquanto disposição).

Referências:

- BONJOUR, L.; BAKER, A. Mentas e corpos. In: BONJOUR, L.; BAKER, A. (Eds.). *Filosofia: textos fundamentais comentados*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 199–205.
- COLIVA, A. *The Varieties of self-knowledge*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- DESCARTES, R. Meditações. In: *Os pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3a ed., São Paulo; Abril Cultural, 1983.
- DUMMETT, M. Frege's Distinction between Sense and Reference. In: _____. *Truth and other Enigmas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978. p. 116-144.
- EVANS, G. *The Varieties of Reference*. Ed. John McDowell. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- FARIA, p. Discriminação e conhecimento de si. In: PINHEIRO, W.; RUFFINO, M.; SMITH, P.J. (Org.). *Ontologia, conhecimento e linguagem*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. p. 113-128.
- FERREIRA, T. A. S.; EL-HANI, C. N.; SILVA-FILHO, W. J. DA. Knowledge, Belief, and Science Education. In: *Science & Education*, 2016. Acessado em 31 de maio de 2019. Disponível em: <<https://philarchive.org/archive/SILKBA>>.
- GERTLER, B. *Self-knowledge*. London, New York: Routledge, 2011.
- KLEIN, S. What memory is. In: *WIREs Cognitive Science*, Vol. 6, Issue 1, January/February, 2015. p. 1–38. Acessado em 17 de agosto de 2019. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/wcs.1333>>.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- MASLIN, K. T. *Introdução à filosofia da mente*. Tradução de Fernando José R. da Rocha. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MORAN, R. *Authority and estrangement: an essay on self-knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- OLIVEIRA, G. S. *Estados mentais e atitudes proposicionais: Abordagens filosóficas da psicologia do senso comum*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.
- RUSSELL, B. *The Philosophy of Logical Atomism*. London and New York: Routledge, 2009. Disponível em: <<https://sites.ualberta>>.

ca/~francisp/NewPhil448/RussellPhilLogicalAtomismPears.pdf>. Acessado em 25 de novembro de 2018.

SENJU, A.; SOUTHGATE, V.; SNAPE, C.; LEONARD, M.; CSIBRA, G. Do 18-month-olds really attribute mental states to others? A critical test. *Psychological Science*, 22. 2011, pgs. 878–880. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3799747/>>. Acessado em 20 de dezembro de 2018.

SILVA FILHO, W. J. *Sem ideias claras e distintas*. Salvador: EDUFBA, 2013.

SCHWITZGEBEL, E. *Self-ignorance*. In: *Consciousness and the Self. New essays*. Edited by Jeeloo Liu and John Perry. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 184-197.

SCHWITZGEBEL, E. *Belief*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.).

Stanford: Stanford University, 2015. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>>. Acessado em 27 de novembro de 2016.

Sobre a vulnerabilidade da designação rígida: a crítica kuhniana à Teoria Causal da Referência

On the vulnerability of rigid designation: the kuhnian criticism of the Causal Theory of Reference

Rodrigo Sabadin Ferreira

Doutorando em filosofia na UFRGS

Resumo⁴¹: A aplicação da Teoria Causal da referência à termos de espécies naturais é geralmente defendida com base em argumentos que pressupõem a legitimidade de experimentos mentais como o famoso ‘Experimento da Terra Gêmea’. Essa espécie de argumento pressupõe que: (i) é possível distinguir entre propriedades acidentais e essenciais de espécies naturais e (ii) há um mundo no qual espécies naturais distintas partilham todas as suas propriedades acidentais, mas diferem em alguma propriedade essencial. Esse texto tem por objetivo defender uma interpretação da crítica de Thomas Kuhn à Teoria Causal baseada na recusa parcial de (i) e (ii) a partir da interpretação taxonômica de Ian Hacking da tese de incomensurabilidade entre teorias científicas. Nossa conclusão é que tal leitura permite recusar a

⁴¹ Agradeço aos avaliadores deste texto pelas sugestões que contribuíram para seu melhoramento, bem como aos professores Paulo Faria, Jônadas Techio e, especialmente Eros Moreira de Carvalho por suas críticas e sugestões. Agradeço também ao meu colega e amigo Jeferson Huffermann por ter me incentivado a submeter este texto para publicação.

recorrente afirmação encontrada na literatura de que a Teoria Causal refuta a tese de incomensurabilidade Kuhniana.

Palavras-chave: Thomas Kuhn; Mundos Possíveis; Incomensurabilidade; Espécies Naturais; Teoria Causal da Referência;

Abstract: The application of the Causal Theory of Reference to terms for natural kinds is generally defended on the basis of arguments which presuppose the legitimacy of mental experiments like the famous ‘Twin Earth Experiment’. This kind of argument presuppose that: (i) it is possible to distinguish accidental from essential properties of natural kinds and (ii) that there is a world in which distinct natural kinds share all essential properties, but differ in their essential properties. This text aims at defending an interpretation of Thomas Kuhn’s criticism of the Causal Theory based on the partial refusal of (i) and (ii) that builds upon Ian Hacking’s taxonomic reading of the thesis of incommensurability thesis between scientific theories. Our conclusion is that such a reading allows one to refuse the recurrent claim that the Causal Theory refutes the Kuhnian thesis of incommensurability.

Key-words: Thomas Kuhn; Possible Worlds; Incommensurability; Natural kinds; Causal Theory of Reference;

Hilary Putnam e Saul Kripke desenvolveram, paralelamente, ideias que ficaram conhecidas como “externalismo semântico” ou “teoria causal da referência”. Em primeiro momento, essa foi aplicada para nomes próprios por Kripke em *Naming and Necessity* (KRIPKE, 1980), em seu argumento a favor da tese de que a referência de nomes logicamente próprios, como “Aristóteles” ou “Barack Obama”, não é determinada por meio de uma descrição associada ao nome, mas por: (a) o fato do nome ter sido introduzido para referir apenas àquele indivíduo e nenhum outro e; (b) o fato de que há uma cadeia histórico-causal que conecta aquele nome àquele indivíduo específico (KRIPKE, 1980, p.135)⁴².

⁴² Na terminologia técnica de Putnam e Kripke, nomes próprios e termos de espécies naturais “designam rigidamente”. Nomes próprios como “Aristóteles” designam o mesmo indivíduo em qualquer mundo possível, a saber, o mesmo indivíduo que, no mundo atual, é designado pelo nome “Aristóteles”. De maneira similar, termos de espécie como “água” e “planeta”, supostamente, referem-se ao mesmo tipo de coisa em qualquer mundo possível.

De maneira análoga à aplicação da teoria causal a nomes próprios, Kripke e, especialmente, Putnam, insistiram que a referência é a parte mais fundamental do significado de termos de espécies naturais como “planeta”, “água” ou “elétron”. Tal elaboração teórica é uma teoria “causal” da referência pois o que é fundamental para estabelecer o significado tanto de nomes quanto termos de espécies é a interação causal com certos tipos de entidades, de modo que a “posse de competência linguística conectada com o termo” (PUTNAM, 1975, p.198) não é suficiente para que o termo possa ser usado para referir. Assim, a tese central de Putnam e Kripke em relação a termos de espécie é que a referência desses é fixada inicialmente por um ato de “batismo” de uma amostra inicial do tipo natural em questão e, não, por meio de certa descrição ou conjunto de descrições que determinem a extensão do termo.

Putnam procura estabelecer isso por meio de um dos experimentos de pensamento mais famosos da história recente da Filosofia –conhecido como “experimento da Terra Gêmea”. Apesar de ser muito bem conhecido, podemos descrever brevemente o experimento mental de Putnam. Ele pede que imaginemos um mundo possível em que existe um planeta, a Terra Gêmea, que é praticamente idêntico à Terra, com a única diferença de que, na Terra Gêmea, “água” não designa H₂O, mas um composto muito complexo que é idêntico à água em todas as suas propriedades *exceto sua composição química*, cuja fórmula é abreviada por XYZ (PUTNAM, 1975, p.223). No cenário

Putnam e Kripke formularam suas teorias da referência em oposição a teorias descritivistas. Tanto no que diz respeito a nomes próprios quanto termos de espécie, o *locus classicus* de uma teoria descritivista da referência é o artigo seminal de Frege *Sobre Sentido e Referência* (FREGE, 1948). No que diz respeito a termos de espécies naturais, o aspecto fundamental de tais teorias é que todos esses possuem uma intensão e uma extensão e a intensão *determina* a extensão. De modo geral, teorias descritivistas afirmam que a extensão de um termo como “água” é fixada por meio de uma certa descrição como “líquido inodoro, incolor que ferve a 100°C”. Desse modo, descritivistas defendem que a competência linguística com respeito ao uso de um termo de espécie consiste na capacidade de usar descrições corretamente para identificar seus referentes, de modo que a referência do termo “água” é fixada por meio de uma certa descrição ou conjunto de descrições que determinam a extensão do termo.

imaginado por Putnam, a palavra “água” na Terra (ou “água-t”) tem uma extensão diferente de “água” na Terra Gêmea (ou “água-tg”). Desse modo, se cientistas da Terra investigassem a substância que se parece com H₂O - mas que é XYZ - da Terra Gêmea, eles chegariam à conclusão de que: (a) na Terra, o termo “água” significa H₂O, ou seja, “água-t” significa H₂O e; (b) na Terra Gêmea, o termo “água” significa XYZ, isto é, “água-tg” significa XYZ (PUTNAM, 1975, p.224), sendo que, claro, o que permite aos habitantes da Terra e da Terra Gêmea afirmar tais enunciados é seu conhecimento de química a partir do qual eles diferenciam H₂O de XYZ, isto é, água-t de água-tg.

Putnam pede, então, que imaginemos a Terra e a Terra Gêmea no ano 1750, quando a composição química da água ainda não era conhecida (em ambos os planetas). Se imaginarmos dois indivíduos nesse período, um na Terra Gêmea e outro na Terra, ambos terão as mesmas crenças sobre aquilo que em cada planeta é conhecido como “água”: ambos reconheceriam “água” como sendo, por exemplo, aquela substância que mata a sede ou corre nos rios, e nenhum desses indivíduos teria conhecimento da composição química desses compostos. Assim, apesar de terem as mesmas crenças (e, portanto, descreverem aquilo que chamam por “água” do mesmo modo) eles utilizariam o mesmo termo para se referir a diferentes substâncias, a saber, H₂O em um caso e XYZ no outro (PUTNAM, 1975, p.224). Com isso, Putnam pretende estabelecer que a única condição necessária e suficiente para a continuidade da referência é a existência de uma cadeia histórico causal que vincula o termo com uma determinada amostra do tipo de coisa que este foi introduzido para denotar (PUTNAM, 1975, p.225). Uma das principais consequências extraídas por Putnam da teoria causal da referência é a estabilidade da referência de boa parte dos termos teóricos ao longo do tempo. De acordo com os defensores da teoria causal, o que muda com uma revolução científica é apenas a intensão do falante, e o que é relevante para a prática (e sucesso) da ciência é a referência, que se mantém constante.

Como é bem sabido, Thomas Kuhn defendeu uma concepção do desenvolvimento histórico do conhecimento cientí-

fico baseado em ciclos sucessivos de ciência normal, crises, revoluções e volta à ciência normal. Períodos em que a disciplina científica é guiada por um único paradigma de modo bem-sucedido são chamados períodos de ciência normal. O período de ciência normal é interrompido por eventuais crises suscitadas pelo surgimento de anomalias, isto é, problemas que o paradigma não é capaz de resolver. A persistência das anomalias e o surgimento de um novo paradigma levam à uma disputa cujo desfecho pode ser o abandono do antigo paradigma e o surgimento de um novo período de ciência normal. Fundamental para essa teoria é a tese de que teorias científicas são *incomensuráveis*. Tal como articulada nos escritos tardios⁴³ de Kuhn, “incomensurabilidade” consiste numa relação entre teorias científicas tomadas como conjuntos de enunciados, tal que, duas teorias T e T* são incomensuráveis se, e somente se, há enunciados e/ou conceitos de T* que não podem ser expressos nos termos de T, ou vice-versa. A tese de incomensurabilidade, portanto, é uma tese sobre tradução (KUHN, 2003, p.80). Dado que uma das consequências da tese de incomensurabilidade é a variação dos referentes dos termos científicos, os argumentos da teoria causal surgem como uma alternativa natural de resposta às ideias de Kuhn: ao tornar a referência uma constante ao longo da história da ciência e torná-la um meio de comparação – e tradução – de teorias, poderia se evitar completamente o problema da incomensurabilidade (HACKING, 2012, pp.154-156). Desse modo, a teoria causal foi tomada como uma via direta de ataque à tese de Kuhn. Diante disso, nosso objetivo aqui é mostrar que essa estratégia é equivocada.

Para começar, há um ponto crucial a respeito do experimento de pensamento de Putnam que é largamente negligenciado na literatura: ele pressupõe que a teoria química atual é capaz de descrever verdadeiramente um mundo possível em que H₂O e XYZ (a “água” da “Terra Gêmea”) existam e tenham as mesmas propriedades, exceto a composição química. Evidentemente, esse aspecto do experimento está longe de ser irrelevante: apenas assim é possível que, ao visitar a Terra Gêmea, os terráqueos descubram que aquela substância que possui as mesmas

43

Nossa discussão será focada nos textos de Kuhn dos anos noventa.

propriedades substanciais de H₂O é, na verdade, XYZ. Sob raciocínio semelhante, há um argumento oferecido por Kuhn – largamente negligenciado na literatura – que procura estabelecer que um mundo no qual a Terra e a Terra Gêmea existam com suas respectivas “águas”, H₂O e XYZ, é, em um sentido que iremos esclarecer nesse texto, impossível. Mostraremos que as razões de Kuhn oferecidas para sustentar esse argumento possuem elementos para recusar parcialmente a aplicação da teoria causal à termos de espécies naturais, e que, assim, a teoria causal não refuta diretamente a teoria kuhniana⁴⁴.

*

Kuhn compreende teorias científicas como léxicos estruturados constituídos pelos conceitos (KUHNS, 2003, pp.116-7). Em sua versão madura, a tese de incomensurabilidade de Kuhn é uma consequência do modo como os significados dos conceitos teóricos que formam um léxico são fixados e, principalmente, *aprendidos*. O aspecto essencial da teoria Kuhniana de termos teóricos é que os léxicos de teorias devem ser compreendidos como estruturas taxonômicas de classificação formadas por termos de espécies [*kinds*]. Do ponto de vista sintático, o que caracteriza esses léxicos é que os termos que os formam são “[...] substantivos contáveis [*count nouns*] juntamente com os substantivos não-contáveis [*mass nouns*], palavras que se combinam com substantivos contáveis em expressões que admitem o artigo indefinido.” (KUHNS, 2003, p.117). Do ponto de vista semântico, a principal característica desses termos é o que Kuhn chama de “princípio da não-superposição” [*no-overlap-principle*]: termos de espécie que compõem o léxico de uma dada teoria não podem “superpor-se no que diz respeito a seus referentes, a menos que sejam relacionados como uma espécie [*species*] a um gênero”(KUHNS, 2003, pp.117-118).

Teorias discriminam, a partir desse léxico, os objetos que constituem seu domínio de estudo em espécies [*kinds*].

⁴⁴ Kuhn explora o exemplo de Putnam, mas sua argumentação claramente tem um propósito geral, a saber, de que esses problemas que surgem ao se tomar o termo “água” como designando rigidamente podem surgir com qualquer termo científico. Para uma defesa similar, ver Sharrock e Read, 2002.

nar o significado de um termo de espécie não consiste necessariamente em conhecer definições, mas na capacidade de aplicar esses termos ou conceitos que compõem o léxico a instâncias corretas (mesmo que tacitamente) e na capacidade de formular enunciados sobre as instâncias desses termos que compõem o léxico. É desse modo que teorias diferentes permitem a formulação de certos enunciados e não permitem a formulação de outros. A impossibilidade de tradução é uma consequência de uma sobreposição dos referentes dos termos de um léxico que forma uma taxonomia. Se há uma divergência local nos léxicos de duas comunidades científicas, então, como afirma Kuhn:

Os membros de uma delas podem fazer (e ocasionalmente farão) enunciados que, embora plenamente significativos nessa comunidade de discurso, não podem, em princípio, ser articulados pelos membros da outra. (KUHN, 2003, p.118)

De modo que:

Transpor essa lacuna entre as comunidades iria requerer o acréscimo, em um dos léxicos, de um termo para espécies [kinds] que se intersecta, compartilha um referente com um termo já estabelecido. É essa situação que o princípio da não-sobreposição [no-overlap principle] exclui. A incomensurabilidade torna-se, assim, um tipo de intradutibilidade, circunscrita a uma ou outra área em que duas taxonomias lexicais diferem. (KUHN, 2003, p.118)⁴⁵

Esse diagnóstico se deve ao modo como Kuhn compreende o aprendizado de termos teóricos. Desde a *Estrutura das Revoluções Científicas* (2012), Kuhn argumentou que o aprendizado de conceitos de uma teoria se dá por meio da solução de problemas [puzzles] de *paradigmas*. “Paradigmas”, no sentido

⁴⁵ Na taxonomia dos corpos celestes de Ptolomeu, por exemplo, planetas são uma espécie de corpo celeste. O conceito de planeta de Ptolomeu abarcava o Sol, a Lua, Marte, Júpiter, entre outros corpos celestes em sua extensão, sendo que a Terra, por exemplo, não era um planeta. Na transição para a astronomia copernicana, a Terra passou a ser classificada como um planeta, o Sol foi classificado como uma estrela e uma nova espécie foi introduzida no léxico: os satélites. Alguns dos conceitos do léxico que formam uma taxonomia não podem ser traduzidos nos termos da outra sem perda, dado que, esse determinado grupo de termos (não todos) tem seu significado definido holisticamente.

específico de “exemplares” são “soluções de problemas aceitas pelo grupo como paradigmáticas” (KUHN, 2009, p.316); são “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.” (KUHN, 2012, p.13).

Segundo Kuhn, o aprendizado de teorias se dá através da exposição dos estudantes à casos paradigmáticos de problemas e solução de problemas. Os cientistas, ao se depararem com problemas ou quebra-cabeças, resolvem-nos a partir de um raciocínio por analogia – problemas novos são assimilados a problemas paradigmáticos já resolvidos, para que, desse modo, as soluções encontradas a problemas já resolvidos sirvam de modelo para solucionar novos problemas. Um exemplo que pode ser explorado é o das aplicações da segunda lei de Newton. A generalização simbólica $F=m.a$ é um método de solução exemplar para uma série de quebra-cabeças envolvendo a movimentação de corpos através do espaço. No entanto, quando aplicada dessa maneira, apenas $F=m.a$, a generalização não trata com o mesmo sucesso toda e qualquer situação em que corpos se encontram em movimento, sendo necessária alguma modificação na aplicação da lei. Um desses casos é o problema da queda livre, em que $F=m.a$ se torna $m.g=md^2s/dt^2$ (KUHN, 1977, p.299).

De acordo com Kuhn, ao aprender a aplicar generalizações simbólicas como $F=m.a$ em demonstrações matemáticas aplicadas em situações concretas, o aprendiz está adquirido duas habilidades: 1) como aplicar *conjuntamente* os termos “F”, “m”, “a” a eventos e propriedades de objetos e; 2) como outras generalizações simbólicas podem ser derivadas de $F=m.a$ a partir das relações de semelhança entre as diferentes situações de aplicação. Ao aplicar exemplares na solução de problemas, o aprendiz está sendo treinado para reconhecer novos problemas como os problemas que os exemplares já resolvem. Em outras palavras, o estudante aprende a pensar em novos problemas de maneira análoga àqueles para os quais o exemplar já possui uma aplicação bem estabelecida (KUHN, 2012, p. 188). Esse

aprendizado, portanto, introduz o vocabulário da teoria em questão apresentando situações concretas do uso desse vocabulário (KUHN, 2003, p.87).

É importante notar que esse processo de aprendizado a partir da solução de problemas com base em casos particulares paradigmáticos não é o mesmo que aprender a seguir uma regra com condições necessárias e suficientes de aplicação. Ao aprender e proceder dessa maneira, através dos exemplares, o que o cientista está adquirindo e empregando é a capacidade de reconhecer padrões de similaridade e dissimilaridade entre diferentes objetos, fenômenos e situações (KUHN, 2012, pp. 188-189). Em outras palavras, diferentemente de processo algorítmico no qual uma regra é seguida, esse raciocínio baseado em casos paradigmáticos não é necessariamente redutível a uma generalização ou regra explícita em termos de condições necessárias e suficientes, seja para a adequação de uma solução, ou aplicação de um conceito a um objeto.

O aspecto mais fundamental de uma revolução científica é a substituição de um ou mais de um exemplar que deixou de ser eficiente na solução de problemas por outro. Para Kuhn (2012), os exemplares são a principal ferramenta de que os cientistas dispõem para relacionar a natureza às suas teorias. Do mesmo modo, exemplares cumprem o papel de relacionar conceitos, como no já mencionado caso da segunda lei de Newton, em que a generalização $F=m.a$ instancia a relação que conceitos como “massa”, “força” e “aceleração” mantêm entre si. Esses conceitos teóricos adquirem seu significado de maneira holística. Boa parte dos conceitos científicos só possuem significado quando relacionados uns com os outros, sendo impossível aprendê-los isoladamente. O papel dos exemplares é fazer com que esses conceitos como “massa”, “força” e “aceleração” sejam aprendidos *conjuntamente*, através da sua aplicação na solução de problemas ou na sua exposição ostensiva em situações concretas (KUHN, 2012, p.46-47). Desse modo, o que explica a mudança de significado dos termos teóricos na transição de teorias e a incomensurabilidade entre teorias é uma divergência entre os paradigmas compreendidos como conjunto de

exemplares, que são utilizados enquanto ferramenta de ensino de padrões de reconhecimento de relações de similaridade e dissimilaridade na prática de solução de problemas. Conceitos como “massa”, “força”, “tempo”, “aceleração”, são aprendidos e adquirem seus significados no interior de uma teoria a partir da aplicação dos exemplares na resolução de problemas ou quebra-cabeças. O que ocorre no processo de uma revolução científica é a substituição de um paradigma (exemplar) por outro com ele incompatível – isto é, por outro paradigma que determina relações de similaridade de problemas e soluções diferentes de seu antecessor. Como teorias sucessivas diferentes possuem exemplares diferentes que relacionam conceitos à natureza de maneira diferente, alguns de seus enunciados podem, e frequentemente são, impossíveis de serem traduzidos.

Buscando uma explicação mais detalhada das características dessas taxonomias lexicais e como elas dão origem à impossibilidade (localizada) de tradução, Ian Hacking (HACKING, 1993) extraiu das considerações de Kuhn três condições que um termo deve satisfazer para ser considerado um termo lexical ou de espécies naturais/científicas. Como veremos, ele faz ressalvas acerca dessas condições e sobre os tipos de termos a que elas se aplicam, que serão relevantes para o restante da discussão. As três condições são as seguintes:

1. *Tipos científicos são taxonômicos.* As relações entre tipos que criam a taxonômica são lógicas, conceituais ou lexicais. Essa condição se refere apenas a[*sic*] tipos em qualquer ramo da ciência com um paradigma. 2. *Tipos científicos taxonômicos possuem infima species.* Há apenas um número finito de palavras e descrições em uso em qualquer ramo da ciência. Assim, um arranjo taxonômico de nomes para tipos científicos será sempre esgotado por exaustão. Para ser interessante, essa afirmação deve ser mais sutil, de que há tipos tais que, como pressuposição da ciência, não podem ter subdivisões que possa contar como tipos científicos. 3. *Tipos científicos são projetáveis.* Nomes para tipos científicos são projetáveis na linguagem da comunidade científica que os emprega. Os nomes são usados na realização de generalizações, formação de expectativas a respeito do futuro (ou eventos não examinados do passado ou presente distante). Eles podem ser utilizados em condicionais contrafactuais. Eles ocorrem em sentenças que possuem o caráter de leis [*lawlike sentences*] (HACKING, 1993, p.293. Tradução nossa.)

A condição 1 afirma que, para um termo fazer parte de um léxico teórico, ele precisa estar relacionado à estrutura lexical da teoria da qual ele faz parte, seja como um termo de espécie que se subdivide em subespécies, ou como um termo de subespécie subordinado a outra espécie de ordem superior. A condição 2 afirma que há espécies não subdivisíveis. A condição 3 afirma que, se um termo de espécie faz parte de um léxico teórico, deve ser possível para um membro da comunidade científica utilizar aquele termo para fazer projeções.

Nesses termos, a impossibilidade de tradução pode ser caracterizada a partir de duas possibilidades a ocorrer com o significado de um termo de espécie na transição de uma teoria para outra. Hacking chamou essas possíveis condições de sobreposição [*overlap*] e subdivisão [*subdivision*] (HACKING, 1993, pp.294-5). Se um termo taxonômico que ocorre em uma teoria se sobrepor ou se subdividir com outro termo taxonômico de outra teoria, então aquele termo não pode ser traduzido nos termos da teoria em que ele é sobreposto ou subdividido, isto é, ele não pode fazer parte do novo léxico. Hacking define essas condições do seguinte modo⁴⁶:

- a. Um tipo sobrepõe outro tipo científico na nova ciência. Então, pela condição 1, o tipo da antiga ciência não pode ser um tipo na nova ciência. Assim, o nome desse tipo não pode ser traduzido em qualquer expressão na nova ciência que denota um tipo científico. [...] b. Um tipo se subdivide um tipo na nova ciência que não possui subtipos. Pela condição 2, o tipo na nova ciência é uma *infima species* sem subtipos científicos, e assim o novo nome não pode ser traduzido em qualquer expressão na nova ciência que denota um tipo científico (HACKING, I., 1993, p.294-5. Tradução nossa.)

As situações *a* e *b* geram a impossibilidade de tradução. Se um termo de espécie é sobreposto, ele não tem mais significado no novo léxico, pois ele deixa de ser parte da taxonomia. Dando um exemplo simples e pouco realista, uma nova teoria zoológica que agrupasse patos e gansos como uma mesma espécie (digamos “Pansos”) excluiria os termos “Pato” e “Gan-

⁴⁶ Hacking enumera uma terceira possibilidade que é a coincidência [*coincidence*] que não impossibilita a tradução, e portanto, não nos interessa aqui.

so” da taxonomia, pois haveria uma sobreposição dos termos “Pato” e “Ganso” da antiga teoria sobre o termo “Pansos” da nova teoria. Podemos utilizar o mesmo exemplo, mesmo que muito simplificado, para explicar a subdivisão. Uma teoria que possui o nosso termo fictício “Panso” não pode ser traduzida em termos de uma teoria que possui os termos “pato” e “ganso” pois, justamente na taxonomia da segunda teoria, a espécie designada pelo termo “panso” se subdivide em duas espécies designadas pelos termos “pato” e “ganso”, deixando “panso” de fora da taxonomia.

A condição 3 para um termo ser parte de um léxico que Hacking menciona introduz a noção de projetabilidade. Como Hacking nota, as condições 1 e 2 estão intimamente relacionadas com a possibilidade de projetar: só é possível projetar um predicado no interior de um léxico se esse predicado (1) é um termo que mantém uma relação taxonômica com outros termos desse léxico (como espécie ou subespécie) e (2) esse termo possui *infima species*. Como as situações (a) e (b) são violações, respectivamente, das condições (1) e (2), (a) e (b) são, na verdade, situações que tornam certos predicados não projetáveis em um dado léxico. Podemos, assim, equiparar projetabilidade com tradutibilidade. Mas, nesse caso, traduzir não é apenas transpor um vocabulário em termos de outro, mas fazer com um vocabulário algo que se poderia fazer com outro (HACKING, 1993, p.297). O que emerge dessas considerações é algo mais ou menos implícito nas considerações de Kuhn, o que Hacking chamou de uma distinção entre classificar e generalizar (HACKING, 1993, pp.295-296). O ponto aqui é relativamente simples: o cientista ou aprendiz de cientista não está apenas aprendendo nomes ou rótulos para os fenômenos e objetos relevantes de sua prática ao ser exposto ostensivamente a casos paradigmáticos de solução de problemas e aplicações de conceitos, mas está aprendendo generalizações e adquirindo expectativas acerca desses fenômenos e objetos em questão. Seguindo Nelson Goodman (GOODMAN, 1983, p.87-92), Hacking chama essa capacidade de formular generalizações, ter expectativas a partir de/ou em conjunto com classificações de capacidade de *projetar* os predicados utilizados nessas classi-

ficações. O que está envolvido na incomensurabilidade entre teorias defendida por Kuhn não é apenas uma diferença sobre o modo como diferentes teorias classificam objetos a partir de predicados, mas o modo como essa classificação está calcada em uma prática que torna possível projetar esses predicados.

De acordo com essa leitura, o que Kuhn defende é que há casos de impossibilidade de tradução em função do modo como léxicos de teorias são compreendidos, a saber, como conjuntos de predicados utilizados em projeções que adquirem seu significado e sua relação com o mundo através de uma prática. Dito de outra forma, o cientista não pode adotar dois léxicos que gerem projeções divergentes, pois, como vimos, a competência do cientista – que de fato é capaz de projetar os conceitos de uma teoria – não é simplesmente saber como uma teoria classifica certa classe de objetos; a capacidade de projetar um conceito envolve saber aplicá-los em situações concretas – em particular àquelas que envolvem a resolução de problemas submetidos aos conceitos da teoria (HACKING, 1994, p.213).

Foi dito anteriormente que o cientista, ao ser treinado a partir de um modelo de solução de problemas, um exemplar, adquire a capacidade de fazer projeções em conjunto com um certo modo de classificar objetos. O ponto de Kuhn, tendo em vista a leitura de Hacking, é que apenas a prática científica pode desenvolver essa habilidade. O cientista que vive um período de mudança revolucionária – que vê o abandono do antigo paradigma por um novo – não pode apenas traduzir o sistema classificatório antigo em termos do novo, pois o novo paradigma demanda uma nova prática: novos métodos de cálculo, novos instrumentos, novas técnicas de medição, novas unidades de medida e, mais importante ainda, novos exemplares e, portanto, capacidade de reconhecer conjuntos diferentes de semelhanças e diferenças.

Uma consequência disso é que há uma descontinuidade de referência de alguns termos que designam espécies naturais ao longo das revoluções científicas, dado que revoluções científicas levam redistribuições dos mesmos indivíduos em diferentes categorias taxonômicas - portanto, depende da teoria

em que ocorrem esses termos. A natureza dessa mudança tem como principal componente ou causa dessa alteração a “alteração das características relevantes para a referência” (KUHN, 2003, p.251), que foi explicada anteriormente em termos de exemplares. De acordo com a teoria kuhniana de termos de espécie, o que torna possível realizar projeções e descrever a natureza a partir de um léxico é um treino da habilidade de reconhecer (mesmo que tacitamente) padrões de similaridade e dissimilaridade entre objetos, eventos, problemas e soluções de problemas. O fato de que tal habilidade é aprendida na prática faz com que os léxicos sirvam seu propósito de fazer projeções e descrever o mundo apenas tendo essa prática como pano de fundo. Kuhn nos diz que enunciados teóricos isolados são julgados verdadeiros ou falsos tendo como pano de fundo um léxico estabelecido (KUHN, 2003, p.120).

Se aplicarmos essa ideia a enunciados que descrevem mundos possíveis, isto é, enunciados contrafactuais, teremos uma restrição sobre os mundos possíveis que uma teoria pode ou não descrever. Um mundo possível para uma teoria é um mundo que pode ser descrito pelo léxico da teoria. Tome-se o seguinte exemplo: se uma amostra de água for aquecida a uma temperatura superior a $\pm 100^{\circ}\text{C}$, essa amostra de água irá evaporar”. Podemos compreender esse enunciado como a descrição de um mundo possível (situação contrafactual) em que a água ferve a $\pm 100^{\circ}\text{C}$. Em uma situação contrafactual em que as condições normais de pressão são atendidas, o enunciado é verdadeiro; em uma situação em que as condições de pressão são anômalas, ele é falso. Há mundos possíveis em que ela é verdadeira e há mundos possíveis em que ela é falsa, mas o que dá acesso à descrição desses mundos possíveis é o léxico de uma teoria. O que Kuhn está dizendo é que uma teoria científica dá acesso ao cientista à descrição de mundos possíveis diferentes, e exclui a descrição de outros em função do modo como a teoria classifica objetos a partir de um léxico. Como ele afirma em *Dubbing and Redubbing* (KUHN, 1990):

A posse de um léxico, de um vocabulário estruturado, consiste no acesso a um variado conjunto de mundos possíveis que podem ser descritos pelo uso desse léxico. Léxicos diferentes

– aqueles de diferentes culturas ou diferentes períodos históricos, por exemplo – dão acesso a conjuntos diferentes de mundos possíveis, largamente, mas nunca completamente sobrepostos [*overlapping*]. (KUHN, 1990, p.300. Tradução nossa.)

Com base nessa concepção dos léxicos de uma teoria e da tese de incomensurabilidade entre teorias, Kuhn mostra que a falha fundamental da ficção científica de Putnam é que ela se dá em um mundo possível que não pode ser descrito pelo léxico da química moderna, da qual os termos “H₂O” e “XYZ” fazem parte. Novamente, em *Dubbing and Redubbing*, o ponto é colocado de modo bastante claro:

Os termos ‘XYZ’ e ‘H₂O’ são tomados da teoria química moderna, e essa teoria é incompatível com a existência de uma substância com praticamente as mesmas propriedades da água mas descrita com uma fórmula química elaborada. Tal substância iria, dentre outras coisas, ser muito pesada para evaporar em temperaturas terrestres normais. Sua descoberta iria apresentar problemas como a violação simultânea da segunda lei de Newton e a lei da gravitação descrita na última seção. Isso iria, de fato, demonstrar a presença de erros fundamentais na teoria química que nos dá o significado de nomes compostos como ‘H₂O’ e a forma não abreviada de ‘XYZ’. No interior do léxico da teoria química, um mundo consistindo tanto da nossa Terra e da Terra Gêmea de Putnam é lexicalmente possível, mas o enunciado composto que o descreve é necessariamente falso. Apenas com um léxico estruturado diferentemente, um moldado para descrever um tipo de mundo muito diferente, alguém poderia, sem contradição, descrever o comportamento de ‘XYZ’ de algum modo e, nesse caso, ‘H₂O’ poderia não mais referir ao que chamamos de ‘água’. (KUHN, 1990, p.310. Tradução nossa.)

O ponto fundamental é que o cenário montado por Putnam não pode ser descrito pela melhor teoria química de que dispomos – que o mundo possível em que a Terra e a Terra Gêmea existem é um mundo possível excluído pelo léxico de nossa teoria química atual. Como diz Kuhn, os terráqueos que visitaram a Terra Gêmea, ao voltarem para a Terra, não diriam “Na Terra Gêmea, a palavra “água” significa XYZ” (PUTNAM, 1975, p.223), mas, sim, “De volta à mesa de trabalho! Há algo terrivelmente errado com a teoria química!” (KUHN, 2003, p.103). Como Wes Sharrock e Rupert Read (2002) notam cor-

retamente, na versão Kuhniana do experimento de Putnam, o que ocorreria com a descoberta do composto XYZ da Terra Gêmea seria uma revolução científica radical na teoria química e, não, reflexões acerca do modo como a referência do termo “água” é fixada (SHARROCK & READ, 2002, p.155); de modo que, das razões de Kuhn para afirmar a incomensurabilidade entre teorias compreendidas em termos de estruturas lexicais, o “essencialismo de Putnam” simplesmente erra o alvo como a tese Kuhniana de descontinuidade de referência (SHARROCK & READ, 2002, p.155).

Caso as considerações de Kuhn mencionadas sejam aceitas, o fato do experimento mental de Putnam violar a taxonomia da química moderna faz com que sua conclusão sobre a continuidade de referência dos tipos naturais como “água” não se siga sem considerações adicionais, ao menos no que se refere ao experimento da Terra Gêmea e exemplos similares⁴⁷.

⁴⁷ É importante notar, no entanto, que Kuhn não está argumentando que a teoria causal como um todo é falsa e completamente descartável – apenas que ela é uma teoria incompleta. A aplicação dela a nomes próprios é aceita por Kuhn de maneira não problemática (KUHN, 2003, p.251), de modo que ele está de acordo com Putnam e Kripke pelo menos no seguinte ponto: sejam lá quais forem as crenças dos cientistas sobre os objetos do mundo que eles mantiveram ao longo da história da ciência, eles estavam falando sobre os mesmos indivíduos. Ptolomeu e Copérnico discordavam sobre classificar Júpiter, Marte, o Sol e a Terra, mas estavam classificando a mesma coisa, isto é, os mesmos indivíduos, cujos nomes designam (na maior parte dos casos) rigidamente. Este ponto merece ênfase devido à existência de leituras caricatas da tese de incomensurabilidade de acordo com as quais Kuhn defende a existência de descontinuidade de referência até mesmo com respeito a termos singulares. Kuhn sempre deixou claro que o objeto que Copérnico e Ptolomeu viam todas as manhãs ao acordarem e que chamavam pelo nome “Sol” era o mesmo objeto – e que hoje os cientistas continuam falando do mesmo objeto (KUHN, 2003, p.251). O acordo acaba quando o tratamento proposto pela teoria causal é estendido para tipos naturais sem restrição. Mas, novamente, Kuhn não pensa que a teoria causal está completamente errada. Revoluções científicas consistem, para ele, justamente no tipo de mudança que a teoria causal exclui (no caso de “água”, antes da Revolução Química, o termo nem sempre referiu a tudo que sabemos (ou pensamos saber) ser H₂O, mas apenas à água líquida – vapor e gelo excluídos, portanto). No entanto, revoluções científicas não ocorrem o tempo todo, mas são episódios intercalados por um longo tempo em que todo o léxico e, portanto, as referências dos termos de espécie que formam a taxonomia, permanecem constantes. Kuhn não afirma que termos teóricos nunca têm extensão está-

A teoria causal não toca no problema da dependência da referência de termos isolados em relação à estrutura lexical de uma teoria, dado que Kuhn oferece argumentos (persuasivos) para estabelecer a tese de que a referência de termos científicos depende do léxico em que esses termos estão inseridos e do modo como são aprendidos. Se Kuhn está correto no que se refere ao funcionamento de termos de um léxico, pelas razões oferecidas anteriormente, então a teoria causal simplesmente não é adequada, nem enquanto uma explicação, nem enquanto uma descrição da história das revoluções científicas.

A teoria Kuhniana do aprendizado e fixação de termos teóricos é calcada na ideia de que atos únicos de ostensão não são suficientes para estabelecer a referência de termos de espécie. Segundo ele, para localizar um termo como “água” no interior de um léxico, é necessário que outros termos sejam compreendidos. Definir ostensivamente “água” apontando para um copo pode ser adequado em algumas situações, mas, no caso de “H₂O”, é necessário que um amplo (e complexo) vocabulário esteja à disposição do aprendiz:

O léxico requerido para rotular atributos como ser-H₂O ou ser-partículas-densamente-compactadas-em-rápido-movimento- relativo é rico e sistemático. Ninguém pode usar qualquer um dos termos que ele contém sem ser capaz de usar muitos.” (KUHN, 2003, p.106)

Como no caso da teoria física, não é possível ensinar termos como “massa”, “força” e “aceleração” isoladamente, dado que a compreensão adequada de cada um desses termos deverá incluir todos eles. Essa é a razão apontada por Kuhn pela qual o aprendizado com os exemplares não serve para o aprendizado de termos isolados. No caso da composição química de fórmulas como H₂O, o aprendiz deve ser capaz, por exemplo, de diferenciar essa substância de outras fórmulas químicas como

vel, apenas que nem sempre eles têm extensão estável. Além disso, é sempre importante lembrar que revoluções kuhnianas nunca são radicais a ponto de substituir todo ou mesmo a maioria do léxico que os cientistas utilizam para descrever o mundo, ou seja, mesmo nos períodos de revolução, é apenas um grupo restrito de termos que têm sua extensão alterada (do mesmo modo que é apenas um grupo restrito de termos que não pode ser traduzido).

H₂O₂ (água oxigenada) a partir de padrões de similaridade e dissimilaridade relevantes para a classificação no interior da teoria química em questão. No caso de H₂O e H₂O₂, essas substâncias têm estruturas químicas diferentes, mas também apresentam, por exemplo, diferentes pontos de ebulição e diferentes reações com outras substâncias – características que são relevantes para sua identificação (KUHN, 2003, pp.106-7).

O ponto aqui é que “definições ostensivas” pressupõem conhecimento acerca daquilo que está sendo definido, e, no caso de termos científicos, esse conhecimento consiste no domínio de parte de um léxico que forma uma rede de termos interconectados. E isso nos leva às razões de Kuhn para recusar a distinção entre as propriedades essenciais e acidentais de espécies. Segundo ele:

As chamadas propriedades superficiais não são menos necessárias do que suas sucessoras aparentemente essenciais. Dizer que a água é H₂O líquido é localizá-la no interior de um elaborado sistema lexical e teórico. Dado esse sistema – o que é preciso para o uso do rótulo -, podem-se, em princípio, prever as propriedades superficiais da água (exatamente como se podiam prever as de XYZ), calcular seus pontos de ebulição e congelamento, os comprimentos de onda ópticos que ela vai transmitir, e assim por diante. Se a água é H₂O líquido, então essas propriedades lhe são necessárias. Se elas não fossem constatadas na prática, isso seria uma razão para duvidar de que a água realmente fosse H₂O. (KUHN, 2003, p.107)

No léxico da química moderna, as propriedades que os defensores da teoria causal chamam de “superficiais” são parte tão fundamental do léxico da teoria quanto as fórmulas químicas, que são tratadas pelos defensores da teoria causal como “essências”. Novamente apontando problemas na própria formulação do experimento de Putnam, Kuhn nota que a diferenciação entre substâncias baseada na diferença entre fórmulas químicas está intrinsecamente conectada com a explicação das diferenças “superficiais” entre essas substâncias. Dizer que o fato da composição da água ser H₂O está apenas acidentalmente conectado com o fato de que água (H₂O) é o que cai das nuvens ou mata a sede dos humanos ou tem uma determinada

cor etc, é, segundo Kuhn, absurdo, dada a estrutura lexical da teoria química e os fenômenos que ela pretende explicar.

Em suma, as razões de Kuhn para sustentar a tese de incomensurabilidade não são comprometidas pelos argumentos a favor da teoria causal. Kuhn compreende teorias como léxicos que classificam objetos e eventos, a formar um sistema de classificação de categorias taxonômicas que, após períodos de revoluções científicas, podem sofrer alterações em suas estruturas. Essa espécie de mudança traz consigo a alteração nas projeções que as teorias permitem e a impossibilidade de uma tradução sem perda ou mudança de significado e referência (extensão) de alguns termos que formam o léxico de teorias incomensuráveis.

Argumentamos que a principal razão de Kuhn para sustentar a incomensurabilidade entre teorias é que termos científicos são aprendidos através de treinamento dos cientistas a partir dos exemplares, com os quais os cientistas adquirem a capacidade de reconhecer padrões de similaridade e dissimilaridade entre objetos e fenômenos. Essa habilidade de reconhecer os conjuntos de similaridade e dissimilaridade é a capacidade de usar os termos científicos que compõem o léxico da teoria, e a incomensurabilidade surge em razão da mudança no conjunto de relações de similaridade e dissimilaridade cuja causa é a mudança de paradigma. A estratégia argumentativa kuhniana é de questionar a coerência do argumento da Terra Gêmea de Putnam e a plausibilidade da aplicação da teoria causal a termos científicos.

A posição kuhniana é que os léxicos teóricos são adquiridos através do treino com os exemplares, o que faz com que termos não possam ser aprendidos isolados ou independentemente de um vocabulário pré-existente – o que compromete a possibilidade de um batismo (*dubbing*) independente de qualquer teoria ou léxico. Desse modo, predicados utilizados para descrever as propriedades que Putnam chama de acidentais são tão essenciais quanto àqueles que ele toma como essenciais, de modo que a distinção, tal como apresentada por Putnam, não tem lugar em um relato adequado da prática científica. Nossa

conclusão é que, se a interpretação da tese de incomensurabilidade de Kuhn aqui formulada é adequada, então ela não é refutada pela teoria causal sem considerações adicionais.

Referências:

FREGGE, Gottlob. On Sense and Reference. Trad. Max Black e Peter Geach. *The Philosophical Review*, v.57, n.3, (Maio) 1948, pp.209-230.

GOODMAN, Nelson. *Facts, fiction and forecast*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

HACKING, Ian. Working in a new world: the taxonomic solution. In: HORWICH, Paul. (ed.). *World changes: Thomas Kuhn and the nature of science*. Cambridge: MIT Press, 1983, pp.275-310.

HACKING, Ian. *Representar e Intervir: Tópicos Introdutórios à Filosofia das Ciências Naturais*. Trad. Pedro Rocha de Oliveira. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

KUHN, Thomas. *Dubbing and redubbing: The vulnerability of rigid designation*. In: SAVAGE, Wade, CONANT, James & HAUGÉLAND, John (eds.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. University of Minnesota Press, 1990, pp. 58-89.

KUHN, Thomas. *O Caminho Desde a Estrutura*. Trad. César Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions 4th Edition*. Chicago: Chicago University Press, 2012.

KRIPKE, Saul. *Naming and necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

PUTNAM, Hilary. *Mind, language and reality: philosophical papers vol.2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

SHARROCK, Wes e READ, Rupert. Thomas Kuhn's Misunderstood Relation to Kripke- Putnam Essentialism. *Journal for General Philosophy of Science*, v.33, n.1, 2002, pp.151-158.

O Papel do Entendimento na Aceitação de Teorias Científicas

The Role of Understanding in Accepting Scientific Theories

Breno Pascal de Lacerda Brito

Doutor em Ensino, Filosofia e História das Ciências na UFBA
Pesquisador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia em Estudos Interdisciplinares e Transdisciplinares em Ecologia e Evolução (INCT IN-TREE)

Resumo: O critério de aceitação de uma teoria científica deve ser pautado no Entendimento da mesma. Isso porque a concepção de aceitação de teorias científicas com base na expressão dos valores epistêmicos não é possível, dado o problema da incomensurabilidade. Para resolver essa questão devemos considerar as competências de um agente epistêmico e como as mesmas sustentam sua aceitação. Ao analisar o processo de escolha de teorias científica, se pode concluir que o mesmo não está associado a mera formação de crenças em sua adequação empírica. Sendo um processo não vinculado com a verdade, e sim associado com a melhor explicação, consequentemente gerando melhor Entendimento, o qual é, logicamente e conceitualmente, quesito necessário para Aceitação de dado estado cognitivo consequente de uma Explicação. Como o Entendimento é uma característica de um agente virtuoso, podemos crer que a teoria escolhida seria resultado da habilidade de um agente virtuoso, e consequentemente uma teoria confiável.

Palavras-Chave: Virtude Epistêmica; Agente Epistêmico; Verdade; Propositivo; Não-Propositivo.

Abstract: The acceptance criterion of a scientific theory must be guided on its Understanding. That is so because the acceptance conception of scientific theories based on the expression of epistemic values is not possible, given the incommensurability issue. To solve this matter we must consider the epistemic agent competences and how these sustain its acceptance. In analyzing the choosing process of scientific theories, one must conclude that it is not associated with the mere belief formation on its empirical adequation. Thus being a process not bound to the truth, but associated with the best explanation, therefore generating the best Understanding, which is logically and conceptually, necessary aspect on acceptance of a given cognitive state consequent of an Explanation. Since the Understanding is a characteristic of a virtuous agent, we must believe that the chosen theory would be a result of the ability of a virtuous agent, and therefore a reliable theory.

Keywords: Epistemic Virtue; Epistemic Agent; Truth; Propositional; Non-Propositional.

Uma das principais questões para a filosofia das ciências, desde o início do século XX, é justamente qual o procedimento deve ser adotado para a escolha das teorias. Essa questão é agravada quando se tem em vista a escolha de teorias empiricamente equivalentes, ou seja, teorias rivais que têm o mesmo poder de explicar seu conjunto de dados (sendo os mesmos conjuntos de dados, ou não). Ao considerar a falência do programa da demarcação (tanto pelo Confirmacionismo quanto pelo Falseabilismo), a busca por um método algoritmo para essa empreitada perdeu forças e os filósofos da ciência se voltaram então para outras propostas que poderiam trazer uma resposta a esse problema (Godfrey-Smith, 2003).

Atualmente, a principal resposta para esse problema envolve analisar o conjunto de valores epistêmicos associados a cada teoria, como propõe Kuhn (1998), van Fraassen (2006), Lacey (1999), entre outros. Porém, apesar de supostamente essa ser uma solução para o problema ela em si acarreta uma

nova gama de problemas associados. O maior dele é quais os valores que devem ser analisados, como analisa-los (Ivanova, 2014) e quais critérios epistêmicos que devem ser adotados na análise (Elgin, 2013).

Hugh Lacey (1999), filósofo e sociólogo das ciências, pretendendo resolver esse problema apresenta então um modelo descritivo-normativo da prática científica, propondo como os cientistas podem resolver o problema de escolha de teorias e manter sua objetividade. Ele propõe que o fazer ciência envolve três fases distintas: a primeira seria a da escolha da estratégia de pesquisa, envolvendo valores epistêmicos e valores não-epistêmicos. A segunda seria da aceitação da teoria, envolvendo apenas valores epistêmicos, e por fim, a terceira seria do uso da teoria, envolvendo assim valores epistêmicos e não-epistêmicos novamente. Tendo em vista esse modelo, o segundo momento então seria o mais relevante e aquele que trataria da escolha da teoria *per se*. A proposta de Lacey se encontra em consonância com outros autores ao considerar apenas os valores epistêmicos da teoria para sua aceitação.

Porém, ao considerar as particularidades do processo de aceitação epistêmica, não há uma concordância em quais seus critérios fundamentais com o que Lacey (e outros filósofos) determinam. Isso porque a aceitação não pode ser reduzida a crença da adequação empírica, sendo um processo diferente e que pressupõe um nível epistêmico de reflexão superior ao da crença (mesmo racional) (Lehrer, 2000). Assim o processo de aceitação estaria associado não a análise no nível da teoria em si, e sim ao nível da reflexão e consideração do agente epistêmico. Essa mudança de nível de consideração não só se deve dar para melhor podermos explicar como ocorre o processo da aceitação, mas também por que pautar o mesmo ao nível da teoria e seus valores associados não parece ser possível (Ivanova, 2014).

Dessa forma a pergunta que deve ser feita é como analisar o caso a partir do papel que o conhecimento ou o entendimento desempenhariam no processo de aceitação. Para responder essa colocação, tentarei defender que é o Entendimento e não o Conhecimento que pauta a aceitação das teorias científicas.

cas. Isso porque é o entendimento que melhor reflete a capacidade de explicação de uma teoria (Riggs, 2007), assim como ao focar no mesmo podemos evitar problemas fundamentais que se apresentam ao se apelar a uma noção comumente discutida na epistemologia sobre conhecimento, como os problemas associados a justificação, respostas a casos tipo Gettier e respostas ao cético (Zagzebski, 2001). Para tanto, primeiro devo apontar o porquê o nível da análise ao nível da teoria não é possível se formos nos pautar sobre os valores epistêmicos da própria teoria e sim deve ser feito ao nível do agente epistêmico.

Consideremos duas teorias concorrentes, A e B. Ambas são empiricamente adequadas. Assim a proposta para determinar sua aceitação seria de nos debruçássemos sobre seus valores epistêmicos para então selecionar qual seria a teoria aceita. Dessa forma, o nível de análise seria a própria teoria e quanto bem ela apresenta uma lista de valores previamente aceitos como necessários a sua escolha (Lacey 1999).

Contudo ao analisar esse tipo de lista de valores associados a teorias, há uma variação sobre quais valores devem ser incluídos e seus pesos, que pouco é capaz de informar qual melhor teoria (Elgin, 2013). Também há uma variação sobre o que cada valor associado a teoria realmente quer dizer e como eles devem ser analisados. Ivanova (2014) apresenta uma defesa justamente da não possibilidade de se escolher teorias rivais com base meramente dos valores internos das mesmas (e.g. consideremos o valor epistêmico da simplicidade da teoria: como devemos analisá-lo? Por quantidade de pressupostos matemáticos? Por quantidade de variáveis? Por comprometimento ontológico?). A autora defende que o nível de consideração para a aceitação da teoria não é a própria teoria como defendem os filósofos da ciência, e sim a motivação do cientista. É ele, enquanto agente epistêmico, que irá tomar a decisão de qual teoria aceitar e qual o critério se deve ter para pautar a aceitação.

Essa decisão de analisar a escolha de teorias a partir do agente é similar ao giro de análise que a epistemologia das virtudes propõe. Ao não encontrar respostas satisfatórias para o desafio cético, e conseqüentemente, não conseguir respon-

der o porquê dada justificativa garante um maior valor ao conhecimento, os epistemólogos defendem que a análise deve ser outra (Pritchard, 2007). Essa análise deve focar no Agente Epistêmico Virtuoso, dado que habilidade seria o que garantiria o valor ao conhecimento gerado (Zagzebski, 2001). E esse conhecimento com maior valor seria o aceito.

Ao tratar sobre a aceitação, alguns autores defendem que há uma sobreposição desta com a crença verdadeira, sendo assim, a aceitação estaria pautada no caráter de verdade da crença (Engel, 2000). Ou seja, o objetivo de se aceitar dada teoria seria dado a crença que ela possa acessar a verdade (ou ser mais próxima da verdade). Porém há pontos fundamentais que devem ser explorados para levamos em consideração o papel da crença verdadeira no processo de aceitação, sendo eles:

1. Não há necessariamente uma sobreposição da crença e da aceitação;
2. O papel da aceitação da teoria científica não deve ser pautada pela verdade;
3. A aceitação deve estar relacionada com o papel da explicação nas ciências;

1. O primeiro ponto versa sobre o que uma literatura vem discutindo nos últimos anos, tendo um de seus marcos a obra de Cohen (1992). Cohen defende que crença e aceitação são dois estados cognitivos diferentes, e apesar deles poderem ser consoantes eles não são mutuamente necessários. Ou seja, é possível que se aceite um enunciado sem acreditar nele e vice e versa. Com base nessa postura se defende que o marco diferenciador entre eles é que a crença seria um caráter majoritariamente involuntário, caracterizado sobre um estado cognitivo de primeira ordem, enquanto aceitação seria uma atitude consciente, caracterizado por um estado metacognitivo e de segunda ordem (Lehrer, 1999). Outro ponto é que a aceitação suporta que se possa aceitar algo que não seja verdadeiro, como por exemplo, aceitar que dado político seja corrupto, mesmo não sendo verdadeiro (Cohen, 2000; Sainsbury, 1970). Ou seja, ao aceitar dado enunciado o compromisso epistêmico é apenas de trata-lo enquanto verdade para as derivações desse enunciado (Cohen, 1992).

Por sua vez, Lehrer (2000) defende que a crença estaria relacionada apenas com a informação não necessariamente refletida, enquanto a aceitação seria relacionada com uma reflexão sobre a informação, sendo assim associada ao Conhecimento, pois aceitar algo é apresentar a justificativa para a informação/crença em questão. Porém, a divisão de Lehrer, apesar de útil e capturar uma importante característica da aceitação (ser fruto de uma reflexão cognitiva sobre dado objeto), não consegue explicar casos onde a aceitação de um dado evento não é reduzida ao conhecimento, como em casos que se aceita algo resultante da sorte epistêmica, ou quando se aceita algo não propositivo. Imaginemos o caso onde eu desafio um campeão de dardos para uma competição. Porém, por acaso, no dia da competição o campeão esteja com uma leve infecção auditiva que influencie seu equilíbrio o fazendo errar a maioria dos arremessos, resultando assim na minha vitória. Desta forma se pode aceitar que eu tenha jogado melhor que o campeão nessa ocasião, mas isso não foi dado minhas capacidades e sim porque eu tive sorte. Outro caso é que eu possa aceitar o funcionamento de um dado automóvel a partir da relação das partes de seu motor, sem necessariamente reduzir essa relação a uma questão de proposições. Essa análise está fortemente associada com problemas clássicos sobre o Conhecimento, ainda mais de uma perspectiva confiabilista do mesmo e a necessidade de resposta ao céptico com base na verdade. Ao apelarmos para a aceitação, de forma que ela possa ser não propositiva e não tem como fim a verdade, superamos esse problema do conhecimento e da necessidade da crença.

2. Ao pautar a teoria científica na verdade negamos o papel não dogmático da mesma, influenciada por questões para além da adequação empírica, e mesmo as críticas de como se pode analisar a verdade dos testes científicos, sua história (e.g. muitas das teorias mais aceitas da ciência ao longo de sua história não são mais aceitas hoje, ou não refletem o mundo como ele é) e a própria prática científica. A própria ciência para dar certo muitas vezes propõe teorias que não se propõe verdadeiras para que possa explicar fenômenos isolados (como a física clássica ignorar atrito, ou o mendelismo se propor a um sistema simples

e irreal da regulação gênica) como defende Cohen (1992, 2000). Uma resposta a essa alegação pode ser a defesa que a crença não é sobre a teoria em si e sim sobre a capacidade explicativa que uma teoria científica possa ter. Intuitivamente não me parece que esse deslocamento da crença consiga mudar a relação, isso porque o nível de análise primário é sobre uma teoria especificada qualquer e sua relação com o mundo e não sobre capacidades gerais de teorias científicas explicarem fenômenos. Se esse fosse o caso o cientista acreditaria em toda e qualquer teoria científica que tivesse o mínimo de relevância empírica e aceitar suas derivações, o que não me parece verossímil. Outro ponto que ao apelar para a crença na capacidade explicativa se está analisando não só a questão sobre uma ótica onde a crença é voluntária (no momento que se depende da amplitude da capacidade de explicação para se crer num enunciado) e contexto dependente, o que desclassifica enquanto crença por definição. Ainda se pode mostrar a fragilidade de argumento de crença deslocada, ao considerar que a explicação de uma teoria pode ir além de critérios proposicionais (como o uso de gráficos, experimentos, etc) minando assim sua associação com conhecimento, que tem sua base na crença verdadeira proposicional (Ferreira, 2015; Zagzebski, 2001). Mesmo que aceitemos que a ciência não busca teorias reais e apenas teorias confiáveis sobre o mundo, adotando assim uma perspectiva confiabilista do conhecimento, essa perspectiva iria encontrar o problema de que apenas a postura confiabilista não consegue lidar com a questão da sorte epistêmica, nem com o problema da troca.

3. Acredito que esse seja o ponto mais importante dos elencados até agora, dado que está diretamente associado com o papel das ciências. De forma deflacionada podemos aceitar que a ciência tem como objetivo explicar os fenômenos naturais e sociais de seu escopo, devemos então considerar que o processo de aceitação está diretamente associado ao poder explicativo da teoria em análise. Aqui estaria o principal motivo de associar a aceitação ao entendimento e não ao conhecimento. Isso porque explicar dada teoria é apresentar a coerência interna das relações das partes envolvidas do fenômenos para que se possa então compreender como o mesmo funciona como um todo

(Riggs, 2007; Ferreira, 2015), principalmente ao considerarmos que muitos dos fenômenos detêm um caráter sinérgico, impossibilitando assim sua redução a soma de suas partes e assim meramente a uma relação direta de causa e efeito. Como defende Riggs (2007), essa é a função do Entendimento e onde repousa seu valor intrínseco, a compreensão das partes constituintes de dado fenômeno em um todo coerente. O conhecimento por sua vez não necessariamente resulta em entendimento, ou seja, a compreensão coerente de todo o sistema⁴⁸ (Zagzebski, 2001). Um exemplo disso é o modelo da dupla hélice do ADN, onde Watson e Crick a partir da foto da difração de raio x do cromossomo tirada por Rosalind Franklin conseguiram entender como se dava a organização da molécula a partir da concepção do todo envolvido na nova explicação, enquanto não podemos afirmar que os mesmos tinham conhecimento do próprio processo de identificar o ADN. Isso mostra outro ponto importante sobre explicação e entendimento, que não necessariamente ambos se dão de forma propositiva, diferentemente do conhecimento (Zagzebski, 2001), como no exemplo ele se apresentou primeiramente pela percepção da imagem.

Com base no exposto aqui, então podemos propor um último argumento consequente, a ser:

4. O entendimento deve ser considerado como critério para a aceitação científica.

Essa conclusão pode ser defendida dado as limitações que uma associação ao conhecimento para a aceitação científica pode ter, seja no campo descritivo de como funciona esse processo na ciência seja na perspectiva normativa. Isso porquê ao focar na perspectiva que aceitação está associada ao Entendimento, há um reforço com pesquisas recentes sobre qual a função do ensino de ciências e a consequente formação de cientistas mais

⁴⁸ Há o debate reducionista que define Entendimento a Conhecimento das causas. Não concordo com essa redução, dado que como apresentei aqui que Conhecimento é associado a conhecimento proposicional, além da questão da sorte epistêmica e há a possibilidade de haver conhecimento sem entendimento (vide caso apresentado). Para uma melhor discussão sobre esse tema, aconselho a revisão feita por Ferreira (2015)

autônomos e responsáveis sobre o próprio processo de escolhas, seja no âmbito das ciências ou fora dela (Ferreira, 2015).

Indo nessa linha de pesquisa, podemos ver a importância do agente epistêmico de entender o conjunto de relações coerentes para então aceitar ou não dada teoria. Algo bastante próximo do que se compreende enquanto aceitação, que é o reconhecimento das razões que sustentam dado estado mental (Lehrer, 2000). Essa concepção de que a aceitação é derivada do entendimento daria caminho para a melhor compreensão de como se dá a relação do cientista seja com teorias novas sobre análise, seja sobre teorias rivais, dado que o entendimento dele sobre cada uma delas irá influenciar sua decisão de aceitar ou não as mesmas.

Assim, pode-se concluir que para se aceitar uma dada teoria o cientista, *qua* agente epistêmico, irá fazer com base naquela que ele melhor entende e isso resultara na escolha de uma teoria com maior valor, dado que é resultado de uma habilidade de um agente virtuoso. Pode parecer que ao dizer que o cientista opta por aceitar a teoria que mais entende seja uma grande obviedade, mas o que estamos dizendo aqui é que ao fazê-lo o cientista está do uso de sua habilidade, buscando ativamente fazer as relações entre as partes para entender o todo, e assim acessar o porquê daquelas partes estão ali e o que elas significam para o todo. Afinal, é isso que é entender, e para aceitar é necessário esse tipo de habilidade epistêmica.

Referências:

- COHEN, Laurence J. *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- COHEN, Laurence J. Why Acceptance that P Does Not Entail Belief that P. In: ENGEL, Pascal. (Ed.). *Beliving and Accepting*. Philosophi ed. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic, 2000. p. 55–65.
- ELGIN, Catherine Z. Epistemic agency. *Theory and Research in Education*, v. 11, n. 2, p. 135–152, 2013.
- ENGEL, Pascal. *Beliving and Accepting*. First ed. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic, 2000.
- FERREIRA, Tiago A. da S. *Entendimento, Conhecimento e Autonomia: Virtudes Intelectuais e o Objetivo do Ensino de Ciências*. [s.l.] UFBA, 2015.

FRAASSEN, Bas van. *A Imagem Científica*. São Paulo, SP: Fundação Editora da UNESP, 2006.

GODFREY-SMITH, Peter. *Theory and Reality - an introduction to the philosophy of science*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 2003.

IVANOVA, Milena. Is There a Place for Epistemic Virtues in Theory Choice? In: FAIRWEATHER, Abrol. (Ed.). *Virtue Epistemology Naturalized*. Volume 336. Springer, 2014. p. 207–227.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 5ª ed. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1998.

LACEY, Hugh. *Is Science Value Free ?* First ed. London: Routledge, 1999.

LEHRER, Keith. Justification, Coherence and Knowledge. *Erkenntnis*, v. 50, p. 243–258, 1999.

LEHRER, Keith. Acceptance and Belief Revisited. In: ENGEL, Pascal. (Ed.). *Believing and Accepting*. First ed. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic, 2000. p. 209–220.

PRITCHARD, Duncan. Recent work on epistemic value. *American Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 2, p. 85–110, 2007.

RIGGS, Wayne D. Understanding “Virtue” and the Virtue of Understanding. In: ZAGZEBSKI, Linda.; DEPAUL, Michael. (Eds.). *Intellectual Virtue*. Paperback ed. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 203–226.

SAINSBURY, Mark. Fiction and Acceptance-Relative Truth, Belief and Assertion. In: *Truth in Fiction*, 2011. p137-152.

ZAGZEBSKI, Linda. Recovering Understanding. In: STEUP, Mathias. (Ed.). *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 235–251.

Necessidade e possibilidade nas ciências históricas: Resultados semânticos de uma tradução modal contradiodorean e de uma lógica temporal occasmista para o passado

Necessity and possibility in the historical sciences: Semantic results of a modal counterdiodorean translation and a ockhamist temporal logic to the past

Vítor Medeiros Costa

Doutorando em Filosofia na UFSC, bolsista da CAPES

Resumo: Buscando interpretar certas sentenças modalizadas em ciências históricas, este artigo estabelece diferentes sentidos de “necessidade” e “possibilidade” e, dentro de lógicas temporais ramificadas para o passado, visa especialmente distinguir logicamente traduções de necessidade e possibilidade em instantes de tempo de traduções análogas em ramos históricos. Além disso, também explicitamos vantagens na abordagem por ramos históricos para capturar as diferentes intuições modais dos historiadores e naturalistas que reconstróem um passado provável/factual de diferentes modos (mas não de qualquer modo).

Palavras-chave: Lógica modal, passados prováveis, lógicas temporais ramificadas, ciências históricas.

Abstract: In order to interpret certain modal sentences in historical sciences, this article establishes different meanings of "necessity" and "possibility" and, within temporal logics branched out for the past, it is especially intended to distinguish logically translations of necessity and possibility in temporal moments of analogous translations in historical branches. In addition, we also explain advantages in approaching historical lines to capture the different modal intuitions of historians and naturalists who reconstruct a probable/factual past in different ways (but not in any way).

Keywords: Modal logic, probable pasts, branching tense logics, historical sciences.

I. Introdução

Este artigo oferece bases semânticas para a arregimentação das noções de “necessidade” e “possibilidade” em ciências históricas, ou seja, ciências como a Historiografia e a História Natural. A semântica aqui elaborada mescla uma interpretação do tempo à maneira da Semântica de Mundos Possíveis de Kripke com uma interpretação clássica das modalidades aléticas enquanto traduzíveis em instantes temporais (essa tendência advinda da antiguidade, especialmente de Aristóteles e dos estoicos). Ocorre que há diferentes sentidos para a “necessidade” e para a “possibilidade” de alguma proposição que não são capturados pelas traduções em instantes temporais (eventos). Dentre esses, como mostraremos, os conceitos de *necessidade* e *possibilidade* por vezes nas ciências históricas parecem ser mais adequadamente capturados por uma Semântica de Histórias, e não de eventos. Assim, elaboraremos uma interpretação na qual os “mundos possíveis” são instantes temporais e encontram-se distribuídos em diferentes conjuntos de instantes fechados por relação de precedência chamados “histórias”, as quais correspondem às diferentes reconstruções científicas do passado.

Nessa leitura, daremos definições diferentes para necessidade e possibilidade temporais/eventuais (\Box_t e \Diamond_t) e para ‘necessidade histórica’ (\Box_h), ‘possibilidade histórica’ (\Diamond_h) e —

como chamaremos — “constante histórica relativa” (∇); essas últimas três definidas em termos de histórias, enquanto as duas primeiras definidas em termos de instantes temporais (eventos). Por conseguinte, construiremos um sistema minimal Ktt e duas extensões (Dt e $D4t$) em Semântica de Eventos e, em seguida, por uma Semântica de Histórias, daremos um sistema minimal Kth e três extensões (Dh , $D4h$ e OBT^{dh}).

II. Traduções temporais de modalidades aléticas

Considere os dois operadores tradicionais de lógica modal alética, “necessário que” (\Box) e “possível que” (\Diamond), nas seguintes sentenças:

- (1) Necessariamente, $7 + 5 = 12$;
- (2) Necessariamente, o Sol brilha;
- (3) Necessariamente, Napoleão morreu na Ilha de St. Helena em maio de 1821;
- (4) É possível alguém ir à atmosfera do Sol no próximo segundo;
- (5) É possível alguém ir à atmosfera do Sol e lá continuar vivo por 24 horas;
- (6) É possível que os dinossauros tenham sido extintos por causa de um asteroide;
- (7) É possível que Antínoo tenha cometido um suicídio em outubro de 130 d.C.;
- (8) É possível que Napoleão tenha morrido em Nova Orleães.

Desde aqui, trataremos de traduzir as sentenças acima segundo sua efetividade no tempo. Para tal, considere os seguintes operadores temporais:

- P : “Foi o caso que”;
 F : “Será o caso que”;
 H : “Sempre foi o caso que”;
 G : “Sempre será o caso que”.

Há duas formas tradicionais de traduzir enunciados aléticos com operadores temporais. A primeira forma (tradução

aristotélico-megárica) é através do Princípio da Plenitude identificado por Jaakko Hintikka (1973)⁴⁹, segundo o qual tudo quanto é possível existe em algum momento no tempo e o que é necessário é eterno:

$$\Box\alpha \leftrightarrow (H\alpha \wedge \alpha \wedge G\alpha)$$

$$\Diamond\alpha \leftrightarrow (P\alpha \vee \alpha \vee F\alpha)$$

A segunda forma é através da compreensão diodoreana⁵⁰ segundo a qual o que é possível ou o que é necessário o é somente em relação ao agora e/ou em relação ao futuro. Desse modo, temos que:

$$\Box\alpha \leftrightarrow (\alpha \wedge G\alpha)$$

$$\Diamond\alpha \leftrightarrow (\alpha \vee F\alpha)$$

Parece razoável que, se sabemos que (1) é o caso, e tratando-se de uma necessidade matemática, isso valha para trás, agora e para frente no tempo, independentemente de existirem sujeitos que reconheçam esse fato⁵¹. A mesma razoabilidade já não se aplica ao enunciado (2), uma vez que os conhecimentos físicos atuais mostrem que as estrelas possuem também, por assim dizer, um “tempo de vida” em que brilharão, diferentemente do que acreditava Aristóteles. Talvez, então, o que queiramos dizer é que

⁴⁹ Esta leitura de Hintikka é baseada em alguns trechos em que Aristóteles se posiciona sobre o necessário, por exemplo, na *Ética a Nicômaco* (VI, 3, 1139^b23–25): “objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois todas as coisas que existem necessariamente no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são ingênicas e imperecíveis”. Tal leitura, porém, tem sido relativizada por autores como Sarah Waterlow (1982) acerca de outras passagens do *Corpus Aristotelicum*. Por outro lado, alguns autores também chamam essa tradução de megárica (RESCHER; URQUHART, 1971, p. 258).

⁵⁰ A tradução diodoreana foi formalizada por Arthur Prior (1967, pp. 113 e ss.) quando reconstruía logicamente o Argumento do Dominador de Diodoro Crono que tinha a pretensão de derivar uma conclusão *fatalista* em lógica temporal.

⁵¹ Embora fique em aberto em que sentido que se pode dizer que os objetos matemáticos “existem” perenemente no tempo.

(2)* Necessariamente, neste momento, o Sol brilha.

Note que o enunciado (2)* não pode ser traduzido nem pelas intuições aristotélico-megáricas nem pela de Diodoro, pois que tal enunciado pressupõe simultaneamente a noção de tempo e de modalidade alética. Poderíamos dizer, ainda, que não se trata de uma *necessidade histórica*, diferentemente do enunciado (3), onde parece que o que queremos dizer é que tudo que conhecemos leva a crer que Napoleão morreu em St. Helena e nenhum outro lugar é uma possibilidade razoável, dadas nossas evidências e teorias atuais. Note que estamos tratando, pois, de “necessidades diferentes”, por assim dizer. A primeira, relativa ao Sol, é uma necessidade física; a segunda, uma necessidade histórica.

Tais diferenças também ocorrem com a “possibilidade”. No enunciado (4), diríamos que se trata de algo *logicamente possível*, pois não gera contradição, mas não é *fisicamente possível*, até onde chegam nossos conhecimentos atuais. Por outro lado, a proposição (5) é fisicamente possível, mas não biologicamente possível, uma vez que nenhum organismo vivo (tal como conhecemos) pode permanecer durante 24 horas próximo à atmosfera do Sol.

Quanto ao enunciado (6), tendemos a crer que é lógica, física, biológica e historicamente possível. Tal enunciado não gera contradição, é compatível com nossos conhecimentos físicos, é biologicamente possível devido às consequências de um grande asteroide poder deixar a terra sob anos de escuridão e interromper a fotossíntese durante parte considerável deste tempo, mas também é historicamente possível porque há vestígios que dão plausibilidade para tal evento ter, de fato, ocorrido, como a cratera de Chicxulub, no atual México, embora haja contestações a essa tese (KELLEY; GUROV, 2002). Contudo, há outras hipóteses também prováveis para a explicação da extinção dos dinossauros. Em anos recentes, foram descobertas muitas outras crateras (embora muito menores) com idade aproximada à da cratera de Chicxulub, levando, por exemplo, à *teoria dos impactos múltiplos* (STEWART; ALLEN, 2002). O que vale para o enunciado (6), em História Natural, vale para o enunciado (7) na Historiografia, pois que, baseando-se nos relatos da antiguidade, sobretudo vindos de Pausânias, e no que

se conhece do contexto da época, é considerado plausível que Antínoo, amante do imperador Adriano, possa ter se suicidado; por outro lado, é também provável que o próprio Antínoo ofereceu-se como sacrifício aos deuses, de modo a assegurar a prosperidade de Adriano. Ambos, pois, foram iniciados nos Mistérios de Elêusis, e Antínoo foi deificado e fundido à figura de Osíris após à morte. Há ainda o caso, porém, de ter sido um assassinato de opositores de Adriano, o que é uma hipótese menos provável, pois o *status* e a origem do jovem Antínoo aparentemente não apresentaria perigo político algum⁵².

É importante observar que nos enunciados (3), (6) e (7) cabe apenas uma possibilidade de algo ter existido, portanto, algo pretérito, embora por vezes a História Natural ou a Historiografia trate de fenômenos ainda vigentes. Se é assim, só podemos entender a *possibilidade temporal* das ciências históricas — doravante ' \diamond_t ' — por uma tradução, por assim dizer, *contradidoreana* (i.e., uma tradução modal inversa à possibilidade voltada para o futuro):

$$\diamond_t \alpha \leftrightarrow (\alpha \vee P\alpha)$$

Note que estamos trabalhando com uma *noção estrita de possibilidade histórica* (\diamond_t), com isso queremos dizer: não está incluso em ' \diamond_t ' *possibilidades históricas contrafactuais* tal como a do enunciado (8). Tal enunciado tem por base uma lenda citada literariamente por Georg Kaiser em *Napoleon in New Orleans* (1937)⁵³. Não tendo base nas evidências e teorias historiográficas atuais nem sendo aceita na comunidade, essa versão não suporta uma *possibilidade histórica estrita*.

⁵² Um artigo recente examina algumas apropriações e versões desse caso do jovem Antínoo: COSTA; MOREIRA, 2018.

⁵³ Não nos ocuparemos de distinguir os indivíduos das ciências históricas dos da ficção. O mesmo vale para a distinção entre a possibilidade histórica contrafactual e a possibilidade histórica factual. Tais assuntos merecem um trabalho à parte, mas, a título introdutório, recomendamos a leitura de Lubomír Doležal (1998) — de onde pegamos o enunciado (8) —, e Thomas Müller e Tomasz Placek (2007) cujo trabalho dá um tratamento mais amplo para a possibilidade histórica.

Contudo, utilizando-se de uma tradução contradioreana para os enunciados históricos, surge-nos o seguinte problema:

Como diferenciar a *necessidade histórica* prevista em (3) se tal necessidade não implica estar ligada a um fenômeno contínuo (i.e., que é e sempre foi o caso)? De fato, pela leitura contradioreana, temos que:

$$\Box\alpha \leftrightarrow (\alpha \wedge H\alpha)$$

Pensamos poder oferecer uma solução para esse problema no nível semântico. Tal é um dos principais temas dos tópicos seguintes, formulando uma sistematização da intuição contradioreana e, mais adiante, uma readaptação dessa intuição em termos de histórias no lugar de instantes temporais (eventos). Para isso, além de uma teoria clássica dos conjuntos subjacente à metalinguagem, usaremos uma linguagem L_h contendo a linguagem básica do Cálculo Proposicional Clássico (CPC) com proposições atômicas⁵⁴ (p), mais os operadores temporais ' G ' e ' H ', a negação clássica (\neg) de proposições e o operador de necessidade histórica ' \Box_h ', a ser definido posteriormente (tópico IV). Além de outras operações que serão definidas a partir dessas, notadamente os operadores ' \Box_t ', ' ∇ ', ' \Diamond ', ' F ' e ' P '. Em suma, para este empreendimento teremos os seguintes símbolos básicos:

$$L_h = \{(p, p_1, p_2, \dots, p_n), \neg, \vee, G, H, \Box_h\}$$

III. Modalidades aléticas em Semântica de Eventos

Entendemos por “evento” um *instante de tempo* qualquer t , ou seja, evento é aqui uma interpretação de mundo possível enquanto momento ordenado ou *estado temporal* onde encontram-se proposições que são, em tal ou qual instante, verdadeiras ou falsas. Por sua vez, tendo em vista os sistemas que construiremos a seguir, entendemos por ‘ciências históricas’ aquelas que estudam objetos pretéritos no tempo histórico (i.e.:

⁵⁴ Por praticidade, também utilizaremos α e β para fórmulas quaisquer (variáveis proposicionais).

tempo não-relativístico), onde se destaca principalmente a História Natural e a Historiografia.

Costumamos intuir o tempo histórico como uma linha única desde o presente até o passado mais remoto, onde, desde então, um evento sucede o outro linearmente em direção ao futuro. Contudo, tal intuição não corresponde à descrição do tempo histórico do ponto de vista da comunidade científica que estuda seus fenômenos; ou melhor, tal intuição não leva em conta os diferentes consensos dentro de tal comunidade. Tomando o ponto de vista da comunidade científica em ciências históricas, podemos pensar o tempo histórico dividido em ramos (*branched time*, BT) desde o presente para o passado numa quantidade de linhas relativa à quantidade de possibilidades históricas estritas (passados/histórias prováveis).

Definindo uma lógica temporal que possibilite ramificações:

Com efeito, podemos definir um modelo W de BT para um conjunto de *proposições atômicas* A a partir de uma tripla ordenada $\langle \Omega, <, V \rangle$. Dessa forma, uma *valoração* V de A em Ω é um mapeamento $V: \Omega \times A \rightarrow \{0,1\}$ atribuindo um valor de verdade para cada proposição atômica em cada instante do tempo na *árvore* temporal $\langle \Omega, < \rangle$. Em tal árvore, Ω é um conjunto de instantes temporais (eventos) não vazio e ' $>$ ' é uma ordenação parcial sobre Ω que denota "precede a" (quando se tratar de uma relação de precedência ou igualdade, chamaremos ' \preceq '; i.e., "precede ou é igual a"), e para o qual pode ter um conjunto de condições (condições para a *precedência*, ' $<$ ') desde que não implique a linearidade do tempo. A princípio, consideremos $<$ uma relação de acessibilidade qualquer, sem restrições. Em síntese:

$$\begin{aligned} \mathfrak{B} &= \langle \Omega, <, V \rangle, \\ p &\in A, \Omega \neq \emptyset, \\ V: \Omega \times A &\rightarrow \{0,1\} \end{aligned}$$

Para facilitar a notação doravante, definimos "sucede a" ($>$) como *relação inversa* de $<$; isso podemos notar ' $<^{-1}$ ', assim: $t >$

$t' = t <^{-1} t'$, i.e.: $t <^{-1} t' = \{t, t'\}, t' < t\}$. E definimos ainda dois operadores fracos a partir dos primitivos (G e H):

$$F\alpha := \neg G\neg\alpha$$

$$P\alpha := \neg H\neg\alpha$$

Condições de verdade em instantes temporais:

Definimos indutivamente as seguintes condições de verdade no modelo W diferenciando uma proposição atômica p de proposições quaisquer α e β (atômicas ou não). Usamos a expressão $W, t \models \alpha$ quando α é o caso em um instante t dentro de um modelo W . Assim:

$$\mathfrak{W}, t \models p \text{ se e somente se em } t \in \Omega, V(p) = 1;$$

$$\mathfrak{W}, t \models \neg p \text{ se e somente se em } t \in \Omega, V(p) = 0;$$

$$\mathfrak{W}, t \models \alpha \vee \beta \text{ se e somente se } \mathfrak{W}, t \models \alpha \text{ ou } \mathfrak{W}, t \models \beta;$$

$\mathfrak{W}, t \models H\alpha$ se e somente se $\mathfrak{W}, t' \models \alpha$ para todo instante t' tal que $t' < t$;

$\mathfrak{W}, t \models G\alpha$ se e somente se $\mathfrak{W}, t' \models \alpha$ para todo instante t' tal que $t > t'$;

O sistema minimal de lógica temporal (Kt):

O mais fraco dos sistemas temporais que permite ramificações é o *sistema minimal* de tempo (Kt) de E. J. Lemmon (RESCHER; URQUHART, 1971). Para apresentá-lo, considere uma definição (local) de *consequência lógica*: Seja Γ um conjunto de fórmulas e α uma fórmula qualquer, α é consequência lógica (local) de Γ se e somente se, para todo modelo $\mathfrak{W} = \langle \Omega, <, V \rangle$ e todo $t \in \Omega$, se $V(\gamma, t) = 1$ para todo $\gamma \in \Gamma$, então $V(\alpha, t) = 1$. Em outras palavras, todo modelo de Γ é modelo de α ; sempre que todo $\gamma \in \Gamma$ é verdadeiro, α também o é.

Em Kt , com uma relação de ordenação *qualquer*, podemos já mostrar que são logicamente verdadeiros na semântica algumas fórmulas (que são tomadas sintaticamente como *axiomas*):

$$(A1). G(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (G\alpha \rightarrow G\beta)$$

$$(A2). H(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (H\alpha \rightarrow H\beta)$$

$$(A3). \alpha \rightarrow HF\alpha$$

(A4). $\alpha \rightarrow GPa$

Ademais, devemos considerar as seguintes *regras de inferência*:

(RG). Se $\models \alpha$, então $\models G\alpha$

(RH). Se $\models \alpha$, então $\models H\alpha$

Traduções modo-temporais:

Considere agora as traduções tradicionais (aristotélica e diodoreana) dos operadores aléticos e também a tradução contradiodoreana — todas oferecidas no tópico anterior — mediante três equivalências modais: aristotélica (A) e diodoreana (D) e a contradiodoreana (CD). Em função de estarmos definindo os operadores aléticos de necessidade e possibilidade com *instantes temporais* (eventos), utilizaremos os operadores aléticos com um 't' subscrito como se segue:

(A). $\Box_t \alpha \leftrightarrow (H\alpha \wedge \alpha \wedge G\alpha), \Diamond_t \alpha \leftrightarrow (P\alpha \vee \alpha \vee F\alpha)$

(D). $\Box_t \alpha \leftrightarrow (\alpha \wedge G\alpha), \Diamond_t \alpha \leftrightarrow (\alpha \vee F\alpha)$

(CD). $\Box_t \alpha \leftrightarrow (\alpha \wedge H\alpha), \Diamond_t \alpha \leftrightarrow (\alpha \vee P\alpha)$

Todas as traduções para necessidade levam imediatamente como consequência lógica à Regra de Necessitação (RN):

(RN). Se $\models \alpha$, então $\models \Box_t \alpha$

Com efeito, todas as traduções apresentadas derivarão o Axioma T em lógica modal:

(T). $\Box_t \alpha \rightarrow \alpha$

Isso mesmo sem acrescentar reflexividade ao sistema. Ou seja, restringir a relação $<$ com a condição

(Refl.). $\forall t(t < t)$.

E também se segue diretamente o axioma K:

(K). $\Box_t(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\Box_t \alpha \rightarrow \Box_t \beta)$

Limitando tradução temporal e especificando modalidades:

As leituras apresentadas acima não são equivalentes. Prova disso é que apenas pela tradução aristotélica é possível provar em

um âmbito minimal que o princípio B a seguir é consequência lógica:

$$(B). \alpha \rightarrow \Box_t \Diamond_t \alpha$$

Em tradução aristotélica:

$$\alpha \rightarrow (H(F\alpha \vee \alpha \vee P\alpha) \wedge (F\alpha \vee \alpha \vee P\alpha) \wedge G(F\alpha \vee \alpha \vee P\alpha))$$

É fácil notar que, uma vez que α receba o valor de verdade 1 em um tempo t , não se pode falsificar a fórmula $(F\alpha \vee \alpha \vee P\alpha)$ em um tempo t' sucessor ou predecessor de t , pois uma das duas, $F\alpha$ ou $P\alpha$, será verdadeira. O mesmo resultado não pode ser obtido pelas outras traduções dado que em suas traduções não há uma “simetria entre futuro e passado”, há apenas o requisito de que seja o caso agora ou em uma única direção no tempo.

Mas, como interessa às ciências históricas de um ponto de vista descritivo, apenas o presente e o passado, estamos justificados a nos limitar, a princípio, à tradução contraditória. E chamamos o sistema minimal Kt com tradução contraditória de Ktt .

Seguindo essa leitura, a diferença entre \Diamond e P , bem como entre \Box e H , está em levar em conta o presente. Enquanto a validade de $P\alpha$ em t requer que α seja verdadeira em algum instante t' tal que $t' < t$, $\Diamond \alpha$ requer que seja em algum t' tal que $t' \leq t$. Igualmente, *mutatis mutandis*, às condições de \Box e H . Logo, em Ktt temos que:

$$\models_{Ktt} \Box_t \alpha \rightarrow \alpha, \text{ mas } \not\models_{Ktt} H\alpha \rightarrow \alpha$$

(Problema) Análise temporal do enunciado (3):

Avaliemos em Ktt os enunciados anteriores, em especial o (3):

“Necessariamente, Napoleão morreu na Ilha de St. Helena em maio de 1821”

Se m designa a morte de Napoleão em maio de 1821, formulamos o enunciado como $\Box_t Pm$ que, para ser verdadeira em um tempo t , é verdade Pm para todo $t' \leq t$. Ou seja: $Pm \wedge HPm$.

Supondo que $Pm \wedge HPm$ é verdadeira num instante t . Isso significa que em t é verdade que Pm ; logo, há um instante $t' < t$ onde m é verdadeira. Mas então também em t' será verdade que Pm , pois temos também HPm em t . Desse modo, teremos que admitir um $t'' < t'$ onde em t'' temos a fórmula m verdadeira. Eis o problema do tópico anterior: pela tradução contraditória inferimos que a necessidade de uma proposição pretérita do tipo ' $P\alpha$ ' leva à fórmula α ser verdadeira em mais de um instante t .

Quando um historiador afirma que Napoleão morreu em maio de 1821 está tentando explicitar um momento específico em que Napoleão morreu (o evento de sua morte). E se há mais evidências afirmar-se-á que morreu em um dia específico — tal como se diz que Júlio César teria morrido em 15 de março de 44 a.C. —, e mesmo se acrescentaria a hora e os minutos se houvesse fonte para tal e se esse dado fosse relevante para o estudo em questão. É plausível supor, assim, que o raciocínio temporal das ciências históricas não está sendo capturado de todo pelo sistema Ktt .

Estudo em algumas extensões para Ktt :

Podemos acrescentar extensões a Ktt , mas isso não resolverá nosso problema, senão mesmo o agravará. Podemos, por exemplo, acrescentar a *condição de serialidade* para a relação $<$:

(Serialidade pretérita). $\forall t \exists t' (t' < t)$.

O sistema Ktt com mais essa condição chamamos de Dt . Em Dt teremos outras consequências lógicas como: $\models_{Dt} \Box_t \alpha \rightarrow P\alpha$, $\models_{Dt} H\alpha \rightarrow \Diamond_t \alpha$, $\models_{Dt} \Box_t \alpha \rightarrow \Diamond_t \alpha$, $\models_{Dt} H\alpha \rightarrow P\alpha$, e $\models_{Dt} P(\alpha \rightarrow \alpha)$.

Dt traz vantagens em relação a Ktt . Ajuda a garantir em todos os modelos a distinção presente-passado, e impede “mundos cegos”, ou seja, instantes t que não se relacionam com nenhum outro. Mas em Dt o tempo será infinito para trás, algo não de todo evidente. Ademais, agravará o problema, estendendo a validade de m para infinitos instantes t que antecedam o instante da enunciação de (3).

Outras extensões vantajosas ainda poderiam ser feitas preservando o tempo ramificado⁵⁵, como ao adotar a *transitividade*:

(Trans.). $\forall t' \forall t'' \forall t''' [((t' < t'') \wedge (t'' < t''')) \rightarrow (t' < t''')]$

⁵⁵ Pode-se ver mais sobre as combinações de sistemas temporais e aléticos em tradução diodoreana e aristotélica em Rescher e Urquhart (1971).

A transitividade de $<$ exclui modelos como em que $t < t' < t''$, mas não $t < t''$. Nesse caso, uma proposição Pp como “Napoleão morreu” em t seria falsa caso $p = 1$ em t'' . Para que fosse verdadeiro em t nesse contexto, teríamos de traduzir por PPp . E precisaríamos de ainda mais ‘ P ’s caso p fosse verdadeiro em um momento ainda mais distante em uma cadeia de precedência até t . Seja uma “cadeia” (*chain*) C em W um subconjunto de Ω cujos elementos são totalmente ordenados por ‘ $<$ ’; $C \subseteq W$ é uma cadeia se e somente se $\forall t, t' \in C: (t < t') \vee (t' < t)$.

Dt somado à transitividade chamamos $D4t$, e dá-nos tautologias como: $\models_{D4t} \Box_t \alpha \rightarrow \Box_t \Box_t \alpha$, $\models_{D4t} H\alpha \rightarrow HH\alpha$, $\models_{D4t} \Diamond_t \Diamond_t \alpha \rightarrow \Diamond_t \alpha$, $\models_{D4t} PP\alpha \rightarrow P\alpha$, $\models_{D4t} \Box_t P\alpha \rightarrow P\alpha$, $\models_{D4t} H \Diamond_t \alpha \rightarrow \Diamond_t \alpha$, $\models_{D4t} \Box_t \Diamond \alpha \rightarrow \Diamond_t \alpha$, e $\models_{D4t} HP\alpha \rightarrow P\alpha$.

Extensões de Kt podem ajudar a capturar outras intuições do tempo histórico, em particular as extensões que apresentamos:

$$Kt \subset Dt \subset D4t$$

Mas a interpretação problemática da necessidade histórica persistirá enquanto for definida em instantes temporais. Assim, alternativamente, podemos definir a semântica dos operadores aléticos por *ramos históricos* (h), doravante apenas ‘histórias’; casos particulares de cadeias C de eventos. Essa abordagem alternativa será feita à maneira das *lógicas temporais ramificadas occamistas* (seguindo, entre outros, Prior, 1967; Thomason, 1984; e Øhrstrøm and Hasle, 1995), doravante OBT, porém adaptada para o passado.

IV. Modalidades aléticas em Semântica de Histórias

Def. [h] e notação com histórias:

Uma *história* h em uma árvore T é um *conjunto maximal* (i.e., não prologável) de instantes $t \in \Omega$ ordenados por $<$. Assim, podemos notar o conjunto não-vazio de todas as histórias em Ω como $H(\Omega)$ e apenas H o conjunto de todos os ramos. Por sua vez, uma *história* h partindo de um instante $t \in h$ é um par (h, t) consistindo de uma parte de h sobre t , ou seja, o conjunto de

todos os instantes t' sobre h tais que $t' \preceq t$. Com efeito, o conjunto de histórias passando através de um instante t em Ω é denotado por $H(t)$. Intuitivamente, uma história (h, t) representa um instante t podendo estar junto de algum passado. Duas histórias h e h' se sobrepõem em t se $t \in h \cap h'$, e são indivisíveis em t se $\exists t'$ e $t' \in h \cap h'$. As propriedades resultadas são chamadas *sobreposição* (*overlapping*) e *indivisibilidade* (*undividedness*), respectivamente.

Def. valoração occamista:

Uma *valoração* em uma árvore $\langle \Omega, < \rangle$ é um mapeamento V que atribui a toda proposição atômica $p \in A$ em instantes e em histórias valores de verdade usuais. Portanto, uma *verdade occamista* de uma proposição atômica depende tanto dos *instantes de tempo* quanto das *histórias* sobre as quais é considerado. Em síntese:

$$\begin{aligned} T &= \langle \Omega, < \rangle \\ \Omega &\neq \emptyset, t \in \Omega \\ t &\in h, h \in H, H \neq \emptyset \\ (h, t) &\in H(\Omega), p \in A \\ V &: H \times \Omega \times A \rightarrow \{0,1\} \end{aligned}$$

Agora a definição de *verdade (occamista)* de uma fórmula occamista em um modelo M , relativo a uma história (h, t) onde $h \in H$ e $t \in h$, é dada *recursivamente* a seguir:

$$\begin{aligned} \mathbb{W}, h, t &\models p \text{ se e somente se em } (h, t) \in H(\Omega), V(p) = 1; \\ \mathbb{W}, h, t &\models \neg p \text{ se e somente se em } (h, t) \in H(\Omega), V(p) = 0; \\ \mathbb{W}, h, t &\models \alpha \vee \beta \text{ se e somente se } \mathbb{W}, h, t \models \alpha \text{ ou } \mathbb{W}, h, t \models \beta; \\ \mathbb{W}, h, t &\models G\alpha \text{ se e somente se } \mathbb{W}, h, t' \models \alpha \text{ para todo } t' \in h \text{ tal} \\ &\text{que } t' > t; \\ \mathbb{W}, h, t &\models H\alpha \text{ se e somente se } \mathbb{W}, h, t' \models \alpha \text{ para todo } t' \in h \text{ tal} \\ &\text{que } t' < t; \\ \mathbb{W}, h, t &\models \Box_h \alpha \text{ se e somente se } \mathbb{W}, h', t \models \alpha \text{ para todo } h' \in H(t) \\ &\text{a algum } t' \preceq t. @@@@ \end{aligned}$$

Def. de modalidades secundárias:

A *necessidade histórica* (\Box_h), diferente da temporal (\Box_t), é assumida primitivamente, pois, diferente de G e H , o operador \Box_h não é definido só quantificando instantes temporais em histórias; mas sim quantificando histórias de instantes. Desse modo, além das definições usuais de F e P , podemos definir uma *possibilidade histórica* (\Diamond_h) de uma fórmula α como verdadeira a algum t de uma história h se e somente se houver *ao menos uma* história $h' \in H(t)$ onde $\alpha = 1$ para algum tempo $t \in h'$. Contudo, essa possibilidade não é a contraparte da *necessidade histórica*, tal seria uma *constante histórica relativa* (∇) onde $\nabla\alpha$ é verdadeira em um tempo t de uma história h se e somente se houver *ao menos uma* história $h' \in H(t)$ onde α é verdadeira para todo tempo $t \in h'$. Ou seja:

$$\nabla\alpha := \neg\Box_h\neg\alpha$$

Def. validade occamista em um sistema minimal:

Agora dizemos que uma fórmula é “*occasticamente válida*” se é verdadeira em todas as histórias desse modelo (*ockhamist tree model*)⁵⁶. Chamaremos Kth o sistema minimal que abrange Kt mais o operador \Box_h e as definições normais de \Diamond_t e \Box_t (por tradução contradiadoreanana a partir de P e H) e de \Diamond_h e ∇_h (contraparte negativa de \Box_h). As mesmas fórmulas válidas até então para a necessidade temporal (\Box_t) não valerão para a necessidade histórica; K , por exemplo, não se segue na necessidade histórica (mais fraca que a necessidade temporal): $\not\models_{Kth} \Box_h(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\Box_h\alpha \rightarrow \Box_h\beta)$. Mas temos tautologias como: $\models_{Kth} \Box_h\alpha \rightarrow \Box_h\Diamond_t\alpha$, $\models_{Kth} \nabla\alpha \rightarrow \Diamond_h\Box_t\alpha$, e $\models_{Kth} \Box_t\alpha \rightarrow \nabla\alpha$.

Análise histórica dos enunciados (3), (5), (6) e (7):

Podemos agora reavaliar (3). Se traduzirmos o ‘necessariamente’ como uma *necessidade histórica*, temos que:

⁵⁶ A definição de validade que usamos basta a nossos propósitos, mas não é a única, Reynolds (2002) distingue de outra validade consideravelmente mais fraca.

$\Box_h Pm$

Tal fórmula será verdadeira em um instante t se, para toda “interpretação de passado” para t (i.e., para toda história h onde $t \in h$), Pm é uma fórmula válida. Lembrando que h sobre t é o conjunto de todos os instantes t' sobre h tais que $t' \leq t$. Assim, considere que Pm seja válida no próprio t ; logo, que há um $t' < t$ onde a proposição m é verdadeira. Teremos, então, como queríamos, somente um momento (t') onde é o caso a morte de Napoleão.

Podemos considerar, por sua vez, o enunciado (6):

“É possível que os dinossauros tenham sido extintos por causa de um asteroide”

Se tratando de uma *possibilidade histórica* em Kth , o enunciado fala que os dinossauros foram extintos (Pd) e menciona a ocorrência precedente de um asteroide (PPa). Observe que estamos aqui apenas supondo a anterioridade da causa diante do efeito, e não que a causalidade possa ser definida apenas em função de precedência temporal. Isso observado, traduzimos:

$\Diamond_h (Pd \wedge PPa)$

Essa fórmula será verdadeira para $t \in h$ se e somente se houver algum $t' \in h$ tal que $t' < t$ e $(Pd \wedge PPa)$ é verdadeiro; o que significa que haverá ainda outros tempos t'' e t''' nessa história h onde, respectiva e ordenadamente, será o caso que d e que a .

Convém observar que aqui o operador \Diamond_h poderia ser substituído por \Diamond_t (nesse último caso, sem falar em ramos). Pela substituição:

$(Pd \wedge PPa) \vee P(Pd \wedge PPa)$

Tal fórmula é uma forma sintática contradiadoreanana de afirmar o que expressamos na Semântica de Histórias, a saber, que $(Pd \wedge PPa) = 1$ em $t' \leq t \in h$. Embora a tradução contradiadoreanana não fale de histórias, sempre se aplica a alguma. Como ambas as possibilidades validam uma fórmula em

algun t presente ou pretérito; generaliza-se uma equivalência extensional:

$$\diamond_h \alpha \leftrightarrow \diamond_t \alpha$$

É claro que, vide o enunciado (5), uma equivalência análoga não é possível entre os operadores de necessidade. Podemos assumir, assim, apenas quatro operadores aléticos doravante: \diamond , ∇ , \square_h e \square_t .

Vejamos, por fim, o enunciado (7):

“É possível que Antínoo tenha cometido um suicídio em outubro de 130 d.C.”

De maneira geral, em enunciados como esse um historiador quer dizer implicitamente que pode haver outras alternativas para o que tenha ocasionado a morte de Antínoo, portanto, que não se trata de uma necessidade temporal. De fato, na literatura a respeito costuma-se aceitar também, por exemplo, que Antínoo não teria se sacrificado em um ritual religioso. Nossa Semântica de Histórias captura essa ideia no enunciado acima bem como no enunciado anterior. A possibilidade histórica (\diamond_h) é verdadeira aqui em um *tempot* pelo fato de Antínoo ter cometido um suicídio em uma história h de t dessa história, o que não impede que em uma outra história h' aconteça de Antínoo ter se oferecido em sacrifício aos deuses, e mesmo em uma terceira história h'' tenha sido assassinado por ser julgado uma ameaça política no Império Romano.

Por fim, poder-se-ia objetar que o operador ' \square_t ' não tem utilidade, então, para as afirmações em ciências históricas; já que sua necessidade é de outro tipo quando a enunciam. Talvez isso seja verdade se nos limitamos aos estudos de caso ao longo da história natural e história humana. Mas não podemos esquecer que, na historiografia, há tradições que ainda defendem necessidades históricas acerca de constantes temporais, i.e., fenômenos que sempre ocorrem enquanto a História é História. Esse seria o caso, por exemplo, de quem sustente uma regra como “períodos de rápida inflação causam instabilidade política”; em outras palavras, que sempre que ocorre ou ocorreu

rápida inflação, ocorre ou ocorreu instabilidade política. Tal enunciado não pode ser formalizado senão com o operador de *necessidade temporal*, \Box_t . Nessa direção, parece que Hempel, em seu célebre artigo *The Function of General Laws in History* (1942), chama a atenção para a importância de se admitir raciocínios dedutivos que sejam sincrônicos e constantes na história humana, explicando recorrências históricas. De igual sorte, quando um historiador natural afirma que “necessariamente ocorre e ocorreu evolução nas espécies” ele está afirmando uma necessidade temporal (\Box_t), e utiliza desse fenômeno constante para compreender fenômenos particulares no decorrer da história natural.

Extensões de *Kth*:

Condições que estendem o sistema *Ktt* aplicam-se a *Kth*. Assim, obteremos *Dth* — como chamaremos — no acréscimo da serialidade, pelo que se pode então provar a seguinte consequência lógica:

$$\models_{Dth} \Box_h \alpha \rightarrow P\alpha$$

E, com o acréscimo da transitividade, teremos o sistema *D4th* — como chamaremos — onde se seguem tautologias como:

$$\models_{D4th} \Box_h \Box_t \alpha \rightarrow \Box_t \Box_h \alpha$$

Contudo, um sistema usual *BT* (*branching-time logic*) não supõe a serialidade em $<$ (por exemplo, ver ZANARDO; CIUNI, 2010, p. 396). Em uma árvore $T = \langle \Omega, < \rangle$, define-se comumente $\leq \subseteq \Omega \times \Omega$ de *BT* apenas como irreflexivo⁵⁷, transitivo e linear-para-trás (*backward-linear*)⁵⁸. Essa última condição é colocada porque a proposta de tempo ramificado (inclusive occamista) inicialmente foi desenhada para pensar um futuro

⁵⁷ I.e.: $\forall t \neg(t < t)$.

⁵⁸ O sistema torna-se linear-para-trás ao acrescentarmos a seguinte condição: para todo t, t', t'' , se $t' < t$ e $t'' < t$, então $t'' < t \vee t' < t'' \vee t'' = t'$.

indeterminístico; permitindo ramificações de futuro, mas não de passado. Na aplicação deste artigo, entretanto, incluiremos a serialidade do passado (já apresentada) — a fim de criar um sistema que abarque *D4th* —, e, como interessa-nos exclusivamente presente e passado, substituiremos a última condição de *BT* acima (de *backward-linear*) por uma condição de maximalidade para um instante presente p :

(p). Para toda história h , existe um e somente um p tal que p é o elemento maximal do ramo.

(p)*. $\exists! p((p \in \Omega) \wedge \forall t((t \in \Omega) \rightarrow (t \leq p)))$.

Assim, uma proposição atômica p é valorada apenas em $H(p)$. Além disso, também não há linhas do tempo desconectadas. Com a condição da maximalidade do presente, todas as histórias h estão em um estado de *sobreposição* (*overlapping*) e *indivisibilidade* (*undividedness*) em p . Ou seja, quaisquer histórias h e h' se sobrepõem em p uma vez que a condição (p) garante que $p \in h \cap h'$; e quaisquer histórias h e h' são *indivisíveis* em p porque, vide (p)*, $\exists p$ e $p \in h \cap h'$.

Chamaremos de *OBT^Dth* o sistema *occamista histórico de lógica temporal ramificada com serialidade pretérita*. Em *OBT^Dth*, uma árvore histórica $T = \langle \Omega, < \rangle$ abrange um conjunto de histórias h sobre o conjunto Ω não-vazio de eventos e possui uma relação $< \subseteq \Omega \times \Omega$ que seja irreflexiva, serial para o passado, transitiva e com um instante maximal do passado até um e somente um instante presente p . Desse modo, todas as tautologias de *D4th* o são em *OBT^Dth*. Além disso, pelo princípio (p)* podemos provar em *OBT^Dth* a seguinte tautologia (que não se segue de *D4th*):

$$\models_{OBT^D th} \neg(F\alpha \wedge G(\alpha \rightarrow F\alpha))$$

Demonstração: Se a negação da conjunção acima é falsa em t , então, neste momento, $F\alpha = 1$ e $G(\alpha \rightarrow F\alpha) = 1$; assim, existirá um t' tal que $t < t'$ onde $\alpha = 1$. Mas então, para t' , $\alpha \rightarrow F\alpha = 1$, e, como o antecedente é verdadeiro, também o conseqüente precisa sê-lo. Se o é, existirá um t'' tal que $t' < t''$ onde teremos o mesmo resultado de t' , pois, pela transitividade, também $t < t''$ e, pois, $(\alpha \rightarrow F\alpha) = 1$ em t'' . Sucessivamente *ad infinitum*.

Mas a condição $(p)^*$ nega que se continue ao infinito, o que gera contradição.

Assim apresentamos estes sistemas em Semântica de Histórias:

$$Kth \subset Dth \subset D4th \subset OBT^{\nu}th$$

V. Conclusões

O último sistema apresentado, $OBT^{\nu}th$, ou algum outro próximo a ele, parece servir como uma boa arregimentação das noções de necessidade e possibilidade em ciências históricas. Não obstante a infinitude do passado (pela serialidade) ser questionável e outros critérios poderem ser acrescidos ao sistema para caracterizar o tempo histórico, em defesa de $OBT^{\nu}th$, devemos lembrar que contempla já muito do que intuímos para os passados reconstruídos pelas ciências históricas; além de irreflexividade e transitividade, maximalidade no presente e sobreposição e indivisibilidade das histórias em relação a ele, haja vista que são reconstruções que partem de consensos, evidências e fontes formadas no presente.

Ademais, todos os sistemas apresentados neste tópico (III) trazem vantagens quanto aos sistemas anteriores (do tópico II), tanto porque a Semântica de Histórias abrange a Semântica de Eventos quanto porque contempla uma necessidade diferente (histórica) \square_h que captura intuições nas ciências históricas que o operador ' \square_t ' não capturava. De um ponto de vista mais especulativo, podemos dizer que, por um lado, \square_h traduz um sentido *mais epistemológico* de necessidade (enquanto "consenso epistêmico") nas ciências históricas acerca de fenômenos pontuais; e, por outro lado, \square_t traduz um sentido *mais metafísico* de necessidade (enquanto "lei temporal") que se aplica à História (a totalidade dos instantes). O intermediário entre esses dois extremos é uma *constante histórica relativa* (∇), ou seja, uma modalidade que exprime que uma proposição é válida em todo instante, mas em apenas um ramo; reflete, pois, uma lei histórica relativa a um ramo, ou seja, relativa a uma interpretação/construção do passado (i.e., uma história h). Esse

pode ser o caso, por exemplo, de uma interpretação do passado h' que se utiliza de uma teoria marxista onde a luta de classes é uma constante $\forall l$, em outras palavras, sempre é válido que l para todo o tempo t , mas somente nessa interpretação marxista da história, i.e., em um ramo h' .

Referências:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. Aristóteles: Volume II. Para a *Ética a Nicômaco*, tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross; para a *Poética*, tradução, comentário e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- COSTA, V. M.; Moreira, I. L. . Antínoo(s) e Antinous: da reinterpretação de Antínoo no poema homônimo de Fernando Pessoa. Paraná, *Revista Vernáculo*, n. 41, (1º sem.) 2018. pp. 130–163.
- DOLEŽEL, Lubomír. Worlds of Fiction and History. Johns Hopkins University Press, *New Literary History*, v. 29, n. 4, (Autumn) 1998, pp. 785–809.
- GORANKO, Valentin and GALTON, Antony. Temporal Logic. In: Edward N. Zalta (ed.). Stanford, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Nov) 1999; (May) 2015. URL: <<https://plato.stanford.edu/entries/logic-temporal/>> (23/06/2019).
- HEMPEL, Carl. The Function of General Laws in History. In: Wiley-Blackwell, *The Journal of Philosophy*, vol. 39, no. 2, (January) 1942, pp. 35–48.
- HINTIKKA, Jaakko. *Knowledge and Belief: An introduction to the logic of the two notions*. New York: Cornell University Press, 1962.
- HINTIKKA, Jaakko. *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- KELLEY, Simon P.; GUROV, Eugene. The Boltysh, another end-Cretaceous impact. Wiley-Blackwell, *Meteoritics & Planetary Science*, v. 37(8), (August) 2002, pp. 1031–1043.
- ØHRSTRØM, P.; HASLE, P. *Temporal Logic: From Ancient Ideas to Artificial Intelligence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

- PRIOR, Arthur. *Past, Present and Future*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- PLACEK, Tomasz. On individuals in branching histories. Springer, *Synthese*, v. 188, n. 1, (September) 2012, pp. 23–39.
- RESCHER, N.; URQUHART, A. *Temporal Logic*. Berlin: Springer-Verlag, 1971.
- REYNOLDS, Mark. Axioms for Branching Time. In: Oxford, *Journal of Logic and Computation*, 12(4), (August) 2002, pp. 679–697.
- REYNOLDS, Mark. An Axiomatization of Prior's Ockhamist Logic of Historical Necessity. In: BALBIANI et al. (eds.). *Advances in Modal Logic*. Volume 4. London: College Publications, pp. 355–370, 2003.
- THOMASON, Richmond H. Combinations of tense and modality. In: GABBAY, D.; GUENTHNER, F. (eds.). *Handbook of Philosophical Logic* (Volume II: Extensions of Classical Logic), pp. 135–165. Reidel, pp. 205–234, 1984.
- WATERLOW, Sarah. *Passage and possibility: a study of Aristotle's modal concepts*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- ZANARDO, A.; BARCELLAN, B.; and REYNOLDS, M. Non-Definability of the Class of Complete Bundled Trees. Oxford, *Logic Journal of the IGPL* (Special Issue on Temporal Logic), v. 7(1), (January) 1999, pp. 125–136.
- ZANARDO, A.; Roberto CIUNI, Roberto. Completeness of a Branching-Time Logic with Possible Choices. Dordrecht, *Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic*, v. 96, n. 3 (December), 2010, pp. 393–420.

Os princípios básicos da ética na epistemologia de Karl Popper

The basic principles of ethics in Karl Popper's epistemology

Alexcina Oliveira Cirne

Doutoranda em Ciências da Linguagem na Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)

Karl Heinz Efkken (UNICAP)

Professor adjunto na Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)

Resumo: O presente trabalho aborda a ética na epistemologia de Karl Popper a partir da concepção do pensador sobre a compreensão das limitações do conhecimento humano, da importância de um critério de demarcação dos enunciados científicos através do falseamento das teorias e a defesa do racionalismo crítico no estímulo a crítica, autocrítica, a ousadia e a criatividade na atividade do cientista. A ética na epistemologia popperiana manifesta-se no compromisso da ciência com a construção de uma sociedade justa e o exercício de uma cidadania responsável, o que caracterizou um caráter inovador e original para o momento em que o dogmatismo era a chave-mestra dos pressupostos científicos. Além disso, destacamos o papel central do racionalismo crítico como matriz ética na epistemologia popperiana que inclui importantes referências aos valores pragmáticos, éticos e sociais focados em esforços para reduzir a violência, o crime e a crueldade.

Palavras-chave: Ética; Epistemologia; Racionalismo crítico; Falseamento.

Abstract: This paper deals with the ethics in the epistemology of Karl Popper from his conception and understanding of the limitations of human knowledge, the importance of a demarcation criterion of scientific statements through the falsification of theories and the defence of critical rationalism as a stimulus to criticism, self-criticism, daring and creativity in scientific activities. Ethics in Popperian epistemology manifests itself in the commitment of science to the construction of a just society and the exercise of responsible citizenship, which constituted an original and innovative contribution for a time when dogmatism prevailed in scientific presuppositions. In addition, we highlight the central role of critical rationalism as an ethical matrix in Popperian epistemology that includes important references to pragmatic, ethical and social values as an effort to reduce violence, crime and cruelty.

Keywords: Ethics; Epistemology; Critical rationalism; Falsification.

Introdução

Este artigo tem como finalidade pensar sobre os princípios éticos na epistemologia de Karl Popper. Desenvolveremos nosso artigo a partir da afirmação de Oliveira (2012, p. 11), segundo a qual “[a] base ética do pensamento popperiano assenta-se na compreensão dos limites do conhecimento humano, de sua fragilidade, e da absoluta falta de condições de se estabelecer um critério de verdade”. Compreendemos que a base ética na epistemologia popperiana é uma espécie de manifesto em defesa da liberdade na pesquisa e na ação do próprio pesquisador no mundo. Popper posiciona-se contra quaisquer formas de absolutização do saber e do conhecimento científico e questiona as pretensões, tão fortemente presentes nas comunidades científicas em sua época, de investir na elaboração de modelos epistemológicos utilizados na construção e instituição de verdades e certezas inquestionáveis.

Posto isso, nosso artigo se divide em duas seções. Na primeira seção, exporemos os argumentos popperianos em relação aos limites do conhecimento humano e à impossibilidade

de se estabelecer um critério de verdade e, na segunda, falaremos sobre as implicações éticas da sua proposta epistemológica. Não pretendemos dar conta, no âmbito deste artigo, de pensar ético em toda a sua obra, mas ressaltar a contribuição significativa de Popper à compreensão da pesquisa científica enquanto prática comprometida com a construção de uma sociedade justa.

Limites do conhecimento humano e impossibilidade de se estabelecer um critério de verdade

Popper realiza suas considerações sobre a ética do conhecimento por um prisma diferente do positivismo lógico, que empenhava seus esforços na validação da possibilidade do homem alcançar o conhecimento certo e seguro a respeito do mundo através da verificabilidade.⁵⁹ Não que Popper minimizasse ou desprezasse os empenhos cuidadosos da busca pelo conhecimento, porém, ele defendia a impossibilidade de atingir ou assimilar totalmente algo (entenda-se um objeto ou fenômeno). Podemos nos perguntar, então, por que as regularidades não podem ser consideradas evidências cabíveis para o estabelecimento de enunciados científicos? Ou qual é o ponto de equilíbrio, de sustentação dos enunciados científicos? Em seu livro *A lógica da pesquisa científica*, Popper (2008, p. 50, grifo do autor) assevera,

[é] claro, com efeito, que os testes não podem ser realizados *ad infinitum*: mais cedo ou mais tarde teremos de parar. [...] desejo simplesmente assinalar que o fato de os testes não poderem prolongar-se indefinidamente não conflita com a exigência por mim feita de que todo enunciado científico seja suscetível de teste. Pois não exijo que todo enunciado científico *tenha sido efetivamente submetido a teste* antes de merecer aceitação. Quero apenas que todo enunciado científico se mostre *capaz* de ser submetido a teste. Em outras palavras, recuso-me a aceitar a concepção de que, em ciência, existam enunciados que devamos resignadamente aceitar como verdadeiros, simplesmente pela circunstância de não parecer possível, devido a razões lógicas, submetê-los a teste.

⁵⁹ O princípio da verificabilidade requer a possibilidade da verificação de proposições, por meio da observação e do reconhecimento das condições que as tornam verdadeiras e aceitas ou falsas e, por conseguinte, rejeitadas.

Popper se recusa a aceitar, resignadamente, enunciados científicos como verdadeiros sem ser possível “submetê-los a teste” e a ausência de um critério demarcador desperta uma suspicácia ética. Para Popper, há de se exigir que todo o enunciado científico tenha condições de ser submetido a teste que ele nomina de falseabilidade, que “é um critério de demarcação entre ciência e não-ciência”. (MORA, 2005, p. 994). Popper não propõe que o cientista construa um *bunker* para as teorias, mas que tenha uma “arrojada *procura* crítica” que possibilite “sempre descobrir problemas novos”. (POPPER, 2008, p. 308, grifo do autor). Percebemos que aí está o ponto de equilíbrio dos postulados popperianos quanto à sustentação dos enunciados científicos.

Popper demonstra as fragilidades dos procedimentos de cunho positivista, os quais se apoiam exclusivamente na evidência empírica, ou seja, na verificabilidade de um fenômeno como condição para a validação de um enunciado científico, tornando-o universal. A verificabilidade é o princípio de significado do que seria ciência ou não. Assim, conforme afirma Outhwaite (1996, p. 594), “à parte das proposições analíticas da lógica, os únicos enunciados significativos são os que podem estar sujeitos ao ‘princípio de verificação’”.

Creditar a eventos e fenômenos repetitivos as credenciais de ciência, conforme procedimentos do positivismo lógico, para Popper, significava eliminar a possibilidade de avanços científicos. “Crer na existência de regularidades não tem nenhuma garantia por parte da ciência e, portanto, deve ser tratada como uma teoria ou hipótese metafísica” (ROMANINI, 2016, p. 67). Popper acusa a prática de observação do positivismo de carecer de procedimentos cuidadosos, inclusive e principalmente, devido às consequências disso, quais sejam, a confecção de enunciados universais de ciência. Assim replica ele:

Eu lutei contra a imitação das ciências naturais pelas ciências sociais e pelo ponto de vista de que a epistemologia positivista é inadequada até mesmo em sua análise das ciências naturais as quais, de fato, não são “generalizações cuidadosas da observação”, como se crê usualmente, mas são essencialmente especulativas e ousadas; [...] (POPPER, 2004, p. 48).

Dentro da concepção popperiana, uma eventual regularidade na natureza ou no mundo não permite ao homem afirmar que conhece e tampouco inferir que a regularidade é *ad infinitum*. Até mesmo a própria exigência de Popper (2008, p. 49) de que toda teoria seja capaz de falseamento não é dada como *ad infinitum*: “caberia pensar que essa concepção leva a uma regressão infinita, sendo, pois, insustentável”. É mister pontuar que Popper não se opunha à importância da prática da observação; ele admite, de bom grado, “que somente a observação pode proporcionar-nos um conhecimento concernente aos fatos. Mas essa consciência, esse nosso conhecimento não justifica nem estabelece a verdade de qualquer enunciado” (POPPER, 2008, p. 104). Importa acentuar algumas considerações irônicas de Popper (1972) quando faz referência à assunção, própria dos positivistas, da verificabilidade de um fenômeno como condição sustentadora de um postulado científico. Mencionamos uma delas, em que relata uma situação hipotética evidenciando as iniciativas positivistas como pueris:

Há uma sequência finita de estrofes elegíacas latinas compostas de dois versos, que, se pronunciada de forma apropriada, num certo local e num dado momento, fará com que apareça imediatamente o diabo — isto é, uma criatura semelhante ao homem, com dois pequenos chifres e um casco fendido no pé. Essa teoria não é testável mas, em princípio, é verificável. Embora de acordo com meu critério de demarcação seja não-empírica e não-científica — metafísica — não será afastada pelos positivistas que consideram que todas as proposições bem formadas (especialmente as que são verificáveis) como empíricas e científicas (POPPER, 1972, p. 275).

Assim, a concepção do positivismo lógico para o estabelecimento de postulados científicos, verificáveis empiricamente, poderia constituir a validação ‘científica’ de uma fábula. Outro famoso exemplo é o dos cisnes. Por mais que se observem apenas cisnes brancos, não é possível, a partir de um enunciado singular, inferir um enunciado universal: “qualquer conclusão colhida desse modo sempre pode revelar-se falsa: independentemente de quantos cisnes brancos possamos observar, isso não justifica a conclusão de que todos os cisnes são brancos” (POPPER, 2008, p. 27, 28). Quando um enunciado singular, atra-

vés da prática da observação, estabelece-se como verdade, não proporciona avanços nem reflexão crítica: a dialética saber e não-saber é que proporciona o movimento científico do avanço. Popper (1989, p. 72) assim se expressa: “sem problemas não há saber, como não há problemas sem saber. Assim, o conhecimento começa com a tensão entre o saber e o não-saber. Não há problema sem saber – não há problema sem não-saber”.

Desse modo, a ética do pensamento popperiano gira em torno de uma epistemologia evolutiva no sentido de “[...] compreender o mundo — incluindo nós próprios — e o nosso conhecimento, enquanto parte do mundo” (POPPER, 2001, p. 92, 93) e seu critério de demarcação.⁶⁰ Popper não partilha da ideia de que há uma verdade dogmática e um fim em si pela prática da falseabilidade.

Por isso, “o homem não pode conhecer, mas só conjecturar” (ABBAGNANO, 2007, p. 140). Esse conjecturar, de acordo com Popper, é a atitude propulsora de todo o movimento que possibilita ao homem sempre ir em busca de algo melhor, ainda não conhecido, e a consciência do não conhecido serve como energia vitalícia para os empreendimentos que permitem, sempre, a produção de novas perguntas e a ousadia científica diante de uma provisoriedade do conhecer. Artigas (1998, p. 131) destaca a importância de assumir uma atitude conjecturalista com a intenção de “alcançar sempre um conhecimento melhor e com a atitude de buscá-lo” e ele classifica tal atitude como um “inequívoco sabor ético”, pois permite “uma abertura mental que favorece a tolerância e o respeito”. Há uma ligação intrínseca entre a atitude de ousadia intelectual com a busca pelo melhor conhecimento — ambos são condições que devem coexistir. Popper (1989, p. 162) intitula-se de “apologista da ousadia

⁶⁰ Lakatos criticou o falseacionismo de Popper chamando-o de ‘falseacionismo metodológico ingênuo’, afirmando que Popper tinha um prisma muito reducionista em relação à natureza do progresso científico, que só seria possível pelo uso incansável da metodologia falseacionista (Cf. LAKATOS, 1979). Corvi (2005, p.159, tradução nossa), mencionando essa crítica a Popper, afirma: “entre os discípulos de Popper, Lakatos foi certamente aquele que veio com a variante mais original, na medida em que foi além da “falsificação ingênuo” [...]. Segundo Lakatos, se o “falseamento ingênuo” fosse rigorosamente aplicado não viabilizaria novas abordagens”.

intelectual” e afirma, em sua justificativa, que “não podemos ser intelectualmente cobardes e pesquisadores da verdade ao mesmo tempo. Aquele que busca a verdade tem que ousar ser sábio: “Sapere aude”! Tem que ousar ser um revolucionário no domínio do pensamento”.

Assim, diante dos desafios da busca pelo melhor conhecimento, há uma permanente — e não estagnada relação entre as conjecturas e as refutações, entre saber e não-saber, na intenção de construir a melhor explicação. Para conseguir “alcançar sempre um conhecimento melhor”, segundo Popper, (1) há de se ter uma lei universal falseável; (2) essa lei, melhor será em sua eficácia científica, se for capaz de ser testada e quanto mais testada for, mais elevada e segura é; (3) e pela prática de falseamento da teoria a sua resposta se torna mais satisfatória, por atingir um *status* de teoria sobrevivente. O critério de demarcação exige que a teoria seja capaz de passar pelo processo de falseamento,⁶¹ sem proteção, sem favoritismo, sendo esse um critério, digamos, de justiça metodológica.

O objetivo é selecionar, após falseamento, a teoria sobrevivente, pois “para que uma teoria seja informativa, ela deve correr riscos; se for correta, ela deverá sobreviver” (MILLER, 2010, p. 14). Assim se dá o crescimento do conhecimento e, na concepção popperiana, as teorias falsificadas são substituídas por teorias rivais que explicam uma ampla gama de dados (Cf. GIVEN, 2008, p. 429, 430). A sobrevivência dessa teoria informativa visa a proporcionar à sociedade um conhecimento

⁶¹ Apenas para apresentar um exemplo de uma teoria não falseável, tomemos o exemplo dado por Buescu (2004, p. 13): “Como exemplo de uma teoria não científica podemos tomar a astrologia. É claro que se trata de uma teoria não falsificável. As previsões astrológicas são suficientemente vagas para nunca admitirem um teste de falsificabilidade (“este ano tenha atenção à sua saúde” ou “em março morrerá uma figura mundialmente conhecida”, em vez de “a 15 de abril vai partir uma perna” ou “o papa vai morrer entre 10 e 17 de março”). No caso (altamente improvável) de alguma vez algum astrólogo emitir uma previsão falsificável não verificada, ouve-se um coro de explicações ad hoc [...]. As mais comuns são observações como “a astrologia funciona nalguns casos”. Em que casos não funciona? Ninguém sabe. Em que casos funciona? Ninguém sabe. O que os distingue [...]? Ninguém sabe. Assim, a astrologia está legitimada, quer acerte quer falhe as previsões. Ou seja, não é falsificável. Portanto, não é científica. É uma pseudociência”.

seguro resultante de testes de validação de seus enunciados científicos: “o objetivo não é o de salvar a vida de sistemas insustentáveis, mas pelo contrário, o de selecionar o que se revele, comparativamente, o melhor, expondo-os todos à mais violenta luta pela sobrevivência”(GIVEN, 2008, p. 44). Essa sobrevivência da teoria, fruto da ação do critério de demarcação, “tornará compreensível a possibilidade de escolha racional entre teorias competidoras [...] e que tenha uma maior capacidade explicativa e poder de previsão” (DIAS, 2015, p. 165).

Para Karl Popper, assim entendemos, os cientistas devem procurar, intencionalmente, dados para falsificar a teoria atual, buscar e levantar novas hipóteses, estimulando, desse modo, a ousadia dos pesquisadores, pois “a ciência progride exatamente por se aventurar no desconhecimento, ou seja, devido aos cientistas fazerem conjecturas ousadas e as testarem pouco a pouco” (IGNÁCIO, 2015, p. 18).

O critério de demarcação defendido por Popper sofreu diversas críticas e ataques. O filósofo estava ciente de boa parte desses argumentos (cf. KUHN, 1995; LAKATOS, 1979; 1983; 1989) e, longe de desconsiderá-los, ponderava e respondia a seus críticos; conforme podemos inferir da afirmação de Corvi (2005, p. 155, tradução nossa), em seu livro *An introduction to the thought of Karl Popper*, Popper “respondeu a eles em detalhes no final de uma coleção de ensaios sobre o pensamento publicado em 1974, em uma seção intitulada ‘Respostas a Meus Críticos’”. Embora conhecedor da oposição às suas concepções, Popper (2008, p. 42) não as alterou: “(...) devo admitir a procedência dessa crítica, mas nem por isso estou obrigado a retirar minha sugestão de adotar a falseabilidade como critério de demarcação”. Fundamental, para Popper, era defender um critério de refutabilidade que garantisse os avanços científicos sustentados pela possibilidade da contestação, conforme se percebe nas palavras do pensador: “Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação, não a “verificabilidade”, mas a “falseabilidade” de um “sistema”” (POPPER, 1974, p. 42). Sustenta, outrossim, que “uma experiência subjetiva, ou um sentimento de convicção, jamais pode

justificar um enunciado científico” (POPPER, 2008, p. 48) e argumenta em tal posicionamento que,

por mais intenso que seja um sentimento de convicção, ele jamais pode justificar um enunciado. Assim, posso estar inteiramente convencido da verdade de um enunciado, estar certo da evidência de minhas percepções; tomado pela intensidade de minha experiência, toda dúvida pode parecer-me absurda. [...] é irrelevante ser intenso ou fraco meu sentimento de convicção; provir ele de uma impressão forte e até mesmo irresistível de certeza indubitável (“auto-evidência”) ou apenas de uma duvidosa suposição. Nada disso tem qualquer importância para o problema de como devem ser justificados os enunciados científicos (POPPER, 2008, p. 48, 49).

Para Popper, a justificação de enunciados científicos independe da experiência subjetiva, das crenças, convicções e certezas pessoais. Em seu livro *All Life is Problem Solving*, ele destaca que a “ciência é a busca da verdade. Mas a verdade não é verdade certa” (POPPER, 1999, p.38, tradução nossa). Tal afirmação pode soar como contraditória, mas não é, pois o conceito de verdade está ligado às questões da ampliação do conhecimento e da sua provisoriedade e, sendo assim, “a ideia de verdade pode projetar muita luz sobre a ideia do progresso científico” (POPPER, 1972, p. 257). Cabe notar que Popper (1987, p. 53) chama “tais razões de razões críticas, para distinguir daquelas razões positivas que se oferecem com a intenção de justificar a crença na verdade dessa teoria”. Não é a irrefutável verdade (de cunho positivista) que contribui para o progresso da ciência, mas uma abordagem crítica dessa verdade, adotando a concepção de que “todo enunciado científico permaneça *provisório para sempre*.” (POPPER, 2008, p. 308, grifo do autor). Popper atribui que a verdade irrefutável “barra o caminho do avanço da ciência” (POPPER, 2008, p. 308). Abaixo apresentamos um esquema de verdade fornecido por Popper (1999):

Truth \neq certain truth

Truth \neq certainty

Dessa forma, a “grande vantagem da teoria da verdade objetiva ou absoluta é que ela nos permite dizer que buscamos a verdade, mas podemos não saber quando a encontramos” (POPPER, 1972, p. 251), estabelecendo a provisoriedade dos enunciados. Esse caráter provisório dos enunciados científicos não é algo que seja visto como desencantador na ciência, ao contrário, Popper diz que é na procura/descoberta dos problemas que está o encanto da ciência. De forma que a concepção de provisoriedade de enunciados pode ser notada na fórmula do critério de falseamento:

P_1 SP EE P_2

P_1 _ é o problema inicial;

SP _ é a solução provisória proposta;

EE _ o processo de eliminação de erro, aplicado à solução provisória;

P_2 _ é a situação resultante, com novos problemas.

Conforme afirma Loyolla (2017, p. 69), “[o] processo não é cíclico por que P_2 é sempre diverso de P_1 ; mesmo o fracasso total na resolução de um problema nos ensina alguma coisa; ele revela em que ponto se acham as dificuldades e as condições mínimas que uma solução deve satisfazer, alterando, pois, a situação problemática”. Na epistemologia popperiana, o conhecimento avança identificando e eliminando o erro das teorias originais em um processo de aceitação de provisoriedade do conhecimento através da crítica. Segundo Chitpin (2016, p. 33, tradução nossa), “a abordagem crítica de Popper está enraizada na falibilidade humana, com seu reconhecimento de que nunca podemos provar que nossas ideias e soluções são certas ou corretas; só podemos descobrir o que há de errado com eles através da crítica”.

Dessa forma, o princípio de falseamento apresenta algumas características: a) a negação da possibilidade de atingimento da verdade; b) o afastamento de posturas não críticas; c) a recusa do dogmatismo; d) a busca por uma ciência responsável e mais justa e e) o aperfeiçoamento das respostas aos problemas da realidade. Popper abdica da busca pela verdade

definitiva, o que, sem dúvida, representa “um forte sentido de honestidade intelectual”, pois “estava consciente das dificuldades implicadas na busca da certeza” (ARTIGAS, 1998, p. 127). O falseamento coopera para um movimento ininterrupto de aproximação da “verdade”, sempre numa perspectiva de provisoriedade e, seguindo Popper (1996, p. 196), “embora nunca possamos justificar a afirmação de que chegamos à verdade, podemos muitas vezes fornecer boas razões, ou uma justificação, segundo as quais uma teoria se deve considerar mais próxima dela do que outra”.

A base ética para a ciência

Popper não encetou nenhum tratado a respeito do tema ‘ética’.⁶² Kiesewetter (1997, p. 325), entretanto, afirma que todo o pensamento popperiano “se enraíza profundamente na ética”. Os postulados éticos cruzam a obra de Popper, fato esse confirmado pelo comentário de Sganzerla e Oliveira (2012, p. 328): “(...) embora não haja uma base científica para a ética, existe uma base ética para a ciência”. Popper (1974, p. 246) afirma: “A ética não é uma ciência. Mas, embora não haja base científica racional da ética, há uma base ética da ciência e do racionalismo”. Popper buscou, em seu desenho epistemológico, agregar a ética ao fazer científico, e incluiu “já nos seus primeiros escritos e sempre depois, importantes referências aos valores pragmáticos, éticos e sociais que são relevantes na prática científica” (ARTIGAS, 1998, p. 112).

As primeiras linhas do trabalho de Hubert Kiesewetter (1997) tratam da temática da ética em Popper e suas influências, antes mesmo do seu ingresso na universidade. Isso é destacado como algo excepcional por Kiesewetter (1997, p. 326), pois a base do falseacionismo foi formada, em sua essência, “bem antes que ele estudasse matemática, física e filosofia natural na Universidade de Viena”.

⁶² Um discípulo de Popper, Hans Albert, publicou uma obra com esse objetivo “*Ethik und Meta-Ethik*” (Cf. HANS ALBERT, 1961).

Popper teve muitas influências de intelectuais e de familiares. Pinto (2006, p. 10) menciona que Popper herdou do pai o espírito humanista e o descreve como “um brilhante homem de estudos e um humanista de vulto na qualidade de pacifista e trabalhador em múltiplas comissões sociais” e de sua mãe “que tocava cada tecla de piano divinamente, herdou o interesse pela música clássica”. Popper possuía, desde outrora, “interesse e simpatia” pelos problemas humanos, porém, os acontecimentos ligados a Primeira Guerra Mundial “reforçaram essa preocupação e convicção de que, como cientistas, temos responsabilidades morais e humanitárias” (KIESEWETTER, 1997, p. 332). Sobre o impacto dessas experiências, Pinto (2006, p. 11) afirma:

A primeira guerra mundial vivenciada por Popper com a idade de doze anos, a guerra civil que culminou com a invasão da Áustria pelas tropas alemãs e, por fim, a segunda guerra mundial, naturalmente, desencadearam um vasto elenco de consequências pós-guerras que se repercutiram no seu desenvolvimento intelectual e moral.

Quanto à ética, segundo Popper, não se trata de cumprir uma lista de obrigações e deveres, de forma ritualística, uma encenação *ad hoc*, de compromissos sociais, mas sim, de uma atitude de um compromisso efetivo com mundo. Kieseewetter (1997, p. 340) afirma que “o apelo ético de Popper à nossa noção de responsabilidade pelo futuro é este: façam tudo o que estiver ao seu alcance para reduzir a violência, o crime e a crueldade, pois esses são os grandes males de nosso tempo”. Essa honestidade intelectual de Popper, segundo nosso entendimento, amadureceu em sua fase comunista e pós-comunista. Popper empenhou sua crença mais íntima nos ideais comunistas que, mais tarde, após ver muitos de seus amigos mortos, transformou-se num descrédito aos postulados marxistas, que ele passou a considerar dogmáticos e até irresponsáveis.

Popper (1974) afirma que a passagem pelo movimento marxista o inspirou a questionar as profecias históricas como método científico e em sua obra *Uma biografia intelectual* (1993, p. 58) explicita:

O encontro com o marxismo foi um dos principais eventos do meu desenvolvimento intelectual. Ensinou-me uma série de coisas que jamais esqueci. Revelou-me a sabedoria do dito sócrático “Só sei que nada sei”. Fez de mim um falibilista e inculcou-me o valor da modéstia intelectual. E fez-me mais consciente das diferenças entre pensar dogmático e pensar crítico.

A passagem pelo marxismo foi marcante em Popper. Sua desilusão, sua autocrítica o moveram a reavaliar o método científico e em reforçar a responsabilidade do cientista, do pesquisador no intuito de evitar violência e mortes. Popper defende cada vez mais o diálogo e uma sociedade saudável. Há diversas passagens nas obras de Popper sobre isso, aqui mencionamos uma delas:

Havia-me acautelado do caráter dogmático do seu credo e de sua incrível arrogância intelectual. Era uma coisa terrível arrogar-se um tipo de conhecimento que convertia num dever arriscar a vida de outras pessoas por um dogma acriticamente aceite, ou por um sonho que poderia não ser realizável. Era algo particularmente pernicioso para um intelectual, para alguém que podia ler e pensar. Senti-me terrivelmente deprimido por ter caído em semelhante armadilha (POPPER, 1993, p. 55).

A experiência angustiante vivenciada com o marxismo permitiu a Popper construir um sistema epistemológico com estímulo à modéstia intelectual afastando os ranços de uma megalomania científica que considerava maléfica para a sociedade. Diferente de uma ‘verdade’ positivista— que impunha o silêncio, a aceitação tácita, o não questionamento, a resignação do ‘achado’— Popper defendia a verdade objetiva em busca do melhor conhecimento, falseável, surgida de processos dialógicos e criatividade, como um valor ético e contrária à autoridade dogmática: “Acredito, por exemplo, que a verdade objetiva é um valor, logo um valor ético, talvez mesmo o valor supremo, e que a crueldade constitui o maior não-valor” (1989, p. 20). Esse valor supremo ético permite dentro da epistemologia popperiana encorajar a crítica como contraponto ao vício verificacionista:

O vício do método verificacionista não era somente de ser ele mesmo não-crítico. Era também de encorajar, junto do autor da teoria como junto do seu leitor, a atitude não crítica, ameaçando assim destruir a atitude racional, a do raciocínio crítico (POPPER, 1990, p. 181).

Com essa postura, Popper estabelece uma ciência intersubjetiva, instaurando, assim, um novo paradigma: o racionalismo crítico. Popper (1974, p. 246) afirma que o racionalismo crítico não está ligado a certezas, mas efetivamente, “liga-se à ideia de ser cada um susceptível de cometer enganos, que podem ser verificados por ele próprio ou pelos outros, ou por ele mesmo com a assistência crítica dos outros”, assim, “sugere, portanto, a ideia de que ninguém pode ser seu próprio juiz e sugere a ideia de imparcialidade”. O racionalismo crítico é uma grande conversação entre as formas de ver o mundo, sem dogmas e com abertura de um espaço para o diálogo⁶³ entre os que desejam um mundo melhor. Para ele (1974, p. 246), o papel do racionalismo crítico “[...] liga-se ao reconhecimento da necessidade de instituições sociais para proteger a liberdade de crítica, a liberdade de pensamento, e assim a liberdade dos homens”. Posto isso, Popper (1974, p. 246) segue propondo, então, como é um racionalista dentro de uma conjuntura de convivência do racionalismo crítico:

[...] Assim, um racionalista, mesmo quando se julgue intelectualmente superior a outros, deverá repelir toda pretensão de autoridade, por ter consciência de que, embora sua inteligência seja superior à de outros (o que lhe será difícil julgar) só o é enquanto ele for capaz de aprender com as críticas assim como os enganos próprios e os dos outros; e só se pode aprender nesse sentido quando os outros, e as argumentações que apresentam, são levados a sério. O racionalismo, portanto, prende-se à ideia de que o semelhante tem direito a ser ouvido e a defender seus argumentos.

Essa passagem em Popper (1974, p. 246-249) pontua: (a) a forte abertura para o diálogo; (b) o incentivo à modéstia intelectual; (c) a consciência do erro, bem como a aprendizagem pelos erros (seus e dos outros) e pelas críticas. Como ar-

⁶³ É importante apresentar que as discordâncias não acabavam com o respeito e a admiração entre os colegas. Popper, que valorizava a abertura ao diálogo e as discussões, agradece aos colegas de correntes divergentes por terem aceitado seu trabalho: “Pessoalmente guardo uma dívida de gratidão com alguns dos seus membros, especialmente com Herbert Feigl, Victor Kraft e Karl Menger - para não mencionar Philipp Frank e Moritz Schlick, que aceitaram o meu livro, pese embora o fato que este criticava severamente as suas concepções” (POPPER, 1993, p. 141, 142).

titular esse conjunto de orientações, sugestões ou exigências, assim podemos perguntar, principalmente, quando nos movemos num campo tão fortemente caracterizado por vaidades e poder. Pinto (2006, p. 39), inspirada nas orientações popperianas, assevera:

Subjacente à atitude racionalista estava a compreensão de que a atitude crítica só podia ser o resultado da crítica de outros e que só se podia ser autocrítico através da crítica de terceiros, reclamando necessariamente uma grande dose de humildade intelectual aliada à tolerância para aprender com os outros.

Para Popper o exercício da crítica não deveria ser uma eventualidade. “A atitude auto-crítica e a sinceridade são, por consequência, um dever”, disse ele (1989, p. 182) e acima de um dever epistemológico, as atitudes críticas representam um dever ético fortalecido e viabilizado pela modéstia intelectual. É impulsionado por essa modéstia intelectual que o cientista deve “lançar-se na descoberta, compreensão e mutação do mundo que há dentro de si e do mundo que há fora de si enquanto dá mais outro passo em frente [...]”. (PINTO, 2006, p.71).

Esses predicados marcam os postulados de uma matriz ética nos trabalhos de Karl Popper, preocupado com o avanço de uma ciência responsável, que permitisse construir uma sociedade mais justa. Popper não claudicava se devia ou não envolver questões sociais e políticas em suas atividades intelectuais, e essa posição clara é um convite a todos os cientistas “procederem à redefinição das suas finalidades que deverão fincar-se, essencialmente, num suporte ético”. Existem princípios éticos que fundamentam toda a discussão racional, toda a busca pela verdade, como o princípio da falibilidade; o princípio da discussão racional; o princípio de aproximação à verdade e Artigas (1998, p. 131), mencionando esses princípios destacados por Popper, afirma:

Vale a pena assinalar que estes três princípios são princípios tanto epistemológicos como éticos, pois implicam, entre outras coisas, a tolerância: se eu espero aprender de ti, e se tu desejas aprender no interesse da verdade, eu tenho não só que tolerar-te senão reconhecer-te como alguém potencialmente igual; a igualdade e a unidade potencial de todos constitui de certo modo um requisito prévio da nossa disposição a discutir racionalmente as coisas.

As posições epistemológicas popperianas têm papel relevante e apresentam uma atitude crítica em relação ao conhecimento científico e o falibilismo no tocante aos resultados da ciência, que devem ser produto de diálogos, de um pensamento livre, de ousadia, crítica e autocrítica e resultado de uma ação emancipatória. Para Pinto (2006, p. 123), mais do que um empenhado filósofo envolto em interrogações relativas à verdade ou às inquietações próprias de seu tempo, Popper impõe-se como “um homem de causas, que teve a audácia de redimensionar a ciência e transplantar a ética para múltiplos domínios nomeadamente científico, social. Neste sentido, a obra do filósofo é, em última análise, um ato ético por excelência” (PINTO, 2006, p. 123).

Considerações finais

Neste artigo, partimos da afirmação de Oliveira (2012, p. 11), segundo a qual “[a] base ética do pensamento popperiano assenta-se na compreensão dos limites do conhecimento humano, de sua fragilidade, e da absoluta falta de condições de se estabelecer um critério de verdade”. Popper assume uma posição crítica diante de uma história da ciência construída sobre bases firmes, fundamentos últimos, com causas primeiras e objetivando a produção de certezas absolutas e enunciados universalmente válidos. Segundo o pensador, todo enunciado científico deve ser passível de testes, e todas as teorias científicas devem poder ser submetidas, para que possam ser consideradas científicas, ao procedimento da falseabilidade, garantindo, assim, sua capacidade de abertura em relação a outras teorias e outros métodos de investigação e de disposição para a própria revisão e reconfiguração de seus postulados e fundamentos.

Partindo dessa posição crítica, Popper indica as fragilidades dos métodos positivistas de pesquisa e de produção de conhecimento, que apostam tudo na observação dos fatos, na evidência empírica e na verificabilidade de um fenômeno para que se ateste a validade de um enunciado científico a respeito dele, além do seu alcance universal. O conhecimento, desde sempre, é marcado por limites internos e externos, todo saber, assim nos

diz Popper, é problemático, quer dizer que o problema é a condição da possibilidade do saber. Onde não há problema, não há produção nem evolução científicas. A ciência está sempre a caminho, rumo ao desconhecido, e o cientista é aquele que lança corajosamente conjecturas e as submete a testes, sem ter medo de errar, de não acertar, de precisar reformular e reconstruir o que parecia ser verdade objetiva e fato comprovado.

Essa compreensão do trabalho científico, da investigação e da pesquisa científica deixam transparecer, também, um certo modelo de homem, cientista, investigador e cidadão, uma íntima ligação entre ciência e ética. Não uma ciência da ética, mas uma base ética da ciência. Tal concepção se reflete no próprio racionalismo crítico, que se liga à ideia de que cada homem é falível, marcado pelo não saber. Sua grandeza intelectual se reflete na capacidade de aprender com os próprios enganos e acertos, com suas próprias críticas e as dos outros, levando as opiniões dos outros a sério, abrindo-se para um diálogo, no qual, no dizer do filósofo alemão - Jürgen Habermas, vence a força do melhor argumento e não o argumento da maior força. Do mesmo modo, Popper defende uma sociedade aberta, democrática e com instituições que possam garantir a liberdade do pensamento, da pesquisa e do debate público dos problemas e desafios oriundos da convivência humana e da sua inserção no todo da natureza.

Referências:

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALBERT, HANS. Ethik und Metaethik. *Archiv für Philosophie* 11, 1961, pp. 28-63.
- ARTIGAS, Mariano. *Lógica Y Ética en Karl Popper*. Pamplona: Ediciones Universidade de Navarra, 1998.
- BUESCU, Jorge. *O Mistério do Bilhete de Identidade e Outras Histórias*. 9. Ed. Lisboa: Gradiva, 2004.
- CHITPIN, Stephanie. *Popper's approach to Education: a cornerstone of teaching and learning*. New York: Routledge, 2016.
- CORVI, Roberta. *An introduction to the thought of Karl Popper*. London: Routledge, 2005.

- DIAS, Elizabeth de Assis. Progresso Científico e Verdade em Popper. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 2, Maio/Ago., 2015, p. 163-174.
- IGNÁCIO, Leonardo Edi. *O progresso da ciência: uma análise comparativa entre Karl R. Popper e Thomas S. Kuhn*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.
- GIVEN, Lisa Mae. *The Sage encyclopedia of qualitative research methods*. Vol.1 e 2. London: SAGE Publications, 2008.
- KIESEWETTER, Hubert. Fundamentos éticos da filosofia em Karl Popper. In: O'HEAR, Anthony (Org). *Karl Popper: filosofia e problemas*. Tradução Luiz Paulo Rounet. São Paulo: Unesp, 1997.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1995.
- LAKATOS, Imre. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (org.) *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, 1979.
- LAKATOS, Imre. History of science and its rational reconstructions. In: HACKING, Ian (org.). *Scientific revolutions*. Hong-Kong: Oxford University, 1983.
- LAKATOS, Imre. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza, 1989.
- LOYOLLA, Valdirlen do Nascimento. *A epistemologia contra indutivista de Karl Popper*. Rio de Janeiro: Editora Bibliomundi, 2017.
- MILLER, David. Sir Karl Raimund Popper. *Revista Khronos*, 2010, p. 9-78.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Vol. 2. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- OLIVEIRA, Paulo Eduardo de. *Ensaio sobre o pensamento de Karl Popper*. Paulo Eduardo de Oliveira (org.). Curitiba: Círculo de Estudos Bandeirantes, 2012.
- OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Tradução de Eduardo Francisco Alves, Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- PINTO, Maria Cristina Ramos Moura. *Karl Popper: a vertente ética da ciência à luz da epistemologia e filosofia social*. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós- Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea, Universidade do Porto, Porto, 2006.
- POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1972.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Vol 2. São Paulo: Editora da USP/Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

- POPPER, Karl. *O realismo e o objetivo da ciência*. Lisboa: Editora Dom Quixote, 1987.
- POPPER, Karl. *Em Busca de um mundo melhor*. Lisboa: Editora Fragmentos, 1989.
- POPPER, Karl. *Le réalisme et la science*. Paris: Hermann Éditeurs des Sciences et des Arts, 1990.
- POPPER, Karl. *Una autobiografía intelectual*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- POPPER, Karl. *O Mito do Contexto*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- POPPER, Karl. *All Life is Problem Solving*. London: Routledge, 1999.
- POPPER, Karl. *A Vida é Aprendizagem*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- POPPER, Karl. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 2008.
- ROMANINI, Mateus. *Realismo moral: proposta a partir da teoria popperiana dos três mundos*. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) — Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2016.
- SGANZERLA, Anor; OLIVEIRA, Paulo Eduardo de. Da relação entre ética e ciência: uma análise a partir da epistemologia de Karl Popper. *Revista de Filosofia Princípios*. Natal (RN), v. 19, n.31, Janeiro/Junho, p. 327-349, 2012.

Das possibilidades Hermenêutico-filosóficas para a Sociologia contemporânea⁶⁴

The possibilities to Hermeneutics-Philosophical
to Contemporary Sociology

Sheyla Yvette Cavalcanti Ribeiro Coutinho

Mestra em educação pela UFPE

Resumo: O fenômeno sociológico não se resume ao estudo da Sociologia, como uma área aplicada das Ciências Humanas. Esse trabalho questionará a fragilidade da clássica concepção tecnicista da Sociologia. Representar-se-á a sua *questionabilidade essencial*, onde perguntar é, sempre, ver as possibilidades de resposta. Analisar-se-á em que medida a hermenêutica de Gadamer, poderá servir ao escopo sociológico, questionando-se à hipervalorização da técnica e à satisfação das necessidades materiais (sociais) imediatas. O estudo possui como objetivo geral: Delinear o potencial sociológico da Hermenêutica Filosófica; como objetivos específicos: a) Investigar a análise

⁶⁴ O artigo apresentado tem, como ancoragem teórica, a Dissertação – *Concepção Hermenêutica da Educação*: Uma leitura a partir do pensamento de Hans-Georg Gadamer - de minha autoria, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, em maio de 2005, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação, sob a orientação do Professor Dr. Ferdinand Röhr. Consta da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). <http://bdttd.ibict.br/vufind/Record/UFPE_bd0931148ff8556a7d2febcaadee68206 > .

existencial-ontológica da pessoa humana na Filosofia de Gadamer; b) Analisar a coerência do potencial sociológico, subjacente à Filosofia Hermenêutica, tornando-se questionável a ‘objetividade’ das ciências sociais e obsoleta a ideia de única interpretação correta, onde a experiência é a experiência da própria historicidade.

Palavras-chave: Hermenêutica de Heidegger, Filosofia Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, *dasein*, linguagem, historicidade.

Abstract: The sociological phenomenon is not limited to the study of Sociology, as an applied area of the Human Sciences. This work will question the fragility of the classical technicist conception of Sociology. Their essential questionability will be represented, where to ask is, always, to see the possibilities of answer. It will be analyzed to what extent Gadamer’s hermeneutics may serve the sociological scope, questioning the overvaluation of technique and the satisfaction of immediate (social) material needs. The study has as general objective: Outlining the sociological potential of Philosophical Hermeneutics; as specific objectives: a) To investigate the existential-ontological analysis of the human person in the Philosophy of Gadamer; b) Analyze the coherence of sociological potential, underlying Hermeneutical Philosophy, making the objectivity of the social sciences questionable and obsolete the idea of the only correct interpretation, where experience is the experience of historicity itself.

Key-words: Heidegger’s Hermeneutics, Hans-Georg Gadamer’s Hermeneutic Philosophy, *dasein*, language, historicity.

1 Introdução

O “ponto de vista” deste artigo exige uma dialética histórica da Sociologia do Direito, própria da Fenomenologia Hegeliana, onde a consciência realiza um movimento “historicamente operativo” (*wirkungsgeschichtliche Bewegung*), ou seja, apresenta-se atuando dialeticamente com a história daquela disciplina jurídica. Deve-se, pois, compreender a dialética histórica própria do pensamento sociológico jurídico, que é a sua historicidade.

Muito se tem escrito sobre a “crise” na Hermenêutica Jurídica clássica, cuja fundamentação crítica se constrói, em especial, por dentro de um “modelo de comparação” com as Teorias Filosófico-sociológicas das Filosofias da Consciência e

Positiva, sobretudo, na ideia do sujeito cognoscente “empoderado”, diante do objeto cognoscido, mediado pelo projeto universalizante de Ciência. Esse artigo começa com o pressuposto de que há uma efetiva “crise” na Hermeneutica Jurídica Clássica. Porém, toda crise revela um pertencimento a certo paradigma, como também, um distanciamento. Questionar determinados elementos, que sustentam qualquer proposta de validação teórica, não os implica extirpar, como “aquela doença fatal”, parasita do sistema, que se deve eliminar. No entanto, o “diálogo abertura”, com a abordagem teórica em tela, qual seja, a Sociologia do Direito, de substância positivista, em face da tradição, na qual, ainda se encontra, desde já, mostra-se como um dos possíveis caminhos a trilhar.

A dinâmica da Sociologia do conhecimento jurídico é um aspecto legítimo das Ciências Sociais lato senso, especialmente, a partir do século XIX, com a (re)leitura feita por Kelsen da sociologia Weberiana. Desde aí, a “doutrina” do fato social, em Weber, e do fato jurídico, em Kelsen, adquiriram a força inicial e o status de ordenação epistemológica, que lastreou a ampla dogmática formal-instrumental da Hermeneutica Jurídica clássica.

O diálogo, que é travado com a tradição sociológica, está ancorado na Hermenêutica de Heidegger e na Filosofia Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Nessa direção, o solipsismo da Sociologia clássica é convidado ao questionamento, diante da analítica da existência e da reviravolta linguística do chamado “segundo Heidegger”, a partir dos trabalhos teóricos “de seu aluno”, Gadamer, ainda que, à luz desse último, desde a analítica existencial, em *Ser e Tempo*, “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (1999, p. 687). O sujeito solipsista, agora, “emerge” da linguagem: ele, sujeito, é ser-no-mundo e, no aí da linguagem, “extrai” a sua ontologia. O conhecimento é um conhecimento, desde sempre, situado na mediação da linguagem, enquanto espaço, onde o ser “aparece”, à luz da consciência histórica.

O conhecimento de várias ciências — é dado como o próprio “ser da existência”, na medida em que a existência (o ser-aí) é marcada como a compreensão do ser. Heidegger vai,

então, sendo orientado pela questão do sentido do Ser, caracterizar o modo próprio de o homem “existir”. Formulando uma análise existencial-ontológica da pessoa humana, desenvolvendo uma original constituição da compreensão (ontológica) marcada pela existência. Dessa maneira, adverte no parágrafo 32 de “Ser e Tempo”:

Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação, ademais, se move na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar (2002a, p. 209).

Dessa forma, consideramos que é exatamente a nossa finitude e historicidade essenciais que vão resgatar a tarefa primeira da ontologia. Completa Coreth (1973, p. 23): “Hermenêutica torna-se assim, interpretação da primitiva compreensão do homem em si e do ser”. Portanto, compreende-se, a partir dos pré-conceitos, que se irromperam na história, e, são, agora, “condições transcendentais” da própria compreensão. Compreende-se e se busca a verdade, a partir das expectativas de sentido, que provêm da condição específica de *dasein*. Por essa ocasião, Gadamer vai afirmar que a tarefa da Hermenêutica Filosófica consiste em refazer, para trás, o caminho da Fenomenologia do Espírito hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostra a substancialidade que a determina (GADAMER, 1999, p. 451). O horizonte do Ser vincula as possibilidades de compreensão. Para Gadamer (1999), a compreensão é mais Ser do que consciência, no sentido de que “condiciona” o fático, sem que, jamais, seja elevada à esfera plena da consciência. Tarefa hegeliana “do absoluto”, com a qual Gadamer não concorda, pois que é discípulo da infinitude das sínteses no círculo (espiral) hermenêutico.

Assim, o desvelamento do ser, na curva histórica, vai seguindo uma linha intemporal, na qual o tempo não representa um abismo que divide passado, presente e futuro, mas remete ao Ser, que se temporaliza:

Segundo *Ser e Tempo*, a compreensão é o modo de realização da historicidade da própria pré-sença. O seu caráter de porvir,

o caráter fundamental de projeto, conveniente à temporalidade da pré-sença, delimita-se pela outra determinação do estar-lançado, pela qual não se designam apenas os limites de uma posse soberana de si mesmo mas abrem-se e determinam-se também as possibilidades positivas que são nossas (GADAMER, 2002, p. 149).

A Filosofia Hermenêutica realiza a tentativa de libertação da prisão do espírito cientificista objetificador moderno, promovendo uma revitalização da força da obra de arte para a vida, considerando o aspecto pedagógico da compreensão como uma forma de diálogo com o Ser. A hermenêutica de Gadamer não pretende buscar as certezas estáveis da razão, mas, permanece no plano do contingente, transitório e vulnerável de que toda experiência está revestida. A interpretação do Ser não desloca a experiência para o plano metafísico e, sim, desvela-se como mais um acontecimento da história efetual do objeto. Nessa perspectiva, para a Hermenêutica Filosófica, é ilusório o ideal de evidência no processo de conhecimento, dado que todo conhecimento dá-se na historicidade e na linguagem.

A estrutura da pré-compreensão deriva da temporalidade do *dasein*, o ser-aí, esse caracterizado por uma compreensão peculiar, que já existe antes de qualquer enunciado ou assertiva. Podemos entender que o discurso da Filosofia Hermenêutica remete à encarnação do sentido nos diferentes momentos históricos. Assim, uma palavra, uma frase, um conceito não esgota o seu poder-dizer, mas se remete à contínua e à progressiva volta ao vir-a-ser do dizer: “A verdade da consciência histórica parece alcançar sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das transformações a continuidade de um nexos histórico” (GADAMER, 2002, p. 162).

Por isso, todas as experiências de mundo não se realizam nos falares e nos jogos de linguagem, antes, existem experiências de mundo que se mostram como anteriores à linguagem. (GADAMER, 2002, p. 240). Gadamer vai dizer que a ciência moderna, que teve como mãe a mecânica constituída por Galileu, expressou “um modo de conhecimento bem determinado que provocou a tensão entre nosso conhecimento

de mundo não metodológico, o qual abrange toda a extensão de nossa experiência vital, e a produção cognitiva da ciência” (GADAMER, 2002, p. 219).

A Filosofia Hermenêutica contrapõe-se ao método tradicional das Ciências, que buscou regularidades, lei e previsão de fatos e acontecimentos, pois que “existe uma certa descontinuidade no acontecer” (GADAMER, 2002, p. 163). A Hermenêutica Filosófica entende que não se tem um modo exclusivo de acesso à verdade e ao conhecimento; a certeza histórico-científica não está nem nos dados empíricos, nem advém da Razão absoluta, antes representa uma racionalidade na qual a “verdade” está para as condições humanas de discurso e linguagem, enquanto projetos lançados no mundo.

Antes de qualquer atitude do sujeito cognoscente, faz-se necessário um aberto⁶⁵. Dentro dessa abertura, algo pode se tornar acessível, como objeto para um sujeito, e, mais, pode essa acessibilidade mesma, ser experienciável. Através da pertença do homem, aí, na abertura ao Ser, ao além da fala. Assume-se uma conduta de encontro ao que não está sendo visto ou pesquisado, ainda. O ser-si-mesmo do homem é essa abertura ao âmbito ontológico, concomitantemente limitada pela existência empírica, temporalidade. Aqui, como cidadão de uma pátria Universal (Ontologia fundamental), o homem em-si-mesmo não é um “ego pensante”, onipotente, mas se reporta à dimensão do além-da-fala (oculto do ser) e vive, sempre, nessa tensão, constantemente, produtiva, entre esclarecimento (clareza) e escuridão (além-da-fala). Esse é o grande mistério da vida humana desconsiderado pela teoria filosófica da modernidade, a condição humana, simultaneamente, finita e inacabada: “Limitado”, empiricamente finito, o homem é um ego; “Ilimitado”, pela condição mesma de ser essa abertura a “algo” além-de-si-mesmo: o homem é operativamente histórico e inacabado.

⁶⁵ Uma abertura (Offenbarkeit) de serpossível a partir do sentido universal do Ser, característica própria de *dasein*. Conforme Heidegger (2001, p. 145, grifo do autor): “[...] a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo ser como tal, pelo sentido do serem geral [...]”. O ser próprio do homem é essa abertura ao âmbito ontológico, mesmo que forma precária (nunca plenamente correspondida) em consequência da insuficiência das linguagens.

O além-da-fala, em sentido unicamente gadameriano, representa um dos mais elevados pontos de compreensão. Existem dimensões do ser que são do âmbito do indizível, mas que nos chegam com uma plenitude e evidência perfeitas, refletindo um tipo de experiência não da ciência, mas da sabedoria:

[...] o que então se mostra como o modo de compreender mais elevado e mais íntimo é justamente a compreensão tácita e silenciosa. [...] podemos dizer que são fenômenos que nos deixam sem fala. Diante deles a linguagem nos falta porque brilham com tamanha grandeza diante de nossos olhos admirados, que não haveria palavras suficientes para aprendê-los (GADAMER 2002, p. 216, 217).

Entretanto, Gadamer (1999, p. 687) vai alertar que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”. Ou seja, embora existam acontecimentos do além-do-pensamento e do além-da-fala, pertencentes ao indizível, a tarefa da hermenêutica é trazer à fala o tanto de não dito, que existe em cada experiência. Pergunta: “[...] por que será que o fenômeno da compreensão tem caráter de linguagem?” (2002, p. 220). E, responde:

Esse tipo de pergunta já traz implícita a resposta. É a linguagem que constrói e conserva essa orientação comum no mundo. [...] parece-me justificado afirmar que todas as formas extraverbais de compreensão apontam para a compreensão que se difunde no falar e na mutualidade da conversa (GADAMER, 2002, p. 220-221).

A Filosofia gadameriana aponta, então, para uma potencial relação de linguagem existente em toda compreensão (GADAMER, 2002, p. 221). Dessa forma, o que ainda se percebe no contexto do indizível teima em vir-a-fala e a se expressar no mundo. Essa Filosofia remete (sempre) a um duplo movimento: a ida ao plano do não-dito e a volta ao mundo das relações: “um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o não-dito” (GADAMER, 2002, p. 181). Essa impermanência relativa à própria correspondência pedagógica entre ser e homem, na qual reside a natureza do *da-sein* (característica de estar lançado, “projeto e móvel no” ser), mantém a continuidade da espiral hermenêutica e garante a sua condição de universalidade (característica ontológica).

Assim, a Hermenêutica Filosófica não subestima os modos de saber, que se dão à margem da linguagem, quando afirma “que é pela linguagem que articulamos a experiência de mundo como uma experiência comum” (GADAMER, 2002, p. 238-239). Sua trajetória teórica vai tentar mostrar um “para-além” e que, “apesar de todas as relatividades de linguagens e convenções, existe algo comum que já não é linguagem” (2002, p. 240), mas que está em condições potenciais de ser verbalizado pela linguagem.

Pode-se, nesse momento, iniciar o entendimento do que Gadamer (1999, p. 445) quis mostrar ao dizer: “tempo em sua produtividade hermenêutica só pode ser pensado a partir da mudança do rumo ontológico, que Heidegger deu a compreensão como um ‘existencial’, e, a partir da interpretação temporal, que aplicou ao modo de ser da pré-sença”. A insuficiência do falar resulta de nossa própria dificuldade, enquanto imersos no tempo e dependentes de uma forma linguística. Entretanto, essa condição não se fecha aos fenômenos, que superam a limitação intrínseca às variadas línguas e linguagens secundárias. Ao contrário, a insuficiência mesma da língua, remete-se ao todo, que se dá no além-da-linguagem. É o que se pode chamar, com Gadamer (2002, p. 180), de “universalidade da linguagem. A linguagem não constitui um campo fechado do que pode ser dito, ao lado de outros âmbitos do indizível, mas ela é oniabrangente”. O ser-do-dizer a que todos, enquanto subjetividades, estão ligados traz a produtividade do círculo hermenêutico, salvaguardando-se a instância autoritária ou dogmática, pois “nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário” (HEIDEGGER, 2002a, p. 210).

O conceito de compreensão, esboçado pela Filosofia Hermenêutica remete, no próprio dizer gadameriano (1999, p. 16), à “análítica temporal da existência (dasein) humana, que Heidegger desenvolveu”, mostrando, “de maneira convincente, que a compreensão não é o modo de ser entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (dasein)”. Gadamer considera o fenômeno da compreensão como a “mobilidade fundamental da pré-

-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo”. Nessa diretriz, Gadamer empregou o termo “hermenêutica” (1999, p. 16).

Existe, de sorte, na positividade do círculo hermenêutico um chamamento de sentido, que se une, em um todo, para além do pessimismo de qualquer interpretação limitadora ou castradora: “a linguagem não é um convencionalismo reelaborado, não é o peso de esquemas prévios que nos recobrem e sim a força geradora e curativa de sempre de novo conferir fluidez a esse todo” (GADAMER, 2002, p. 242). Por essa ocasião, se a compreensão é abrangente e universal, não é porque ela represente “uma arbitrariedade ou uma extrapolação de um aspecto unilateral, mas está, antes, na natureza da própria coisa⁶⁶” (GADAMER, 1999, p. 17).

Por isso, o círculo (espiral) hermenêutico (a) traz, inevitável e constantemente, toda relação de pergunta e resposta; o círculo pertence à essência de todo perguntar e responder: “o pano de fundo para a universalidade do acesso ao mundo pela linguagem é que nosso conhecimento do mundo apresenta-se como um texto infinito, que aprendemos a recitar com dificuldades e fragmentariamente” (GADAMER, 2002, p. 242).

Percebe-se que o compreender, em Gadamer, alcança um nível “além” do explicar das ciências naturais, ou mesmo, do compreender metodológico das ciências humanas. Pode-se dizer que a abrangência da questão da compreensão, advogada por Gadamer segue a

conscienciosidade da descrição fenomenológica, que Husserl nos tornou um dever, a abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situou todo o filosofar, e, não por último, a penetração de ambos os impulsos, cuja iniciativa recebemos de Heidegger há décadas (1999, p. 36).

Está acompanhado, não apenas, pelo entendimento racional (intelligentia) e, também, não apenas, pela exegese ou exposição (explicatio), mas, também, pela aplicação da palavra à vida. Dessa sorte, completa Gadamer (1999, p. 504-505) tal é

⁶⁶ Coisa em Gadamer é sinônimo de ser (no âmbito ontológico) ou totalidade de sentido da compreensão (no aspecto epistemológico).

o sentido da aplicação que já está de antemão em toda forma de compreensão. A aplicação não quer dizer aplicação ulterior de algo comum dado, compreendida primeiro em si mesma, a um caso concreto, mas é, antes, a verdadeira compreensão do próprio comum que cada texto dado representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito e se sabe a si mesma como tal efeito.

Gadamer evidenciou essa questão da aplicação na segunda parte do seu “Verdade e Método”, quando mostrou a importância dessa ideia teológica para “toda” experiência de interpretação:

[...] a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo do que um processo que tem como pressuposição o estar dentro de um acontecer tradicional [do ser]. A própria compreensão se mostrou como um acontecer [...] (GADAMER, 1999, p. 462).

No mesmo texto, “Verdade e Método”, Gadamer postula a analogia entre a interpretação e a consideração de Aristóteles acerca da sabedoria prática na qual a Palavra (por exemplo, de Deus) somente pode ser discernida através do esforço (humano) de permanecer vivenciando-a⁶⁷. Conforme Vattimo (2002, p. 131):

⁶⁷ Aristóteles, que foi discípulo de Platão, teve o mérito de propor uma superação do dualismo platônico, realizando a ligação entre os dois domínios da realidade, essência e existência, separados na obra de seu mestre. Sem abandonar o conceito central de essência, Aristóteles restabeleceu o mundo único da essência da realidade e da realidade da essência. Dessa sorte, Aristóteles não julga o mundo das coisas sensíveis como um mundo aparente e ilusório, mas compreende-o como um mundo verdadeiro e real cuja essência é, justamente, a multiplicidade de seres e a sua incessante mudança. A essência das coisas e dos seres humanos não estava em um supra-sensível, mas nas coisas como essas aparecem aos homens (coisas mesmas). Pare ele, só o homem concreto existe e todo o movimento advém da existência humana (MÜLLER, 1953, p. 13-17). A metafísica Aristotélica não abandona o mundo físico, ao contrário, ela mesma é o conhecimento do que existe em nosso mundo. A ética aristotélica segue os caminhos de sua metafísica, pois que as ações consideradas por ele como éticas não só pertencem as questões definidas pela Virtude e pelo Bem, mas se definem na dimensão da realidade existencial na qual concorrem a deliberação e a escolha. Aristóteles iniciou a distinção entre o saber teórico e saber prático. O primeiro refere-se ao seres e fatos que existem e atuam, de forma independente de nós. O segundo volta-se para o conhecimento daquilo que só existe como resultado de nossa

[...] Já noções-chaves de Verdade e Método – como a de fusão de horizontes e a de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* – são construídas com uma decisiva referência à ética aristotélica e ao conceito de aplicação. [...] a linguagem-logos-kálon tem um nexo constitutivo com o bem: ambos são fins por si mesmos, valores últimos não buscados com vistas a outro, e a beleza é apenas perceptibilidade da idéia do bem, seu resplandecer, como Gadamer escreve no parágrafo conclusivo de Verdade e Método.

Ninguém deve se posicionar, acriticamente, diante das exigências do texto histórico, negando o instante. A tradição deve chegar de forma que se possa interpretar seu significado através do presente: “aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual se faz valer o que tem sentido” (GADAMER, 1999, p. 708). A historicidade da compreensão remete à questão da aplicação. Interpretar é buscar as relações da tradição com o presente (da incondicionalidade do ser, com a condicionalidade do ente humano, imerso nas mais diversas situações e formas de ser-estar-agir no mundo): “compreender é então um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular” (GADAMER, 1999, p. 465). Compreender é estabelecer sentido para a situação concreta. Quem compreende não julga a partir de juízos externos a si: “nossas considerações nos forcem a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido, à situação atual do interprete” (GADAMER, 1999, p. 460).

A aplicação não representa o simples relacionar de uma situação geral com uma situação particular. “O ponto central de toda compreensão se refere à relação objetiva que existe entre os enunciados do texto e nossa própria compreensão do assunto” (GADAMER, 1983, p. 65). Esse significado da questão compreensiva, enquanto dimensão da aplicação, inclui uma vivência da sabedoria universal, que se anima e corporifica na substancialidade do humano.

ação, dependendo de nós. A ética é para Aristóteles um saber prático e refere-se à práxis. Aristóteles distingue a práxis ética, na qual o agente, a ação e a finalidade da ação não podem ser separados, da simples técnica, na qual esses se encontram separados. Assim, na práxis ética, o sujeito ético é aquele que guia a sua vontade racionalmente, agindo de acordo com os meios mais adequados ou prudentes: a busca do Bem (Felicidade), essência da vida ética.

As Virtualidades Socio-Jurídicas: A Superação Da Diferença.

A Filosofia Hermenêutica, no contexto da linguagem ontológica, não se esgota no entendimento da compreensão enquanto disciplina ou método das ciências históricas. Frise-se, sempre, que a Hermenêutica gadameriana não se ocupou de um “método de interpretação”. Como seria, então, uma Sociologia do Direito gadameriano? Qual seria a sua tratativa diante da análise de um caso concreto? Primeiro, o “sociólogo gadameriano” procuraria definir uma horizonte histórico-interpretativo dos atores envolvidos na situação de mundo; segundo, o gadameriano estaria consciente de que, ao longo do processo, um horizonte de sentido diferente seria necessariamente apostado sobre os horizontes do ator e do intérprete (fusão de horizontes); terceiro, o cientista social gadameriano estaria consciente do efeito do “acontecimento” na interpretação, que se realiza.

A hermenêutica heideggeriana, “reescrita” por seu aluno, Hans-Georg Gadamer, é uma hermenêutica do *dasein* enquanto projeto lançado do ser. *dasein* detém a rica capacidade de pensamento, que transcende os limites da “pura atividade racional”, como condição inequívoca de sua abertura. Nisso, a vida aparece reinventada segundo aquilo que o Ser “inspira”:

O caráter original da conversação, como mútua referência de pergunta e resposta, mostra-se inclusive num caso tão extremo como o que representa a dialética hegeliana em sua condução de método filosófico. O desenvolvimento da totalidade da determinação do pensar era o interesse da lógica hegeliana é também a tentativa de abranger, no grande monólogo do “método” moderno, a continuidade de sentido que se realiza particularmente, a cada vez, na conversação dos que falam. (GADAMER, 1999, p. 543).

Na hermenêutica, “o intérprete não procura aplicar um critério geral a um caso particular: ele se interessa, ao contrário, pelo significado fundamentalmente original do escrito de que se ocupa” (GADAMER, 1998, p. 57). Completa Gadamer (1998, p. 68-69, grifo do autor): “O que, de fato, exige de nós um esforço de compreensão é aquilo que se manifesta de an-

temão e por si mesmo em sua alteridade. Isso nos reconduz à constatação que já fizemos, a saber, que toda compreensão começa com o fato de que algo nos interpela”.

Assim, Gadamer oferece uma compreensão radicalmente nova das Ciências Sociais, ao formular a natureza de *dasein*, como fenômeno original da compreensão. Dessa forma, pode-se conceber, ao lado de Hekman que (1986, p. 218): a) “(...) Gadamer não visa a oferecer uma metodologia para as ciências sociais (...). O que ele está a oferecer é uma nova compreensão das ciências sociais que tem implicações metodológicas.”; b) “(...) que Gadamer (...) tornou questionável a ‘objetividade’ das ciências sociais e obsoleta a noção de uma ‘única interpretação correta’”.

Dessa forma, ilustra-se que a filosofia hermenêutica gadameriana requer um “método” compatível com a explicação ontológica da existência humana, que se mostra, como dito acima, radicalmente diferente do tradicionalmente requerido pelas ciências da natureza, como também, dá um passo adiante do “simples compreender” das chamadas ciências do espírito ou históricas. Nele, antes de pesquisar o objeto e de explicá-lo, há uma relação subjacente. É com essa relação que se preocupa a Hermenêutica Filosófica. Aqui, não mais se pode falar em uma subjetividade autônoma, mas se remete à dialogicidade substancial (sentido global de nossas compreensões). Segundo Gadamer (2001, p. 34):

[...] há uma ampla e fundamental limitação das possibilidades da ciência moderna. Ela está presente em toda parte onde a objetivação e a metódica objetificação apresentam um inadequado modo de acesso. É desta espécie muito do que vem ao nosso encontro na vida, e algo do que justamente nela possui o seu significado único.

Um método sociológico gadameriano rejeitaria a “verdade” e a “objetividade” da Razão Iluminista e da Sociologia Positivista, concebendo os problemas científico sociais “com o pressuposto de que a compreensão, não a objetividade, é o fito das ciências sociais (...). Com base na sua interpretação, os cientistas sociais aceitariam, não só a inevitabilidade, mas, o papel positivo do preconceito no processo de compreensão,

examinando e encarando criticamente a tradição na qual eles próprios se encerram” (HEKMAN, 1986, p. 220). Também, nessa linha de pensamento, essa expressão gadameriana leva a rejeitar a “inferioridade” das ciências sociais, em relação às ciências naturais, considerando as primeiras, de um ponto de vista hermenêutico, anterior às segundas (Cf. HEKMAN, 1986, p. 220).

Para Gadamer, o objeto intencional na hermenêutica alcança o ontológico, revelando uma impotência específica do espírito humano:

cabe em sorte ao espírito humano uma impotência específica. Esta assenta em que o homem tem de lidar permanentemente com possibilidade e, por pensar, joga com possibilidades. Tal é manifestamente o problema do homem. [...] a essência específica do equipamento natural do homem é a ausência de especialização [...]; é sertão carente de especialização [...] (GADAMER, 2001, p.110).

Uma proposta sociológica gadameriana está habilitada a admitir a aleatoriedade e a instabilidade, pois que qualquer “previsão planificadora não pode inferir da história em curso um futuro necessário” (GADAMER, 2002, p. 167).

Voltando-se a Heidegger (1979, p. 49) sustenta:

[...] o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, *o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser*. [o grifo é nosso]. É por isso que também se torna necessária a formulação do que até agora foi silenciado: situa-se este pensamento já na lei de sua verdade se apenas segue aquele pensamento compreendido pela lógica em suas fórmulas e regras? [...] A suspeita contra a lógica - como sua conseqüente degenerescência pode valer a logística - emana do conhecimento daquele pensamento que tem sua fonte na experiência da verdade do ser e não na consideração da objetividade do ente. *De nenhum modo é o pensamento exato o pensamento mais rigoroso, se é verdade que o rigor recebe a sua essência daquela espécie de esforço com que o saber sempre observa a relação com o elemento fundamental do ente. O pensamento exato se prende unicamente ao cálculo do ente e a este serve exclusivamente*. [o grifo é nosso].

Heidegger resgata a estrutura do compreender (Verstehen), proposta por Dilthey, onde “compreender é a maneira

pela qual o espírito experimenta a objetivação do espírito alheio, como torna fluído o que estava solidificado” (SAFRANSKY, 2000, p. 81). Dessa maneira, compreender é, fundamentalmente, uma espiralar, diante da transitoriedade do tempo. Conforme alerta-nos Gadamer (1999, p. 445):

[...] o tempo já não é mais primariamente um abismo a ser transposto porque divide e distância, mas é, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca as suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha que ser superado [...] trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender [...].

Gadamer (1999, p. 436) diz que a regra da Hermenêutica é compreender o todo, a partir do individual, e o individual, a partir do todo:

o movimento da compreensão vai constantemente do todo à parte e desta ao todo. A tarefa é ampliar a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos. O critério correspondente para a correção da compreensão é sempre a concordância de cada particularidade com o todo.

Portanto, verifica-se que a compreensão é: o projeto ekstático jogado, o projeto in-sistente no âmbito aberto” ou, conforme Gadamer (1999, p. 451) constatar que a tarefa da Hermenêutica Filosófica é ter de “refazer o caminho da Fenomenologia do Espírito hegeliana até o ponto em que, em toda subjetividade, mostra-se a substancialidade que a determina”. Primeiramente, necessita-se entender, em Hegel (2001, 222), o significado do conceito de “substancialidade universal”:

-

Na *Enzyklopädie* (HEGEL *apud* GADAMER, 1999, p. 524), para fundamentar experiência, como sendo a experiência que a consciência faz consigo mesma, Hegel escreve: “o princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que, para a aceitação e presunção da verdade de um conteúdo, o homem tem de estar nele, ou, mais precisamente, que tem de encontrar este conteúdo unido e, em unidade com a certeza de si mesmo”.

Continua Hegel (2001, p. 71), no parágrafo 86, da Fenomenologia do Espírito:

A consciência sabe *algo*: esse objeto é a essência ou o *Em-si*. Mas é também o *Em-si* para a consciência; com isso entra em cena a ambigüidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um o primeiro *Em-si*; o segundo, o *ser-para-ela desse Em-si*. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas de seu saber sobre o primeiro objeto. Só que, [...] , o primeiro objeto se altera ali para a consciência; deixa de ser o *Em-si* e se torna para ela um objeto tal, que só *para a consciência é o Em-si*. Mas, sendo assim, o *ser-para-ela desse Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a *essência* ou é seu *objeto*. Esse novo objeto contém o aniquilamento [nadidade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele .[grifos do autor].[...]

No sentido da descrição dialética hegeliana da experiência, “o caminho da experiência tem que conduzir, necessariamente, a um saber-se-a-si-mesmo, que já não tem nada de diferente, nem estranho fora de si” (GADAMER, 1999, p. 524) e, citando Hegel (2001, p. 72-73):

A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito. Seus momentos se apresentam assim nessa determinidade peculiar, de não serem momentos abstratos ou puros, mas sim, tais como são para a consciência ou como a mesma aparece em sua relação para com eles. por isso os momentos do todo são *figuras da consciência* [o grifo é do autor].

[...]

A consciência ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. *Aqui aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito*. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto. [o grifo é nosso].

Para além, para Heidegger (2002, p. 114): “o que mais cabe pensar cuidadosamente mantém-se num desvio é porque isso

se dá precisamente e, tão só, no interior de um ‘aviar-se’ (um saber-se a si mesmo), isto é, de tal modo que ele já deu a pensar”.

A experiência visa à “experimentação” completamente nova e produtiva, assim: “Refere-se à experiência em seu todo. Esta é a experiência, que cada um tem de constituir e a que ninguém se pode poupar. A experiência é algo, aqui, que faz parte da essência histórica do homem” (GADAMER, 1999, p. 525). Com Heidegger, em sentido estrito de uma dialética hegeliana da experiência, vemos (GADAMER, 1999, p.114): “em todo desvio, o homem de nossa história também já pensou de um modo essencial. Ele pensou o mais profundo. Na verdade, de uma maneira estranha o a-se-pensar permanece sob a guarda deste pensamento”.

Nesta perspectiva, a dialética da experiência supera toda a “insana” busca por um saber absoluto — ponto culminante da identidade sujeito e objeto, “a verdadeira experiência é a experiência da própria historicidade [...] Quem está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna” (GADAMER, 1999, p. 527).

Vê-se que, no contexto da circularidade hermenêutica, a distância de tempo não é, necessariamente, algo a ser superado. Em contrapartida à ingenuidade do historicismo, que subtraiu a reflexão esquecendo sua história mesma, valendo-se da sua sempre requerida “abrangência metodológica”, o tempo e sua distância, na cunhagem hermenêutica, devem ser tomados como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Assim, citando-se Gadamer (1999, p. 448): “Um pensamento verdadeiramente histórico tem de, ao mesmo, tempo a sua própria historicidade. [...] aprenderá a conhecer, no objeto, o diferente do próprio e conhecerá, assim, tanto um, como o outro”.

A fim de mergulharmos no movimento compreensivo, necessita-se advogar um “entorno”, “um revestimento” que medeia a situação a ser compreendida, configurando-se um núcleo de sentido, que orienta o movimento de interpretação. Entende-se a compreensão como um ec-sistencial, dentro do mecanismo da interpretação, situação relativa à mundaneidade: “a noção de ‘interpretação correta’ enquanto correta, em si

mesma, é um ideal impensável, é uma impossibilidade” (GADAMER apud PALMER, 1999, p. 187). Pode-se inferir que uma interpretação compreensiva, ao esclarecer o fundo atemático, que dá sentido a um enunciado particular, jamais reconstituirá a totalidade (idealidade) do mundo da compreensão. (CORETH, 1973, p. 101).

Somente se pode “compreender” um acontecimento, diminuindo a distância que separa os horizontes entre o intérprete e a Coisa a ser interpretada. A distância é o elemento de interligação entre os horizontes distintos e proporciona uma possível fusão, entre eles, através da atividade “dialógica”, ou “ser-uns-com-os-outros”. A fusão dos horizontes de sentido pressupõe uma expressão da possibilidade que pode ser “consubstancializada”, a partir da relação dialógica entre Coisa-intérprete, ser e ente. Mas o que se entende especificamente por postura dialógica ou ser-com [Mitsein]? Heidegger (2001, p.138), pôde oferecer a Gadamer uma “elucidação”:

Ser-com significa, propriamente, “um existir com [os outros] na forma do ser-no-mundo, especialmente um ser-uns-com-os-outros em nosso estar-relacionado com as coisas que nos encontram. Visto que cada um de nós é o seu dasein como ser-no-mundo, o ser-uns-com-os-outros não pode significar outra coisa do que ser-uns-com-os-outros-no-mundo. Quer dizer, não estou em cada caso justamente relacionado tematicamente com um [outro] como um indivíduo simplesmente presente, mas encontro-me com [os outros] no mesmo estar-aqui [na clareira do Ser]. O ser-uns-com-os-outros não é uma relação de um sujeito com outro [mas a relação de todos nós, enquanto seres-no mundo]

Para Gadamer, quando o historicismo pensou “a projeção de um horizonte histórico”, faltou conceber um segundo momento necessário, para a compreensão, enquanto uma tarefa ec-sistencial, isto é, o da análise do horizonte “próprio” de cada dasein, que é a “realidade” da compreensão ampla no ser, enquanto cidadão de sua pátria. Uma compreensão “verdadeiramente” histórica há de ser considerada pela situação de dois horizontes: o horizonte “amplo” do Ser e o horizonte “limitado/ finito”, contudo, espiralmente, progressivo do dasein. Por isso, o horizonte, não é algo fechado, em que o homem sucumbe a uma

dimensão do Todo [Ser], que não exige dele um posicionamento. Ao contrário, aquele que, efetivamente, compreende essa relação original e fundamental não pode “deixar de tomar partido”, pois se perceber nessa situação hermenêutica - “suprema” — o encontro com a Tradição — atender ao chamamento do Ser, já significa estar na mais essencial atividade, deslocando suas ações do plano da transitoriedade, também, para o plano da substancialidade. Ampliando os horizontes das visões relativistas, tão fatigadas, pelas determinações de uma sociedade voltada para as exigências da circunstancialidade empírica:

Esse deslocar-se (sic!) não é nem empatia de uma individualidade na outra, nem subsunção do outro sob os próprios padrões, mas significa sempre uma ascensão a uma universalidade superior, que rebaixa tanto a particularidade própria como a do outro. O conceito de horizonte se torna aqui interessante, porque expressa uma visão superior mais ampla, que aquele que compreende deve ter. Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver mais além do próximo [empírico] e do muito próximo, não para apartá-lo de vista, senão que precisamente para vê-lo melhor, integrando-o em um todo maior e em padrões mais corretos (GADAMER, 1999, p. 456).

Conclusão: De volta ao começo – ao fundo do fim.

A Filosofia Hermenêutica contrapõe-se ao método tradicional das Ciências, que buscou regularidades, lei e previsão de fatos e acontecimentos, pois que “existe uma certa descontinuidade no acontecer” (GADAMER, 2002, p. 163). A Hermenêutica Filosófica entende que não se possui um modelo exclusivo de acesso à verdade e ao conhecimento. A certeza histórico-científica não está, nem nos dados empíricos, nem advém da Razão absoluta, antes representa uma racionalidade, na qual a “verdade” está para as condições humanas de discurso e linguagem, enquanto projetos lançados no mundo.

Nessa “fusão de horizontes” existe, na ação, um “atento” ir e vir entre o intérprete e o Ser que o interpela. Nesse momento, o intérprete vê-se na experiência do choque hermenêutico, isto é, estranhando o que lhe é familiar e, ao mesmo

tempo, querendo transformar o estranho em um novo objeto familiar. Tal conduta não alcança a estreita passividade do intérprete, mas revela uma receptividade permanente, ou seja, a profunda disposição e abertura ao Ser:

Para ganhar para si um horizonte histórico requer um esforço pessoal. Não já sempre estamos tomados pelas esperanças e temores do que nos é mais próximo e saímos ao encontro dos testemunhos do passado a partir dessa pré-determinação. Por isso, deve ser uma tarefa constante impedir uma assimilação precipitada do passado com as próprias expectativas de sentido. Só então se chega a ouvir a tradição tal como ela pode fazer-se ouvir em seu sentido próprio e diferente (GADAMER, 1999, p. 456).

Em seu trabalho, que acredita na “cura social”, Gadamer apresentou a humanidade como “do-ente”, envolvida em uma profunda crise, causada por pela ruptura, que separava os homens uns dos outros. O “reencontro” com o verdadeiro destino da humanidade exige um diálogo: a dimensão do Ser-no-mundo (dialógica).

Esse trabalho procurou se valer da percepção da Hermenêutica Filosófica, não como uma metodologia da pesquisa para as ciências humanas, ou do espírito, mas entendeu que a compreensão, por ela antevista, é sempre “algo mais que a aplicação artificial de uma capacidade. É sempre, também, o atingimento de uma autocompreensão mais ampla e profunda. Mas isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática” (GADAMER, 1983, p. 76). Esse texto trouxe em sua feitura própria uma preocupação ético-estética que se endereçou a perguntas que conduzem a uma experiência dialógica. Cita-se Gadamer (1983, p. 72):

Onde começa nosso esforço por compreender? Temos liberdade de escolha para isso? É verdade que seguimos nossa livre decisão, quando procuramos investigar ou interpretar determinadas coisas? Decisão livre? Um esforço não compartilhado totalmente objetivo?

Sobretudo, no presente trabalho vigora, em suas linhas e entrelinhas, uma preocupação e uma atenção cuidadosa com a grande ligação que nos foi exilada com o advento da era mo-

terna e com os desejos emancipatórios do homem “iluminado”: a ligação entre o Direito Natural e o Direito Positivo. Voltar a cultivar a areté, grega, buscando, permanentemente, aquele esforço direcionado à “realização ética”. A vida ética representa esse longo e doloroso processo de “civilizatório”. Completa Gadamer (1998, p. 126):

[...] pergunta-se como é que Platão pode ser mestre de todos nós. [...] Que é que lhe confere a imortalidade intemporal do grande gênio artístico criador? E, no entanto, seguimos um diálogo de Sócrates com um jovem ancião qualquer e ouvimos como ele frustra as suas pretensões de autocompreensão, como põe a ridículo diante de si mesmo e como, a partir da comunidade que estabelece entre si e o Outro, conjura as grandes visões em que a ordem do Universo, a ordem da sociedade e a ordem da alma se fundem até formar uma grandiosa ordem única. Como não deveríamos sentir-nos incessantemente chamados, na nossa tensa, fragmentária e ameaçada situação mundial, a assumir a grande tarefa de compreender esta visão de estabelecer uma convivência com este mestre extraordinário e único.

Um teólogo, nesse momento, teria muito a dizer, a partir da sua atividade costumeira de interpretação das Sagradas Escritas, como nos conta Gadamer (1983, p. 72):

Oh, não! Nossa compreensão das Sagradas Escrituras não procede de nossa livre escolha. Requer um ato de graça. A bíblia não é um conjunto de enunciados que se ofereça sem resistência ao sacrifício da análise humana. Não; o Evangelho se dirige a mim. Não pretende ser um enunciado objetivo ou um todo de enunciados objetivos sem conter uma especial mensagem para mim mesmo”. Porém não são só os teólogos que têm dúvidas com respeito à concepção aqui apresentada no sentido de que, quando se interpretam textos transmitidos, só se adotam decisões livres.

Essa postura esperançosa e fidedignamente atenta à experiência hermenêutica. O Ethos, com o qual o Ser se apresenta, carrega de sentido e significado as existências (supostamente autônomas) possibilitando-se, segundo a tríade pensar-falar-agir, a progressividade histórica.

Sob esse ponto de análise, a Sociologia, como qualquer outra Ciência “do humano” deve se postar ancorada nessa “ma-

neira de intervenção” no mundo, sob o risco de voltar a recair na impulsividade egóica e no niilismo, pátrias das duas grandes guerras mundiais e raízes de todos os fundamentalismos:

[...] talvez sobrevivamos enquanto humanidade, se conseguirmos aprender que não só devemos aproveitar os recursos do nosso poder e as possibilidades de ação, mas também aprender a deter-nos perante o Outro como Outro, em face da natureza e das culturas orgânicas dos povos e dos Estados, e a experienciar o Outro e os Outros como os Outros de nós mesmos, para conseguirmos uma participação recíproca (GADAMER, 1998, p. 28).

Pode-se, à guisa de conclusão, considerar que todo texto científico, por mais que busque uma certeza, permaneça esbarrando na operatividade do círculo hermenêutico. “Sintetizar” que a tarefa da Sociologia, para a Filosofia de Hans-Georg Gadamer, diz respeito à condição humana, em sua tensão original: o particular e o universal. No-mundo: nós estamos exercitando a finalidade autêntica da existência, que é voltar-se para o que “realmente importa”, compreendendo, cada vez mais e, nunca, por completo, o significado da Vida. O projeto individual deve encontrar-se com a dimensão da Universalidade:

[...] Há uma bela frase de Eurípides: “Abraçar os amigos, eis o que é Deus”. O que os Gregos queriam expressar com isso é a mesma coisa designada, uma vez, por Hölderlin como a esfera comum, que é Deus. [...] Que é amizade? Os Gregos usam a palavra philia. Em que dimensões se estende este conceito! (sic!) Abrange todas as formas de convivência dos homens, a relação comercial, a camaradagem na guerra, a comunidade do trabalho, as formas de vida do matrimônio, a formação de grupos sociais [o contexto sociológico, seria um exemplo] e a formação de partidos políticos, em suma a totalidade da vida comunitária dos homens. O que hoje ainda designamos como camaradagem partidária ou política é um último eco deste antigo e abrangente conceito grego. Pertence à essência da amizade, como diria uma antiga expressão pitagórica: koiná ta tôn philon — aos amigos tudo é comum. (GADAMER, 2001, p. 98, 106).

A estrutura da pré-compreensão considera a temporalidade do dasein, o ser-aí, caracterizado por uma compreensão peculiar, que já existe antes de qualquer enunciado ou assertiva. Pode-se entender que o discurso da Filosofia Hermenêutica

remete à encarnação do sentido nos diferentes momentos históricos. Uma palavra, uma frase, um conceito não esgotam o seu poder-dizer, mas, remete à contínua e à progressiva volta ao vir-a-ser do dizer: “A verdade da consciência histórica parece alcançar sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das transformações a continuidade de um nexó histórico” (GADAMER, 2002, p. 162)..

Dessa sorte, A Filosofia de Gadamer não é um espaço metodológico, “que funcione como instrumental”, para a Sociologia, mas, remete ao modo de ser da pré-sença: abertura para o âmbito ontológico que a todos circunscreve.

Referências:

- Coreth, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: E. P. U.- Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. *Herança e futuro da Europa*. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 1998. (Nova Biblioteca 70).
- _____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano).
- _____. *Elogio da teoria*. Lisboa: Edições 70, 2001. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).
- _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. (Pensamento Humano).
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. (Parte I). Trad. Paulo Menezes. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, M. Sobre o “Humanismo” In: *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural: 1979. p. 149-175. (Os pensadores).
- _____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Ser e tempo*. (Parte I). 11. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002a. (Pensamento Humano).

_____. O que quer dizer pensar? In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 111-124. (Pensamento Humano).

HEKMAN, S.J. *Hermeneutics and the sociology of knowledge*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

INWOOD, Michael. *Dicionário de Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 2002. (Dicionários de filósofos).

MÜLLER, Max. *Crise de la métaphysique: situation de la philosophie au XX^a siècle*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1999.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração, 2000.

Escólio Geral de Newton - o não-mecanicismo dos Principia

General Scholium Newton - the non-mechanism of the Principia

Porfírio Amarilla Filho

Mestre em Filosofia pela UFABC

Resumo: O Escólio Geral do Livro III dos *Princípios Matemáticos da Filosofia da Natureza* refere-se a um contexto singular do pensamento de Newton devido aos vários aspectos que o motivaram. Publicado, em 1713, inserido na 2ª edição do *Principia*, o Escólio Geral trouxe aspectos em seu interior que não foram considerados tão relevantes para a 1ª edição. O mesmo tom que assume o prefácio de Roger Cotes, cujo escopo esta centrado em aspectos mais metafísico em relação aos prefácios da edição anterior, nota-se no Escólio Geral. Este ensaio procura demonstrar que o Escólio Geral promove um debate metafísico diante da filosofia da natureza em relação ao contexto da modernidade, cujo objetivo é promover uma visão não apenas mecânica da natureza, mas também não-mecânica, que se distancia, de certo modo, da 1ª edição, fornecendo, neste sentido, um suporte para a investigação dos elementos metafísicos da filosofia newtoniana.

Palavras-chave: metafísica, física, modernidade, Newton.

Abstract: The General Scrum of Book III of the *Mathematical Principles of the Philosophy of Nature* refers to a singular context of the thought of Newton due to the several aspects that motivated him.

Published in 1713, inserted in the 2nd edition of the *Principia*, the General Scholium brought aspects inside that were not considered so relevant for the 1st edition. The same tone as the preface by Roger Cotes, whose scope is more metaphysical in scope than the preface of the previous edition, is noted in the General Scholium. This essay tries to demonstrate that the General Scholium promotes a metaphysical debate before the philosophy of the nature in relation to the context of the modernity, whose objective is to promote a vision not only mechanical of the nature, but also non-mechanical, that distances, to a certain extent, Of the 1st edition, providing, in this sense, a support for the investigation of the metaphysical elements of the Newtonian philosophy.

Keywords: metaphysics, physics, modernity, Newton.

Introdução

Que Newton tornou-se um dos matemáticos e físicos mais influentes da história da humanidade não resta nenhuma dúvida. Porém, os aspectos sobre a sua filosofia, em particular a sua metafísica, ainda percorrem algumas dificuldades sobre como delinear isto em suas obras. Dentre os textos possíveis à análise na busca de elementos na obra de Newton que auxiliam a construção de seu pensamento metafísico, o Escólio Geral do Livro III da 2ª edição do *Principia* vem ser uma peça fundamental, não apenas pelo contexto histórico em que foi produzido, mas também por promover uma dimensão intrínseca da sua metafísica. O Escólio Geral se projeta, com efeito, devido ao seu conteúdo e aos vários aspectos que o motivaram.

Em uma leitura primeira deste texto, percebe-se de imediato dois tópicos, diante de outros, relevantes em seu conteúdo: (i) *trata-se de um diálogo com as teses cartesianas*; (ii) *trata-se de uma compreensão do sistema de mundo*. Fundamentado não apenas por uma visão da mecânica newtoniana, mas também por uma interpretação mais filosófica que envolvem pressupostos metafísicos pertinentes à compreensão de todo o seu pensamento diante da filosofia, o *Escólio Geral* expõe um conjunto de enunciados gerais que remetem à ideia de criação e à existência das coisas; à ordem da natureza e às perspectivas do pensamento humano para o seu entendimento nas relações

entre o “Ser”, como potência criadora, e as coisas criadas no mundo (OMARJEE, 2013, p. 131). Tais elementos permitem fundamentar aspectos importantes ao entendimento do pensamento newtoniano, principalmente, se se levar em conta que, sem eles, o contexto deste debate que permeia a obra de Newton na modernidade tornar-se-ia prejudicado.

Este ensaio, portanto, procura trazer uma análise filosófica do *Escólio Geral* em sua obra maior *Princípios Matemáticos da Filosofia da Natureza*, visando delinear um aspecto específico da obra em questão: a metafísica newtoniana.

Toma-se a análise do Escólio Geral, aqui, sob três movimentos precisos: primeiro (i), a perspectiva da reconstrução, mesmo que sucinta, das motivações que levaram Newton a escrever o Escólio Geral; segundo (ii), a percepção dos aspectos que fogem à visão mecanicista e matemática da obra de Newton e permitem um olhar metafísico neste texto em particular; e, por último (iii), uma introdução ao conceito de “Senhor de Mundo” apresentado por Newton, contrapondo-o a visão do cosmo na perspectiva cartesiana e permitindo demonstrar que a concepção de mundo newtoniana remete a uma metafísica fundamentada na sua física.

Para tanto, delimitaremos o escopo desta análise do Escólio Geral, primeiramente, como um modo de *compreensão newtoniana do sistema de mundo* que escapa aos objetivos primeiros dos *Principias* e como *um diálogo com as teses cartesianas*, a medida que estas se tornam imprescindíveis ao contexto de discussão.

1. As motivações históricas do Escólio Geral

Após a publicação dos *Principia* em 1687, foram intensos os debates acerca das teses de Newton. As correspondências que tratam das questões sobre a força da gravidade, por exemplo, ou sobre o posicionamento do físico inglês acerca das observações dos fenômenos, são inúmeras. De fato, a proposta de Newton abriu novas perspectivas de interpretações para a física moderna e uma nova percepção da mecânica do cosmo. Em poucos anos, os *Principia* se fundamentaram-se como ins-

trumento essencial à compreensão e às investigações da natureza. Evidentemente, com este alcance, as críticas, assim como os elogios, tornaram-se mais frequentes.

Pensadores como Huygens, Berkeley e Leibniz, embora expressassem certa admiração pelo trabalho de Newton, estiveram entre aqueles que promoveram os temas e debates acerca da obra newtoniana. Outras divergências, todavia, somaram-se ao debate como as dos filósofos que simpatizavam com as teses cartesianas.

Alguns dos aspectos mais relevantes no contexto acerca das ponderações de Newton foram aqueles que motivaram o debate acerca das “causas da gravidade”.

Aos olhos dos contemporâneos de Newton, o modo evasivo como ele operou a questão que envolviam os princípios da atração a distância dos elementos materiais, não permitiu concluir com precisão as causas naturais desse fenômeno, permitindo, desse modo, que aquelas fossem interpretadas como “qualidades ocultas” da gravidade, dando-lhe, assim, um aspecto especulativo segundo a concepção de ciência na modernidade.

Neste contexto, um fenômeno físico para ser validado como conhecimento de fato deveria ser-lhe atribuído causa específica, mesmo que por hipótese, que lhe permitisse o acesso direto à compreensão dele como um todo (DUHEM, 2007, p. 12). Aquela e outras incertezas, que se acumularam nos anos após a publicação dos *Principia*, acabaram por influenciar os aspectos do contexto filosóficos da sua 2ª edição.

Ao fim da primeira década dos anos 1700, decidiu-se por uma nova publicação. O responsável pela iniciativa da segunda edição seria Richard Bentley, diretor do Trinity College, que indicou Roger Cotes, matemático e professor do Trinity College para supervisioná-la.

Havia, pois, verdadeiramente, a necessidade de que fossem corrigidos os erros da 1ª edição, no entanto, este momento seria também oportuno para a inclusão de algumas respostas contundentes às polêmicas levantadas a partir da 1ª edição.

Para Westfall, embora a ideia de uma 2ª edição já rondasse a mente de Newton e de seus editores deste a publicação inicial, as críticas vindas de Leibniz e de outros filósofos pesaram sobre a decisão de promover uma nova impressão dos *Principia* (WESTEFALL, 1995, p. 285). A isto, somou-se a rapidez com que a 1ª. Edição esgotou-se no mercado. Ao final da primeira década dos anos setecentos, os exemplares dos *Principia* tornaram-se raros e poucos estavam disponíveis para consulta. Para Westfall, as críticas vindas da Europa continental e, principalmente, vindas de Leibniz acerca dos conceitos de ação a distância e das causas da gravidade foram relevantes para as motivações de uma 2ª edição dos *Principia*. Newton, com efeito, não quisera acumular, em sua filosofia, aspectos meramente opinativos; ele, de fato, empregou seus argumentos ao longo dos *Principia* em defesa da filosofia experimental. Sua confiança nos princípios empíricos, o motivou a salientar uma metodologia fundamentada na demonstração dos argumentos (NEWTON, 1995, p. 285).

Aquelas críticas motivaram Cotes a consultar Newton sobre a vontade de mencionar, no prefácio de sua autoria, algumas abordagens que pudessem rebater as objeções mais pontuais, em particular as, já mencionadas, de Leibniz e as dos defensores da Teoria do Vórtice de René Descartes.

Em carta datada de 18 de março 1713 endereçada a Newton, Cotes escreveu:

Penso ser apropriado adicionar alguma coisa pela qual seu livro ficará livre de alguns preconceitos que têm sido levantados diligentemente contra ele. Como o de que ele abandona as causas mecânicas, é construído sobre milagres e recorre qualidades ocultas. (EDLESTON, 1850, p. 153).

Realmente, Newton fora mal interpretado por Leibniz. Em carta a Hartsoeker, um médico holandês de Dusseldorf, escrita em 10 de fevereiro de 1711 e publicada em *Memoires of Literature* em 5 de maio de 1712, Leibniz evidenciou a sua crítica à teoria da gravidade newtoniana:

Mas se a noção deles é que isso acontece sem qualquer mecanismo, por uma simples propriedade primitiva, ou por uma lei

de Deus que realiza este efeito sem utilizar quaisquer meios inteligíveis, então isto é uma qualidade oculta sem sentido, que é tão oculta que nunca pode ser clarificada, embora um Espírito, para não dizer o próprio Deus, estivesse tentando explicá-la (LEIBNIZ apud NEWTON, 2012, p. 428).

Embora os argumentos e a ironia de Leibniz pareçam ser mais provocativos de que a de outros opositores, tudo indicou que Newton deu de ombros e evitou responder diretamente a tais críticas, deixando a Cotes o encargo para elaborar as respostas àquelas questões.

Assim, em carta datada de 12 de março de 1713, Bentley escreveu a Cotes mencionando, entre outras coisas, a intenção de que se preservasse o nome de Leibniz em seu prefácio, como segue: “*esta é a nossa opinião [de Bentley e Newton], poupar o nome do Sr. Leibniz e abster todas as palavras ou Epítetos de reprovação*” (EDLESTON, 1850, p. 150). Nota-se que, talvez, tal recomendação se devesse às querelas entre Newton e Leibniz sobre as questões da propriedade do cálculo infinitesimal. No entanto, o fato é que Cotes seguiu a recomendação de Bentley e limitou-se apenas a responder as críticas feitas por Leibniz, sem lhe mencionar diretamente o nome. Todavia, livre do nome escrito na pedra, mas não da pedrada, Cotes deixou claro que alguns argumentos do prefácio teriam endereço certo, como se observa no prefácio em questão: “*sei de alguns que desaprovam esta conclusão [de que a gravidade ainda é de causa desconhecida] e resmungam algo sobre as qualidades ocultas*” (NEWTON, 2016, p. 27).

O mesmo, todavia, não se pode afirmar quanto às querelas metafísicas e filosóficas de Newton em relação aos opositores cartesianos. Sob este aspecto, a 2ª Edição avançou para o debate aberto.

Se na 1ª. Edição Newton afirmou, em seu prefácio, que os *Principia* cultivariam a matemática naquilo que se relacionasse à filosofia da natureza (NEWTON, 2016, p.14); na 2ª. Edição, há, com efeito, um outro movimento quanto a sua intenção. Tanto o Escólio Geral quanto o prefácio de Cotes se configuraram como um confronto em relação às polêmicas ge-

radas em torno da 1ª edição do *Principia*. Em carta datada de 23 de novembro de 1712 dirigida a Cotes, escreveu Newton sobre o Escólio Geral: “*eu lhe enviarei em poucos dias um Escólio, aproximadamente de um quarto de página, para ser adicionado ao final do livro, e àqueles que estão me persuadindo para que eu adicione um apêndice concernente a atração das pequenas partículas dos corpos*” (EDLESTON, 1850, p. 146).

De fato, o Escólio Geral não seria utilizado por Newton apenas como um esclarecimento a certas proposições como ocorrera em outros escólios contidos na 1ª. Edição. Publicada, em 1713, a 2ª edição dos *Principia* trouxe aspectos que não foram considerados tão relevantes na 1ª edição. Com efeito, o prefácio de Roger Cotes revelou um escopo em defesa à filosofia experimental assim como o Escólio Geral da 2ª. Edição se revelou muito mais metafísico em relação a outros escólios da edição anterior.

2. As relações não-mecânicas e mecânicas no Escólio Geral

Newton inicia seu texto sustentando que o sistema de mundo é evidente por uma regularidade mecânica de movimentos, explicou:

nestes espaços, onde não há ar para opor-se aos a seus movimentos, todos os corpos movem-se com a maior liberdade, mantendo os planetas e cometas constantemente suas revoluções em órbitas dadas em tipo e posição, de acordo com as leis explicadas acima (NEWTON, 2012, p. 328).

A natureza aqui é vista como regular, precisa, mecânica e matemática. Para Newton, a natureza em si mesma está em pleno movimento, seguindo o seu curso conforme as leis que lhe foram determinadas.

A visão das leis da natureza aqui não difere da de seus contemporâneos. Para Galileu, a natureza se apresenta como um sistema simples e organizado, cujos movimentos são regulares e necessários. Há, a seu ver, leis imutáveis que regem todos os fenômenos, independentes em si mesmas, que, no en-

tanto, podem ser rigorosamente desvendadas pelo domínio da matemática (BURTT, p. 61). Da mesma concepção participou Descartes. Os comportamentos característicos dos corpos no universo seguem leis da natureza que os governam. O universo cartesiano, portanto, se constitui de forma mecânica dimensionado por poucos princípios, basicamente, matéria e movimento. O primeiro como *extensão*, entendido em seu sentido geométrico, e o segundo como uma ação, que age para que um corpo passe de lugar a outro. Há, portanto, um princípio que põe em movimento estas leis, assim como há a possibilidade da humanidade conhecê-lo (GARBER, 2006, p.311).

Newton, de fato, não se afasta desses aspectos e considera as leis da natureza como princípios fundamentais que organizam os objetos celestes. Assim, seus movimentos podem ser mecanicamente compreendidos e descritos matematicamente. Em seu prefácio na 1ª edição, escreveu: *“a mecânica racional será a ciência dos movimentos que resultam de quaisquer forças, e das forças exigidas para produzir quaisquer movimentos”* (2016, p. 14).

Todavia, cabe ressaltar que em Newton somente o entendimento da mecânica das leis não revela o que é a natureza. O fato de se observar uma lei natural e sua regularidade não significa necessariamente que a conhecemos como elas foram criadas para serem o que são. Se a ordem da natureza é um conjunto de movimentos sistematizados, por exemplo, Saturno gira em torno do sol; a lua em torno da terra; e a terra em torno de si mesma, as perguntas que ficam são: *o que ou a quem a natureza deve se referir como ordenador desse sistema? Quem pôs os corpos celestes inicialmente lá onde estão e os determinou a esta ou àquela ação? Quais são, de fato, as causas verdadeiras que compõe o sistema de mundo que se observa?*

No Escólio Geral, Newton considerou que anterior à regularidade dos fenômenos se inserem *“ideias de criação”* nesta ordem, do mesmo modo em que se faz na existência das coisas postas na natureza, afirmou: *“mas embora estes corpos possam, de fato, continuar em suas órbitas pelas meras leis da gravidade, eles não podem de forma alguma ter derivado inicialmente*

as posições regulares das próprias órbitas a partir destas leis” (2012, p. 328). Nota-se que a consideração de Newton revelou que o poder que regula a ordem natural e que, a princípio, poderia ser apreendida pela humanidade, foge, se submetido a alguns aspectos, ao entendimento meramente mecânico e dinâmico da natureza. Neste sentido, destaca-se a reflexão de Newton: “*não se pode imaginar que meras causas mecânicas possam ter originado tantos movimentos regulares*” (2012, p. 329).

Desta maneira, o fato de Newton considerar causas não-mecânicas aos movimentos, por certo, amplia a busca do entendimento das leis da natureza além da sensibilidade e da racionalidade matemática. Todavia, este movimento, além dos aspectos matemáticos e experimentais, implica considerar que Newton não restringiu o seu pensamento e o modo de entender a natureza ao confinamento do seu programa de pesquisa.

Burt salientou que a metodologia e a matematização da filosofia da natureza newtoniana acabaram por minimizar os aspectos metafísicos e filosóficos em sua obra. Segundo ele, a intenção do prefácio dos *Principia* na 1ª edição revelou o campo de atuação preciso na investigação da filosofia da natureza, comentou Burt:

De fato, Newton nunca ascendeu, na sua concepção de método, a qualquer grau mais alto de generalidade que aquele revelado pela sua própria prática. É sempre do seu método que ele fala, o que talvez era de se esperar, embora filosoficamente desapontante (BURTT, 1983, p.168).

E, efetivamente, o prefácio da 1ª edição, em vários momentos, deixou claro esta intenção filosófica: “*cultivei a matemática, neste tratado, no que se relaciona à filosofia*” (NEWTON, 2016, p.13). Newton, com efeito, procurou delimitar o seu campo de atuação sob quatro aspectos importantes: (i) primeiro, a experimentação, de modo que os fenômenos pudessem ser entendidos na variação das suas situações e características fundamentais; (ii) a elaboração matemática, com o auxílio de cálculos demonstrativos; (iii) aplicabilidade das deduções empíricas e matemáticas; (iv) redução dos fenômenos em formas gerais (BURTT, 1983, p.176).

Cabe ressaltar aqui a preocupação de Newton em limitar o entendimento dos *Principia* somente sob os aspectos da sua filosofia experimental, tanto que advertiu os leitores acerca da sua imprecisão ao considerar termos que possam ocasionar outras interpretações. Ao final da Definição VIII do Livro I dos *Principia*, Newton escreveu: “Portanto, o leitor não deve imaginar que, por estas palavras, eu queira definir em qualquer parte do texto o tipo ou o modo de qualquer ação, suas causas ou razões físicas, ou que atribua força, em um sentido exato e físico” (NEWTON, 2016, p. 44).

O mundo, de fato, se apresentou a Newton como mecânico e isso é incontestável. Os fenômenos observados deveriam receber o esforço de uma explicação racional, sem se desgastar em discursos meramente teóricos, típicos da escolástica; sendo o que deveria conduzir o seu entendimento, como conhecimento válido, seria a experimentação e as demonstrações matemáticas. E é esta visão de mundo, mecanizada e matematizada, que tornou Newton o herdeiro natural de uma filosofia experimental nos moldes de Bacon, Gilbert, Boyle, Copérnico, Kepler e Galileu (BURTT, 1983, p. 171).

Todavia, Cohen & Westfall afirmaram que o *estilo newtoniano*, ou seja, uma metodologia própria de tratar os problemas da física, permitiu que Newton não dependesse de outras fundamentações para operar as explicações experimentais e matemáticas. Neste estilo, a simplificação e as idealizações de situações de fenômenos que se manifestam na natureza no campo da matemática permitiram que ele operasse o sistema de mundo por questões independentes, sem que se preocupasse, aparentemente, com as causas primeiras desses fenômenos.

Assim, há tanto em Burttt como em Cohen & Westfall um consenso sobre a percepção de que os fenômenos da natureza podem ser interpretados matematicamente, por serem regulares e mecânicos (e este é o objetivo evidente de Newton nos *Principia*, como afirmamos).

No entanto, o programa de entendimento da filosofia newtoniana implica não apenas em considerar a visão mecanicista e matemática da natureza, mas também em atentar que

Newton ultrapassou, na 2ª edição, aquele primeiro momento de querer confinar a filosofia da natureza somente sob os aspectos mecânicos e matemáticos.

Nota-se que Newton, no Escólio Geral, imprimiu também um outro campo de reflexão ao afirmar que “*não se pode imaginar que meras causas mecânicas possam ter originado tantos movimentos regulares*”. Neste sentido, há uma ampliação na visão meramente empírica-matemática-metodológica e surgem questões de perspectivas essencialmente filosófica, como: “*por que a natureza nos é dada a conhecer assim como está?*”; *o que ou quem elaborou o sistema de mundo?*

Newton entendeu que o sistema de mundo não responde a uma causalidade somente mecânica, mas, concomitantemente, também a causas não-mecânicas: “*este sistema belíssimo do sol, planetas e cometas só pode ter surgido do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso*” (NEWTON, 2012, p.328), em que para ser “o que é” tal sistema não pode ser concebido sem um autor.

Esta afirmação abre a perspectiva de que, embora todo o programa dos *Principia* tenha a intenção de alcançar a essência da filosofia natural, ou seja, “*a partir dos fenômenos de movimento, investigar as forças da natureza e, então, dessas forças demonstrar os outros fenômenos*” (NEWTON, 2016, p. 14), há também outra via de relação entre o sistema interpretativo newtoniano (mecânico-matemático) e as causas desses fenômenos.

Newton, neste sentido, é pontual em seu pensamento, pois, o sistema que expressa, na natureza, a ordem e a regularidade são explicados pela ordem e regularidade de suas leis (e estas são dadas a conhecer aos humanos). Todavia, este sistema “*só pode ter surgido*” de um criador. O papel da matemática na obra de Newton tem o seu caráter fundamental. A sua convicção em produzir a redução dos fenômenos a enunciados matemáticos é, pois, a essência do seu programa de ciência (BURTT, 1983, p.170). Porém, a matemática não explica *como* os objetos celestes foram produzidos nem *quem* os produziu. Júpiter se movimenta ao redor do Sol por uma órbita regular, concêntrica e precisa que permite compreender o seu espaço-

-tempo em seu percurso no universo, e também as influências de seu movimento em outros sistemas orbitais, porém, a observação não explica como Júpiter foi criada e posta neste sistema junto a outros elementos.

Desse modo, as questões metafísicas se impõem no Escólio Geral de forma aguda. O pensamento newtoniano aponta para os fenômenos de uma realidade próxima que solicita uma análise imediata: “*o que são?; por que são?*” Haverá, pois, um desígnio geral que permitiria compreender todo o sistema que se apresenta, diante das constatações da regularidade das leis, que opera os fenômenos da natureza?

Assim, no limite zero da realidade e da observação dos fenômenos, percebe-se que *algo existe* e pode se manifestar em múltiplas realidades, cuja busca de uma concepção total de conhecimento, ou de uma busca por uma totalidade, não é fruto de uma alucinação ou de uma ilusão, mas, antes, a resposta de um entendimento para além das certezas sobre os efeitos e as finalidades dos fenômenos.

É, pois, na indagação das causas da origem da ordem da natureza que Newton afirmou:

e se as estrelas fixas são centros de outros sistemas similares, estes, sendo, formados por um conselho sábio semelhante, devem estar todos, sujeitos ao domínio de Alguém, especialmente porque a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do sol, e de cada sistema a luz passa para os outros sistemas” (NEWTON, 2012, p.329).

Há, com efeito, dois modos de interpretar aqui a física newtoniana: um, na perspectiva ontológica que configura a leitura de objetos físicos como entes existentes que podem ser descritos e delineados por entes matemáticos; e outro, sob uma perspectiva metafísica, em que o Ser, essencialmente metafísico, que pode ser qualificado aqui como a busca pela causa primeira, independente de ser descrito ou não matematicamente.

No Escólio Geral, o movimento da busca por relações na natureza de modo mecânico e não-mecânico implica considerar que aquilo que Cohen & Westfall operam como *independen-*

dência para tratar os fenômenos naturais matematicamente, não se configura como solução plena do entendimento da natureza. Ao contrário, o entendimento requisita também outra via de interpretação em relação aos fenômenos e como eles se produzem manifestos nela.

Mesmo se se tomar somente a 1ª edição e desprezar a segunda edição, uma análise dessa questão na 1ª edição dos *Principia* não permite sustentar aquele privilégio matemático de modo tão excludente em relação a sua metafísica. No Escólio Geral, Newton é incisivo em estabelecer que há limites para o entendimento do mundo a partir de relações meramente mecânicas, do mesmo modo, isto fica evidente quando no prefácio daquela edição encontra-se, ao seu final, a seguinte reflexão de Newton:

Gostaria que pudéssemos derivar o resto dos fenômenos da Natureza dos princípios mecânicos pelo mesmo tipo de raciocínio, pois, por muitas razões, sou induzido a suspeitar de que todos eles possam depender de certas forças pelas quais as partículas dos corpos, por algumas causas até aqui desconhecida ou são mutuamente impelidas umas em direção às outras e se ligam em formas regulares, ou são repelidas e se afastam uma das outras. (NEWTON, 2016, p. 14)

Isto significa dizer que por haver causas que possam ainda ser desconhecidas, há uma dependência daqueles raciocínios em relação às forças e as causas primeiras a elas relacionadas. Newton, efetivamente, confere uma independência aos princípios matemáticos capaz de descrever os fenômenos, mas, ao mesmo tempo, confirma a dependência desse modo de raciocinar as causas primeiras, ou seja, a necessidade de se conhecer além das aparências dos fenômenos, demonstrando assim a impenetrabilidade da matemática naquelas questões.

A gravidade pode ser compreendida, de fato, na relação proporcional da massa entre objetos inversamente como o quadrado das distâncias dos lugares ao centro deles e “*tendendo em direção a todos os planetas é proporcional à matéria que eles contêm*” (NEWTON, 2012, p. 204). Não obstante, se por um lado, a gravidade pode ser operada matematicamente (e isto se deve principalmente ao conceito matemático de massa), pois há uma independência como “objeto matemático”, ou seja,

como forma de entendimento na relação de massa e distância, numericamente dada; por outro, se refletido filosoficamente, esta independência não se realiza ao considerar que há, na sua relação com o fenômeno, uma outra relação necessária *acerca das causas primeiras* como forma de entendimento pleno.

Daqui, pois, parte as acusações dos contemporâneos de Newton em dar à gravidade uma qualidade oculta, isto é, sem uma causa evidente ou demonstrada. Embora se possa afirmar que a ausência de uma causa evidente para a gravidade, como hipótese, tenha sido alvo de problemas e objeções para Newton em relação aos referenciais metafísicos e mecanicistas da modernidade (BARRA, 2013, p. 812), o fato é que a lei da gravidade universal não possui nenhum outro termo empírico ou matemático que lhe dê entendimento na sua relação causal. Isto significa considerar que as investigações de cunho não-mecânicos e não-matemáticos são etapas ulteriores as verificações empíricas e matemáticas (*idem*, p. 816). E isto está bem definido por Newton no Escólio Geral ao afirmar: “*este sistema bellissimo do sol, planetas e cometas só pode ter surgido do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso*”, cuja constatação alimenta uma dependência causal daquela em relação à origem e à ordem dos objetos celestes para que possa ser compreendida na sua plenitude.

Portanto, é a percepção de que, embora a visão mecanicistas nas obras de Newton seja determinante na compreensão de sua física, há uma segunda leitura, que nos é revelada em seu Escólio Geral, tornando-se, assim, os poucos momentos da filosofia de Newton em que isto é demonstrado de modo tão claro e evidente.

3. O Senhor do Mundo

Dentre os pontos que nos revelam o pensamento metafísico de Newton no Escólio Geral, destaca-se a concepção de mundo proposto por um Deus onisciente e onipresente. Com efeito, Newton não se atém aqui em primar pelos limites da filosofia experimental e segue adiante em tentar demonstrar

um entendimento metafísico-físico para a ordem do universo. A maneira como ele aborda a causa da ordem do sistema natural confere uma análise a partir da comparação de uma outra concepção muito particular da ordem no mundo, a saber, a de Descartes. Escreveu Newton:

Este Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor sobre tudo. E devido a seu domínio costuma ser chamado de Senhor Deus παντοκράτωρ, ou Amo Universal. Pois Deus é uma palavra relativa que se refere a servos, e Divindade é o domínio de Deus não sobre seu próprio corpo, como imaginam aqueles que concebem que Deus é a alma do mundo, mas sobre os servos” (NEWTON, 2012, p.328).

Newton tomou aqui a discussão de Deus como regente das leis universais da natureza e da ordem em que ela se encontra. Há, pois, a seu ver, a nítida distinção entre o entendimento de Deus como “alma de mudo”, que se refere a uma interpretação de Deus na ordem do mundo segundo Descartes, e o “senhor do mundo”. Porém, o que seria conceber Deus não como alma do mundo, mas como Senhor do mundo? O que implica esta distinção o modo de conceber a física e a metafísica newtoniana?

A análise que segue, portanto, tem a perspectiva de compreender o que Newton quis dizer ao enunciar Deus como “*Senhor do Mundo*”, tendo como contraponto a concepção de Deus como a “alma do mundo” em Descartes.

Toma-se como ponto de análise do sistema cartesiano a obra *Princípios da Filosofia*. Para o filósofo francês, a alma é capaz de revelar “o que o mundo é” e de fazer conhecê-la como princípio de existência em si mesma e das coisas no mundo. Descartes, aqui, conceitua Deus como substância primeira (*res divina*, potência criadora do mundo e independente), que determina como as coisas “são”: *res cogita* (*substância pensante*) e *res extensa* (*substância material*). Deus, neste sentido, aparece como indispensável, tanto a metafísica, como a física cartesiana.

Segundo Garber, em Descartes, Deus não é apenas a causa criadora das coisas no mundo, mas também como “*sendo*”, em um contínuo, a ordem do mundo (GARBER, 1992, p. 265). Para que se possa compreender esse movimento de interpreta-

ção de Garber, é necessário aqui distinguir duas ideias contidas neste movimento filosófico cartesiano: a primeira, (i) que Deus, por princípio, é a causa criadora das coisas; a segunda, (ii) que Deus, ao criar as coisas, continua sustentando-as no mundo.

Há, com efeito, um movimento contínuo entre a criação das coisas e o estado de “conservação” delas em si mesmas, como suporte necessário para que elas continuem sendo o que são. Isto significa dizer que Deus atua continuamente no mundo para que as coisas continuem existindo, ou seja, “*sendo*”.

Descartes, com efeito, entendeu que a razão não tem nenhuma outra ideia em que tal existência esteja contida, senão a existência de um Ser perfeito e todo-poderoso; e, por ser assim, não pode deixar de dar conta em si mesma de, conforme proposição XV da Parte I dos *Princípios Filosóficos*, “*uma natureza imutável e verdadeira que só pode ser concebida como existente necessariamente*” (DESCARTES, p. 30).

Nas proposições XVII ao XIX da mesma parte, decorreu como é possível conceber a ideia de Deus em sua perfeição; e no tópico seguinte afirmou que a causa de sermos o que somos não está em nós, mas em Deus. Em seguida, na proposição XX, considerou que por sermos imperfeitos e ao mesmo tempo termos a ideia de perfeição em nós, não seria possível constituir esta última ideia a partir de nós mesmo, senão de outrem por princípio mais perfeito que nós mesmos, ou seja, Deus, “*pois é absolutamente evidente pela luz natural que aquele que conhece alguma coisa mais perfeita do que si mesmo não é fonte do seu próprio ser*” (*idem*, p.33). E eis aqui o primeiro movimento (i) para a compreensão de *que Deus é a causa criadora das coisas*.

Em seguida, na proposição XXI da parte I dos *Princípios*, o filósofo francês considerou que a causa da nossa existência se dá em Deus exatamente se considerarmos que o tempo ou duração das coisas é a percepção de que a existência de alguma coisa não se dá apenas no ato da criação, mas também por, para existir na duração, ser necessário “se conservar” nela mesma, em que “*conservar*” deve ser entendido como uma “*continua reprodução da criatura*” por Deus. Ali Descartes afirmou: “*considerando o que somos agora, não segue que necessariamente que*

sejamos no momento seguinte, senão por alguma causa, a saber, a mesma que nos produziu, que continue, desse modo, a nos produzir, isto é, a nos conservar” (idem, p. 33)

Assim, a concepção de “alma do mundo” na compreensão cartesiana ocorreu a partir de um Deus que age continuamente, completando assim o (ii) segundo movimento acima refletido, isto é, os seres do mundo se conservam ou se sustentam na existência de Deus a cada instante, momento a momento.

Newton, contudo, não concordou com a visão divina de Descartes. E defendeu uma outra interpretação em seu Escólio Geral. Ao afirmar que “*este Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor sobre tudo. E devido a seu domínio costuma ser chamado de Senhor Deus παντοκράτωρ, ou Amo Universal*”, Newton considerou Deus como o governo do universo e, portanto, um legislador universal, que exerce o seu domínio, como criador, segundo a sua vontade, conforme as leis que proclamou (NEWTON, 2013, p. 134).

Este movimento, se considerado apenas o Escólio Geral, pouco expõe o que Newton concebe acerca de Deus como “Senhor do Mundo”, mas isto fica mais evidente se fizermos uso da obra *Gravitação* para compreender tal concepção. Aqui, ao discutir a ideia de *extensão* constituída por Descartes, Newton afirma que a *extensão* ao ser definida como substância implica considerar propriedades que, como tal, não possui, explicou:

visto que a extensão tem um certo modo de existir próprio, assim, não existe nem como substância nem como acidente, nem como um nem como outro. De um lado, ela não é substância, pois não se constitui como absoluta em si mesma, mas como um efeito de Deus ou como uma disposição de todo ser; por outro lado, porque ela não é substrato de nenhuma das afeições próprias do gênero daquilo que se designa uma substância” (NEWTON, 1995, p. 123).

Para Newton, Descartes cria uma confusão entre os conceitos extensão, espaço e corpo. A seu ver, o espaço se refere a extensão, mas não necessariamente a um corpo. A tese principal de Newton, aqui, repousa na compreensão de que a extensão não se configura como substância; extensão não é aquilo

que define o sujeito, pois, aquela existe sem ele e em qualquer lugar. Newton entendeu que a extensão é efeito imanente de Deus, cuja finalidade está em Si mesmo. Neste sentido, tem-se que toda extensão é, por princípio, espaço, e para que haja espaço, necessariamente, não é preciso que haja um corpo. O espaço não se limita se nele apenas houver um corpo. Newton entende que o espaço abrange tudo que há como forma de existência, ou seja, contendo em si mesmo os corpos e o vazio. O vazio é espaço mesmo não havendo corpo, explicou: *“embora o espaço possa estar isento de corpos, todavia, ele não é em si mesmo um vácuo: alguma coisa está lá”* (NEWTON, 1995, p.129). Com efeito, quando se pensa no poder de criação de Deus, não se pensa em seu poder de criar extensão ou espaço, pois, em si mesmo, ao criar algo, Deus haveria de dar conta do espaço. O poder de criação divina, portanto, não ocorre ao produzir “espaços”, consequentemente extensões, mas ocorre por produzir a matéria (corpo) num espaço, já criado em si mesmo. Isto porque se Deus aniquilasse todos os corpos, não aniquilaria o espaço, este estaria lá, mesmo não havendo nenhum corpo em si mesmo. Desse modo, o corpo existe somente segundo a vontade de Deus; e se define como tal por si mesmo e não na inerência ao espaço, negando a afirmação cartesiana: *“isto se evidenciará com maior clareza se abandonarmos aquele preconceito infantil, segundo o qual a extensão é inerente aos corpos”* (Idem, p.130).

Desse modo, se em Descartes é pela ideia que conhecemos Deus e é pela ideia que se distingue o que é mente e corpo; em Newton, é pelo (i) conhecimento do poder de criação do mundo físico (corpo) que se concebe o poder de Deus e como são as coisas no mundo, ou seja, pela constituição das coisas no mundo e pelas (ii) leis naturais que Deus impôs a tudo que “é” no mundo.

O primeiro movimento (i) de entendimento dessa questão implica compreender que por sermos a imagem e semelhança de Deus, a nossa inteligência se reveste aparentemente de uma atividade mais nobre que a matéria. Porém, embora acreditamos que possamos criar coisas segundo uma semelhança ao poder de Deus, não participamos efetivamente desse

atributo divino. De fato, criamos coisas no mundo a partir de coisas no mundo, mas não inteligências a partir de inteligências (NEWTON, 1995, p. 134). Aparentemente, pensamos conhecer Deus por achar que temos, semelhantes a Ele, aquele poder em menor grau, porém, ao contrário, conhecemos as coisas e criamos coisas conhecendo o poder Deus em criar as coisas do mundo, nada mais sendo do que a criação de coisas a partir de coisas já criadas por Ele. Assim, o segundo movimento (ii) ocorre na compreensão de que apenas simulamos criar coisas a partir de potências dadas nelas, não por nós mesmos, mas por Deus. Não movemos coisas porque criamos o “movimento”, não criamos energias porque criamos a “energia”, ao contrário, apenas simulamos criar potências em algo que por si mesmo já existiam conforme a vontade de Deus. Tudo que se produz como “nossa criação” não é senão o entendimento da constituição das coisas segundo a vontade divina no ato da criação e segundo as leis que Deus lhes impôs. Podemos entender e operar as coisas no mundo segundo a nossa vontade, mas não conseguimos escapar às leis próprias da natureza, ou seja, não escapamos da vontade de Deus, como legislador e governo do mundo. As coisas em si, portanto, são potências da criação divina que estão no mundo, não sustentadas por uma “alma do mundo”, mas postas no mundo como criaturas que emanam em si aquelas potências, concluiu Newton:

Assim, alguns preferiram talvez supor que Deus criou uma alma do mundo pela qual ele dá aos corpos propriedades de espaço determinados; antes de crer que esta tarefa seja realizada por Deus. Todavia, o mundo não deve ser chamado de criatura desta alma, mas apenas a criatura de Deus, dotada de uma natureza própria que o mundo necessariamente emana dela” (idem, p. 135);

ou seja, as coisas “são” a partir de um Senhor que as governa como seus *servos* conforme os criou e os submeteu às suas leis. É este pensamento que nos remete à passagem do Escólio Geral em que Newton afirma: “*pois Deus é uma palavra relativa que se refere a servos, e Divindade é o domínio de Deus não sobre seu próprio corpo, como imaginam aqueles que concebem que Deus é a alma do mundo, mas sobre os servos*” (NEWTON, 2012, p.328).

Desse modo, se por um lado, a “alma do mundo”, segundo a visão cartesiana, é a vontade divina operando constantemente sobre as criaturas à medida que “são” e continuam “sendo” na sua existência segundo esta vontade, em que tal concepção terá consequências importantes na física cartesiana, principalmente nas explicações de espaço e movimentos. Por outro, para Newton, é o mundo físico que revela o poder de Deus, manifesto na constituição do mundo e presente em tudo que “é” no espaço; e pelas leis naturais que regem tudo que se manifestam no mundo, não por ser a alma, mas por ser Senhor de seus servos. O Ser, Único e Supremo, se constitui como um Deus porque rege as leis da ordem natural e as coisas reais como um ser espiritual vivo, inteligente e poderoso, “*E a partir das suas outras perfeições, segue-se que ele é supremo ou mais perfeito*” (*idem*, p. 329). E dessa percepção, pode-se inferir uma ideia possível de Deus.

Ao conceber que se percebe a presença de Deus a partir das coisas postas em um mundo espacial e temporal, no sentido absoluto, Newton, no contexto da modernidade, promoveu a física a uma dimensão que outrora não fora tão metafísica: a física nos ensina a pensar as coisas do mundo e, disso, a idealizar Deus. Deus, assim, não é uma ideia inata, como propusera Descartes, nem uma revelação como propusera o medievalismo. Ao contrário, o homem só pode conhecer a Deus porque é sempre o mesmo, do mesmo modo que são as forças criadoras do mundo expressas nas leis que as regem. Por ser sempre uma sensibilidade humana da natureza, a física a descobre e a revela em nossa percepção não só como ela é, enquanto fenômeno, mas também como Deus está presente em todas as coisas que se observa e compreende.

Com efeito, isto fica melhor compreendido quando David Gregory, matemático e filósofo natural, citado por Cohen&Westfall, escreveu:

“(…) A verdade pura simples é que ele acreditava que Deus seja onipresente, no sentido literal; e que, assim como somos sensíveis aos objetos quando suas imagens são levadas ao interior do cérebro, também Deus deve ser sensível a todas as coisas, estando intimamente presente em todas elas: pois ele

supõe que, como Deus está presente no espaço em que não há nenhum corpo, também está presente no espaço em que há um corpo. Mas, sendo desse modo de formular a ideia ousada demais, ele pensa em fazê-lo da seguinte maneira: que causas atribuíam os antigos à gravidade? É sua crença que eles tomavam Deus como causa dela, apenas isso, ou seja, que nenhum corpo é a causa, já que todos os corpos são pesados” (Apud COHEN&WESTFALL, 2002, p. 400).

4. Considerações

Há, pois, um filósofo metafísico em Newton. Porém, para tratá-lo com tal é necessário considerar os aspectos velados em sua física, principalmente, se atentarmos aos movimentos que supõe uma natureza capaz de revelar o entendimento ao homem acerca de como as coisas são e estão no mundo. No entanto, isto implica perceber que a física é o ponto de partida para as concepções metafísicas de Newton, percorrendo, deste modo, um caminho contrário à interpretação cartesiana.

A filosofia da natureza em Newton, neste ver, não é apenas o estudo do movimento dos corpos, ao contrário, toda a física implica conceber como o universo funciona a partir de uma constituição das suas causas metafísicas. Embora este entendimento nos dê uma dimensão da metafísica de Newton, entende-se aqui que os movimentos desta compreensão melhor seria explicado se tomado um sentido metafísico-físico em Newton, ou seja, *os objetos da física tornam-se objetos da metafísica*, sem que isso separe uma da outra, a não ser nas justificativas científicas de “*como elas são*”.

A leitura do Escólio Geral revela, portanto, uma metafísica em Newton que emergiu da intenção de dar sentido àquela ordem física, partindo primeiro das questões empíricas verificadas na sensibilidade, analisando-as e as estruturando a partir das abstrações que se organizaram como um discurso de conceitos e definições que caracterizam não somente uma filosofia natural, mas também a ordem de um mundo pensado metafisicamente, sendo Deus o legislador desta ordem.

Newton, com efeito, nas palavras de Gregory, mencionadas acima, faz das suas observações as indagações necessárias para configurar um projeto metafísico a partir da física, apesar de toda a dificuldade que isto possa trazer à filosofia natural diante da tradição filosófica moderna. Não obstante, é a partir da observação de três elementos físicos: *espaço, vazio e corpo* que a mente promove a ideia desses objetos: “*assim como somos sensíveis aos objetos quando suas imagens são levadas ao interior do cérebro*”, afirma Gregory. Este movimento resulta na configuração da possibilidade de conhecimento do que são estas coisas e como se dão as causas delas como uma ideia e imagem possível, não porque a razão apenas pensa Deus, mas porque percebe e pensa o que Ele é a partir do que são e como são as coisas no mundo.

Todo corpo é posto num espaço, necessariamente, que, por princípio da criação, é anterior ao corpo. Porém, este espaço se configura numa criação da natureza que só Deus pode explicar, mas por certo existe. Assim, a física permite que Newton dimensione a sua concepção metafísica da natureza a partir de uma realidade evidente e sensível (mecânica), ao mesmo tempo que promove dar sentido à sua concepção causal (não-mecânica) sem se desconectar daquilo que lhe é mais importante na sua filosofia natural: a ciência das coisas.

Entende-se, portanto, que a leitura do Escólio Geral permite evidenciar os aspectos metafísicos da filosofia newtoniana. Neste sentido, deve haver uma compreensão específica que ultrapassa as dimensões empíricas e matemáticas, como fora proposto nos *Principia* em um primeiro momento. Por ser, um texto cercado de motivações peculiares à 2ª edição, o Escólio Geral exige considerações fundamentais que não encontram suporte apenas nos enunciados empíricos e matemáticos propostos na edição primeira, mas no percurso da obra newtoniana. E isto implica considerar um projeto metafísico e buscar os elementos que possam, a partir de sua física, delinear a dimensão deste projeto.

Referências:

- BARRA, Eduardo S. A metafísica cartesiana das causas do movimento: mecanicismo e ação divina. *Revista Scientiae Studia*, vol. 1, No. 3, 2003, p. 299-322, acessado em 27/07/2017, http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1678-31662003000300003&script=sci_abstract&lng=pt
- BURT, Edwin A. *As Bases da Metafísica da Ciência Moderna*. Tradução José Viegas Filho e Orlando A. Herinques. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.
- COHEN&WESTFALL; Bernard; Richard S. (org.). *Newton: textos escolhidos, antecedentes, comentários*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.
- DUHEM, Pierre. *La Théorie physique, son objet et sa structure*. Paris, FRA : Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. 2ª. Edição. Rideel, 2007.
- EDLESTON, J. *Correspondence of Sir Isaac Newton and Professor Cotes : including letters of other eminent men*. Londres: John W. Parker, 1850. Disponível em <https://archive.org/stream/correspondenceof00newtrich#page/n7/mode/2up>; acessado em 30/04/2017.
- GARBER, Daniel. *Descartes Metaphysical Physics*. Chigaco: The University of Chigaco Press, 1992.
- GARBER, Daniel. *Descarte's Physis*. Cambridge Companions Online. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- NEWTON, Isaac. *De la Gravitation*. Paris: Gallimard, 1995.
- NEWTON, Isaac. *Princípios Matemáticos da Filosofia da Natureza – Livro I*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2016.
- NEWTON, Isaac. *Princípios Matemáticos da Filosofia da Natureza – Livro II e III*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2012.
- OMARJEE, Ismaël. *Science de la nature et métaphysique: une relation nécessaire?*. Hal Archives-ouvertes. Le Philosophoire, Vrin/Éditions Association Le Lisible et l'illisible, 2013, p. 127-167.
- WESTFALL, Richard S. *A vida de Isaac Newton*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

A Filosofia da História de Benjamin Constant

Benjamin Constant's Philosophy of History

Gabriel Afonso Campos

Mestrando em direito na UFMG

Resumo: Em uma tentativa de contribuir para um resgate do pensamento constantiano de forma completa, o trabalho pretende explorar a Filosofia da História de Benjamin Constant demonstrando os pontos de convergência entre ela e o pensamento de Immanuel Kant. Percebe-se que Constant utiliza-se do princípio da igualdade como forma de interpretar a História, enquanto Kant se utiliza da liberdade para tal. O ideal buscado por ambos, contudo, aproxima-se de uma sociedade simultaneamente livre e igual.

Palavras-chave: Benjamin Constant; Immanuel Kant; Filosofia da História.

Abstract: In an attempt to contribute to a complete rescue of constantian thought, the paper intends to explore Benjamin Constant's Philosophy of History by demonstrating the points of convergence between it and Immanuel Kant's thought. It is perceived that Constant uses the principle of equality as a way of interpreting History, while Kant uses freedom to do that. The ideal pursued by both, however, approaches a society that is both free and equal.

Keywords: Benjamin Constant; Immanuel Kant; Philosophy of History.

1 Introdução

O legado político e intelectual de Henri-Benjamin Constant de Rebecque são rapidamente esquecidos após sua morte em 1830, seja por razões pessoais (como a obsessão de seus opositores políticos pela sua vida privada e sua religião protestante) ou por razões de ordem social, política e econômica (por exemplo, o seu silêncio sobre questões econômicas que então se tornavam latentes, bem como sua defesa dos direitos individuais em uma sociedade francesa pós-revolucionária ansiosa por pacificação e harmonia). Sua obra, assim, permaneceu em grande parte desconhecida até o século XX. Durante as décadas de 1970 e 1980, com o declínio dos estudos marxistas na França, o pensamento de Constant é redescoberto e o período da *Restauração*⁶⁸, no qual ele efetivamente atinge o auge de sua carreira política, é visto como uma época de intensa reflexão política e o francês é, então, alçado a um dos pais do pensamento liberal. A leitura de Constant desse tempo, contudo, é fragmentária e o coloca como um pessimista, cético e suspeito em relação ao próprio ideal de democracia. O pensamento político francês recente, todavia, busca compreender Constant de forma completa, não-fragmentada, e inserido em seu contexto histórico ímpar e atribulado (ROSENBLATT, 2009, p. 352 e ss).

Nesse sentido, é mister redescobrir a obra de Constant em toda sua completude. Tal tarefa deve ser informada, antes de qualquer coisa, pela análise de sua Filosofia da História, dado que os pontos de vistas ali expressos podem relativizar os conceitos elaborados por ele ao longo de sua obra. Vista a pouca expressividade do pensamento do francês nas discussões acadêmicas brasileiras, seu estudo comparado com os autores de maior renome que lhe são contemporâneos (Immanuel Kant, no presente trabalho) é necessário. Considerado ainda o caráter eminentemente ilustrado de sua Filosofia da História, o trabalho se propõe a analisar a interpretação que Constant faz do fenômeno histórico, bem como as semelhanças que há nessa leitura com aquela feita por Kant alguns anos antes. A tentativa de se situar tal aporte ora próximo à Ilustração, ora próximo ao romantismo é, todavia, demasiado complexa.

⁶⁸

Sobre o pensamento político do período, ver ROSANVALLON (2015).

A Filosofia da História de Constant surge em momentos de sua vida distanciados por um período de mais de 30 anos. O primeiro texto no qual o tema é abordado é seu ensaio *Da força do governo atual da França e da necessidade de apoiá-lo*, publicado em 1796, cujo objetivo era uma defesa do governo do Diretório, iniciado no ano anterior. O tema da Filosofia da História surge brevemente sintetizado em seu final: “a origem do Estado social é um grande enigma, mas sua marcha é simples e uniforme. Ao sair da nuvem impenetrável, que cobre seu nascimento, vemos o gênero humano avançar em direção à igualdade, sobre os destroços das instituições de todo gênero” (CONSTANT, 2001, p. 224).

Considerações semelhantes a essas aparecem, mais uma vez, na coletânea de ensaios, publicada em 1829, *Mélanges de littérature et de politique*, especificamente no ensaio denominado *De la perfectibilité de l'espèce humaine*. Nesse texto, cuja gênese teria se iniciado entre 1802 e 1804⁶⁹, as ideias de Constant sobre um progressivo desenvolvimento da natureza humana são expostas de forma mais sistemática e estendida que no texto anterior e em outros fragmentos da obra constantiana na qual a temática também surge de forma mais ou menos marginal e difusa⁷⁰, derivando daí seu uso nesse artigo. A ideia de perfectibilidade da espécie humana, isto é, sua capacidade de se aperfeiçoar, de se tornar cada vez melhor, ao longo do curso do tempo, é o *leitmotiv* da Filosofia da História de Constant.

O tema da perfectibilidade, que aparece frequentemente no pensamento ilustrado, em 1829, soaria anacrônico, embora a ideia de progresso não tenha sido abdicada pelo pensamento político do século XIX (basta pensar em Marx e em Comte) (HOFMANN, 2009, p. 248, 269-270)⁷¹. A questão, de fato, aparece em Kant, para quem “o ser humano deve a si mesmo (como um ser humano) não deixar ocioso e, por assim dizer, enferrujando as predisposições e faculdades naturais que

⁶⁹ Nesse sentido, ver o estudo sobre a gênese do texto em HOFMANN (2009).

⁷⁰ Como, por exemplo, CONSTANT (2008) e CONSTANT (2015).

⁷¹ Sobre a prevalência do tema na História da Filosofia, ver PASSMORE (2000).

sua razão pode algum dia usar” (KANT, 2003, p. 286). E ainda: “a natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão” (KANT, 2002, p. 389).

A perspectiva soa ainda mais anacrônica se percebermos o respeito que Constant nutre pelo passado e pelas tradições e por sua classificação entre os liberais românticos. Para o francês, instituições políticas herdadas do passado são preferíveis àquelas teoreticamente perfeitas, sob o risco de se cair numa estado de autoritarismo para sua implementação⁷²:

eu sinto pelo passado, o confesso, uma grande veneração; e a cada dia que passa, à medida que a experiência me instruí ou a reflexão me ilumina, essa veneração aumenta. E direi, para escândalo dos nossos modernos reformadores, tanto se se dão o título de Licurgo como o de Carlos Magno, que, se eu soubesse de um povo ao qual ofereceram instituições mais perfeitas, metafisicamente falando, e que as rejeitou para permanecer fiel às de seus pais, estimaria esse povo e os consideraria mais ditoso, por sua sensibilidade e sua consciência com essas instituições defeituosas, do que poderia se tornar com todos os aperfeiçoamentos propostos (CONSTANT, 2008, p. 58-59)⁷³.

⁷² Para Constant (2007, p. 538-539), “é evidente que diferentes parcelas do mesmo povo, submetidas a circunstâncias, vivendo com costumes e morando em localidades que são todas dissimilares, não podem ser levadas absolutamente aos mesmos modos, usos, práticas e leis sem que haja coerção, a qual lhes custa mais do que vale. [...] Foi pelo sacrifício de tudo à ideia exagerada de uniformidade que os grandes Estados se transformaram em flagelos da humanidade. A renúncia a essa perfeição idealizada traria para os grandes Estados as vantagens dos pequenos e as combinariam com aquelas que derivam das grandes dimensões”.

⁷³ Tradução minha de “yo siento por el pasado, lo confieso, una gran veneración; y cada día que pasa, a medida que la experiencia me instruye o que la reflexión me ilumina, esa veneración aumenta. Y diré, para escándalo de nuestros modernos reformadores, tanto si se dan el título de Licurgo como el de Carlomagno, que si yo supiese de un pueblo que hubieran ofrecido las instituciones más perfectas, metafisicamente hablando, y que las hubiera rechazado para permanecer fiel a las de sus padres, estimaría a ese pueblo e le consideraría más dichoso, por su sensibilidad y su conciencia, con esas instituciones defectuosas, de lo que podría llegar a ser con todos los perfeccionamientos propuestos”.

Daí a afirmação de que a natureza humana é mutável e jamais estática, de forma que não pode ser apreendida pelas faculdades do indivíduo de uma vez por todas. Há estruturas políticas, sociais, econômicas, culturais e morais que podem existir em um determinado período por circunstâncias dadas num contexto - como o desenvolvimento tecnológico, a geografia, clima, o aprendizado social feito até aí, as instituições já existentes, sua plasticidade ou não *etc.* Assim, “fazem parte da natureza humana possibilidades contrárias que se atualizam ou não na dependência de um contexto histórico global” (BARROS, 1971, p. 121). Esse posicionamento situa Constant distante da razão geométrica, a-histórica, natural e uniforme dos ilustrados e o insere no contexto do liberalismo romântico, e não no liberalismo ético típico da Ilustração⁷⁴.

A estrutura argumentativa encontrada no texto de Constant de 1829, entretanto, é semelhante o suficiente para justificar uma análise cotejada com alguns aspectos da Filosofia da História kantiana. E é esse objetivo que será perseguido por este trabalho, embora, desde já, eu assumo sua efemeridade e a possibilidade de novas discussões futuras sobre a questão.

2 A Metafísica do conhecimento

A Filosofia da História de Constant pode ser dividida em três partes: a afirmação de uma lei natural da perfeição; sua extensão para a espécie humana; e as provas empíricas de sua existência. Voltada para o futuro e consciente de que a Humanidade caminha progressivamente em direção à igualdade confere um teor ilustrado ao seu argumento, fato este que causa estranheza, posto que a publicação de seu ensaio *De la perfectibilité de l'espèce humaine* ocorre quando os ideais românticos já impregnavam o pensamento político e filosófico europeu (HOFMANN, 2009, p 250-256)⁷⁵.

⁷⁴ A classificação é do supracitado Barros (1971).

⁷⁵ Hofmann nos lembra que esse ensaio foi provavelmente escrito em 1805 quando Constant teve acesso a obras de Herder e contato com Charles de Villers, o qual introduzira a Filosofia kantiana na França pós-revolucionária. O texto foi publicado apenas posteriormente em um livro maior como

A afirmação de que há uma lei natural inscrita na natureza humana que permite o seu aperfeiçoamento é acompanhada de uma metafísica do conhecimento centrada no indivíduo. Assim, Constant defende a tese de que todas as impressões que o homem obtém da realidade são a ele transmitidas através dos sentidos, isto é, das modificações que o mundo exterior causa sobre o corpo humano e seus órgãos. Essas modificações são denominadas por ele de *impressões* e dividem-se em duas: *ideias* e *sensações*. Ambas têm origem na mesma relação entre sentido e ambiente exterior, porém se distinguem quanto à capacidade de se agruparem, de perdurarem e de modificarem os nossos órgãos (CONSTANT, 1829, p. 390).

As sensações, propriamente ditas, são aquelas impressões “passageiras, isoladas e [que] não deixam vestígios de sua existência senão a modificação física que produziram em nossos órgãos”⁷⁶. Elas não possuem duração e, apesar de poderem ser classificadas pelo ser humano, não se encadeiam entre si, isto é, não se agrupam, não geram outras sensações. Mesmo que haja uma multiplicidade de sensações, elas existem apenas isoladamente. As ideias, por outro lado, são ou a memória das sensações passadas ou a combinação de ideias já existentes que, a partir daí, tornam-se novas ideias (CONSTANT, 1829, p. 390-391)⁷⁷.

uma tentativa de ingresso na Academia Francesa (WOOD, 2009, p. 17). A compreensão do tempo constantiana é projetada para o futuro e adquire uma visão linear e progressiva da História. A temporalidade é concebida “como uma experiência que se acumula com os séculos, assim como uma espécie de memória”. Mesmo que pareça, sob um olhar mais particularizado, regredir, a História é sempre um “processo ascendente e irreversível”. É partir dessas formulações que se pode, para Constant, responder à questão *para onde vamos?* (BARROSO, 2011, p. 58).

⁷⁶ Tradução minha de “[...] passagères, isolées, et ne laissent d’autre trace de leur existence que la modification physique qu’elles ont produite sur nos organes”.

⁷⁷ Constant filia-se, aqui, a uma visão empirista do conhecimento, isto é, assume que as percepções advindas do mundo exterior produzem o nosso conhecimento e as divide em dois grupos: aquelas oriundas do contato direto dos órgãos sensoriais com a realidade física e outras que são lembrança desse contato. A mesma construção teórica pode ser encontrada em HUME (2009), LOCKE (2014), autores com os quais Constant provavelmente teve contato na Escócia, onde reside entre 1783 e 1785.

Assim, utilizando-se como exemplo um homem desabrigado em um ambiente gélido, pode-se dizer, a partir dos pressupostos de Constant, que a interação entre o clima e a pele do homem é uma impressão que gera a sensação de frio. A lembrança dessa sensação, no futuro, ou sua combinação com outra ideia ou outra sensação (como, por exemplo, a memória do conforto de um casaco ou esse conforto efetivamente fruído) gerará, no homem, a ideia, o raciocínio, de vestir-se ou de fazer uma roupa para se aquecer.

Para o francês, as ideias, ao contrário das sensações, podem constituir uma propriedade real para o homem. De fato, tanto para receber as sensações quanto as ideias, Constant afirma que o homem está na dependência dos seus sentidos e dos objetos externos, mas as últimas, ao contrário das primeiras, permanecem na mente humana mesmo que o indivíduo não consiga lembrar-se delas e multiplicam-se e combinam-se uma pelas outras com ou sem o consentimento do intelecto humano (CONSTANT, 1829, p. 392)⁷⁸.

A chave de compreensão da Filosofia da História de Constant consiste na tríade *impressão, sensação e ideia* e no ato humano de conhecer a realidade. Para ele, é “na comparação da influência das sensações propriamente ditas com aquilo que chamamos de ideias” que “está a solução do problema da perfectibilidade humana” (CONSTANT, 1829, p. 391)⁷⁹.

Há, para Constant, uma única forma de aperfeiçoamento do homem e, a partir disso, da espécie e da cultura que lhe acompanha ao longo da História. Tal meio é o guiar-se pelas ideias, e não pelas sensações. Se o homem se guia apenas por estas últimas, “sempre fomos o que somos e somos o que sempre seremos”, porque as sensações não mudam e não podem se agruparem sucessivamente gerando novas sensações, além de esvanecerem-se após o fim da relação *corpo-externalidade*. Como, ao

⁷⁸ Ao afirmar que as ideias formam um mundo à parte, no interior do indivíduo, Constant revela, por outro lado, uma influência idealista sobre seu pensamento (BARROSO, 2011, p. 53).

⁷⁹ Tradução minha de “Dans la comparaison de l’influence des sensations proprement dites, et de ce que nous nommons idées, se trouve la solution du problème de la perfectibilité humaine.”.

observar a História, Constant concebe uma progressiva melhoria da realidade, ele afirma então que o homem se guia, em maior ou menor grau, pelas ideias. A forma como elas se aperfeiçoam traduz-se na combinação de uma com as outras, em um processo cognitivo lento e constante capaz de gerar ideias cada vez melhores. Para Constant, “mesmo que nossas ideias atuais sejam falsas, elas trazem, em si, um germe de combinações sempre novas, de retificações mais ou menos imediatas, mas infalíveis e de progressão ininterrupta” (CONSTANT, 1829, p. 392-393)⁸⁰.

Constant avalia que “existe, na natureza humana, uma disposição que lhe dá perpetuamente a força para imolar o presente ao futuro e, conseqüentemente, a sensação à ideia” (CONSTANT, 1829, p. 394)⁸¹. Ele desenvolve, então, a noção de *sacrifício* como causa do domínio das ideias sobre as sensações e, a partir disso, de uma melhoria nas realidades humanas. Para o francês, a capacidade humana de renunciar a sensações momentâneas, tendo em vista a lembrança de uma sensação, uma ideia, constitui o ato de se sacrificar por um bem maior no futuro. Num primeiro momento, Constant utiliza-se da mitologia grega para ilustrar seu raciocínio: Hero, uma sacerdotisa de Afrodite, vivia em uma torre à margem do estreito de Helesponto. Leandro, apaixonando-se por ela, atravessava o canal a nado todas as noites para encontrá-la até que, numa noite de tempestade, afoga-se e morre. O mito constituiria um exemplo da tendência ao sacrifício intrínseca ao homem. Segundo ele,

quando Leandro atravessava o mar a nado para se reunir com Hero, ele suportou uma dor real na esperança de um prazer futuro; e, de fato, sacrificou uma sensação a uma ideia. Esses sacrifícios se repetem a cada instante na vida de cada um de nós. E os homens mais egoístas, mais voluptuosos se submetem a isso tão frequentemente, tão constantemente, melhor

⁸⁰ Tradução minha de “nous avons été de tout temps ce que nous sommes, nous sommes ce que nous serons toujours. [...] Lors même que nos idées actuelles seraient fausses, telles portent en elles un germe de combinaisons toujours nouvelles, de rectifications plus ou moins promptes, mais infaillibles, et de progression non interrompue”.

⁸¹ Tradução minha de “existe dans la nature humaine une disposition qui lui donne perpétuellement la force d’immoler Je présent à l’avenir et par conséquent la sensation à l’idée”.

dizendo, quanto os mais desinteressados e generosos (CONSTANT, 1829, p. 394)⁸².

E, visando a convencer seu leitor, Constant utiliza-se de exemplos corriqueiros para demonstrar que a noção de sacrifício, o domínio da ideia sobre a sensação, é comum a todos os homens:

essa operação é a mesma no trabalhador laborioso que se esgota com trabalho para alimentar sua família; no avarento que suporta o frio e a fome para manter seu ouro; no amante que enfrenta o cansaço e o mau tempo da noite para enternecer a sua amante; no ambicioso que repele o sono ou que negligencia uma ferida para escravizar seu país; e no generoso cidadão que vigia, luta e sofre para salvá-lo. Existe, em todos, a possibilidade de sacrifício; em todos, em uma palavra, dominação sobre as sensações pelas ideias (CONSTANT, 1829, p. 394-395)⁸³.

A noção de sacrifício extrapola os limites do indivíduo e chega aos objetos exteriores. Para Constant, “a faculdade de se sacrificar é entendida como *vontade* e o primeiro ‘meio’ sobre o qual ela atua é o próprio corpo do indivíduo, seus órgãos e membros”, em seguida “são dominados os objetos exteriores, que se tornam ferramentas de auxílio, o que possibilita ao homem ultrapassar os limites impostos por sua constituição física e, ao mesmo tempo, propicia as mudanças do mundo ao seu redor”. Há, para Constant, portanto, duas formas de perfectibilidade: aquela interior, que é o avanço das ideias no indiví-

⁸² Tradução minha de “Lorsque Léandre traversait la mer à la nage pour aller rejoindre Héro, il supportait une douleur réelle dans l’espérance d’un plaisir futur ; et dans le fait, il sacrifiait une sensation à une idée. Ces sacrifices se répètent à chaque instant dans la vie de chacun de nous; et les hommes les plus égoïstes, les plus sensuels s’y soumettent aussi fréquemment, aussi constamment, pour mieux dire, que les plus désintéressés et les plus généreux”.

⁸³ Tradução minha de “L’opération est la même dans l’ouvrier laborieux qui s’épuise de travail pour nourrir sa famille, dans l’avare qui supporte le froid et la faim pour conserver son or, dans l’amant qui brave la fatigue et l’intempérie des nuits pour attendre sa maîtresse, dans l’ambitieux qui repousse le sommeil ou néglige une blessure pour asservir sa patrie, dans le citoyen généreux qui veille, combat et souffre pour la sauver. Il y a dans tous, possibilité de sacrifice; dans tous, en un mot, domination sur les sensations par les idées”.

duo, da moralidade⁸⁴; e há aquela exterior, que é o progresso científico e técnico ao longo da História, também originado da faculdade de sacrificar-se (BARROSO, 2011, p. 55)⁸⁵.

Nada obstante, o processo de aperfeiçoamento não é uma obrigação para os homens, mas uma tendência. Existe, certamente, um arranjo da natureza que facilita a perfectibilidade, a saber, a propensão do homem em sacrificar as sensações às ideias, no entanto, tal direcionamento não é absoluto. As quatro revoluções históricas (que se verão mais adiante) não são a causa do aperfeiçoamento do homem, mas justamente os sintomas, a ocasião propícia desse progresso (CONSTANT, 1829, p. 406-407). Cumpre ressaltar que Constant, aqui, não se alinha ao discurso iluminista de que o homem “deve emancipar-se da sujeição dos sentidos e se conduzir pela luz da razão” (CONSTANT, 1829, p. 393)⁸⁶. Pelo contrário, ele afirma que “não são mais suas sensações que devem ser derrotadas, é apenas sua razão que precisa ser aperfeiçoada. Não se trata de criar nele uma força estrangeira, mas de desenvolver e ampliar uma força que lhe é própria” (CONSTANT, 1829, p. 396)⁸⁷. O indivíduo, dessa forma, só pode formar ideias a partir de se mesmo, o que, em certa medida, se alinha com o ideal iluminista a partir do qual somente o indivíduo racional pode garantir os ideais de paz, liberdade, igualdade e felicidade (MAYOS

⁸⁴ Inobstante o uso que Constant faz da palavra *moral* (*morale*, no francês), o termo deve ser entendido no sentido etimológico original da palavra *ethos*, isto é, como o campo de abrangência de todos os aspectos da *práxis* social seja em suas manifestações histórico-empíricas, seja em sua estrutura lógica, a qual se insere no estudo da Filosofia, conforme o conceito dado por Lima Vaz (1999, p. 17).

⁸⁵ Complementa Faria (2013, p. 67-68) dizendo que “não existe, para Constant, renúncia propriamente moral se não existe sacrifício. A renúncia moral é um ato puramente de sacrifício. Há mesmo uma identificação entre estética e ética para Constant, no que tange à sua ideia de sacrifício como motor das ações morais”.

⁸⁶ Tradução minha de “l’homme doit s’affranchir de la sujétion des sens et se conduire par les lumières de la raison”.

⁸⁷ Tradução minha de “ce ne sont plus ses sensations qu’il faut vaincre, c’est uniquement sa raison qu’il faut perfectionner. Il n’est pi us question de créer en lui une force étrangère, mais de développer et d’étendre une force qui lui est propre”.

SOLSONA, 2004, p. 364), apesar de se distanciar desse mesmo ideal ao recusar descartar as sensações.

Tal como Kant, Constant reconhece a possibilidade humana de extrapolar os limites do sensível e agir, se não conforme a razão, conforme as ideias. Nesse sentido, para o prussiano, os homens podem agir tanto de forma puramente instintiva quanto de forma racional. Não se pode, entretanto, afirmar que a atuação humana será determinada de forma absoluta pelo mundo sensível ou pelo inteligível. Há, contudo, um arranjo da natureza que permite o desenvolvimento racional do homem: a sociabilidade insociável, isto é, o antagonismo dos indivíduos que se associam e que leva ao estabelecimento de uma ordem jurídica garantidora do direito peremptório e que reflete, em maior ou menor grau, a razão e seu imperativo de universalidade (KANT, 2002, p. 25; KANT, 2003, p. 76). Ambos são otimistas. Constant crê que o homem, influenciado pelas sensações e/ou pelas ideias, inegavelmente se guiará por estas últimas e, munido do desejo de sacrificar-se, tornará as ideias os móveis de sua ação. Para Kant, “o homem já traz dentro de si a disposição para ser moral” (SALGADO, 2008, p. 148).

O dirigir-se pelas ideias, e não pelas sensações, é intrínseco ao homem. Para Constant este processo “não vai mudar, ele não pode mudar. Somente, como acabamos de dizer, se o império é das sensações, a espécie humana será estacionária; se o império é das ideias, será progressiva” (CONSTANT, 1829, p. 393)⁸⁸.

3 A perfectibilidade da espécie humana

O sistema de evolução das ideias é uma forma de explicar a ligação entre indivíduo e sociedade e entre passado, presente e futuro. Em outros termos, “a capacidade de se aperfeiçoar também seria a garantia de que os desígnios da ordem social não seriam simples combinações do acaso, ligando as gerações entre si” (BARROSO, 2011, p. 52). O processo de perfec-

⁸⁸ Tradução minha de “n'en changera pas, il n'en peut changer; seulement, comme nous venons de le dire, si l'empire est aux sensations, l'espèce humaine sera stationnaire; si l'empire est-aux idées, elle sera progressive”.

tibilidade que corre em relação à moral e ao domínio dos bens exteriores é individual. Ele, no entanto, se comunica à espécie como um todo. A relação que aqui se estabelece entre indivíduo também é um dos pontos essenciais para a compreensão da Filosofia da História de Constant.

Constant considera que verdades (obtidas através da combinação das sensações no ato de conhecer) repetidas de forma constante e por todos os membros da sociedade tornam-se o que ele denomina de *verdades evidentes*. A verdade evidente é apenas uma ideia, cuja familiaridade nos leva imediatamente ao ato intelectual que deu origem a ela sem que tenhamos necessariamente que repeti-lo. Por isso, ela alcança um assentimento imediato de todos. Para ilustrar uma verdade evidente moral, ele se utiliza de uma verdade evidente matemática: a operação *dois mais dois é igual a quatro* nos é tão familiar que automaticamente a realizamos. Não compreendemos com a mesma rapidez, contudo, que *sessenta e nove mais cento e oitenta e sete é igual a duzentos e cinquenta e seis*. Ademais, isso não prova que a primeira operação é mais ou menos incontestável que a segunda, mas tão somente que existem raciocínios (combinações entre sensações e/ou ideias) que são reconhecidos, pela força do hábito, instantaneamente, por nós. No campo da moral e da razão, essas verdades evidentes dão origem a uma moralidade que é comum a todos os indivíduos. Quando tal moral se sedimenta, o indivíduo parte seu raciocínio do ponto onde a associação o pôs. Ocorre, assim, entre as gerações, o processo de perfectibilidade. A História, então - por uma sucessão de impressões e combinações e por repetições desses processos -, progride. Segundo Constant,

da união dessas verdades, adotadas por todos os indivíduos, e do hábito dos sacrifícios que elas lhes impõem, estabelece-se uma razão, uma moralidade comum a todos é estabelecida, cujos princípios, recebidos sem discussão, não são postos em dúvida. O indivíduo, então, não é mais obrigado a repetir uma tarefa concluída antes dele; ele parte, não do ponto em que sua inexperiência individual o colocaria, mas do ponto

onde a experiência da associação o colocou (CONSTANT, 1829, p. 399-400)⁸⁹.

Assim, ao mesmo tempo em que o indivíduo contribui para essa moral, a sociedade também exerce influência sobre ele, pois lhe dá acesso a todo o conhecimento produzido nas gerações anteriores a sua. Assim, “da união dessas verdades com a capacidade de se sacrificar pelas ideias surge uma razão, que estabelece uma moral social – que é a associação das experiências de indivíduo e sociedade” (BARROSO, 2011, p. 55)⁹⁰.

Kant, de maneira semelhante, também adota a perspectiva de que o aperfeiçoamento da humanidade dá-se em toda a espécie, e não apenas no indivíduo. Diz o prussiano que

no homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo. [...] Se a natureza estabeleceu apenas um breve prazo à sua vida (como realmente acontece), ela necessita de uma série talvez incontável de gerações, das quais uma transmite à outra os seus conhecimentos para que, finalmente, o seu germe ínsito na nossa espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento, que é plenamente adequado à sua intenção” [grifos no original] (KANT, 2002, p. 23-24).

⁸⁹ Tradução minha de “De la réunion des ces vérités, adoptées par tous les individus, et de l’habitude des sacrifices que ces vérités leur imposent, se forme une raison s’établit une morale commune à tous, dont les principes, reçus sans discussion, ne se mettent plus en doute. Alors l’individu n’est plus obligé de recommencer une tâche remplie avant lui; il part, non du point où le placerait son inexpérience individuelle, mais du point où l’a porté l’expérience de l’association”.

⁹⁰ Sem abandonar a defesa de princípios universais (nesse caso a liberdade individual de pensamento) Constant complementa que a liberdade política é o melhor caminho institucional que permite o exercício do pensamento por todos. Para ele “a melhor parte da nossa natureza, essa nobre inquietude que nos persegue e atormenta, esse ardor de entender nossas luzes e de desenvolver nossas faculdade, não é somente para a felicidade, é para o aperfeiçoamento que nosso destino chama. E a liberdade política é a mais poderosa, o mais energético meio de aperfeiçoamento que o céu nos deu. A liberdade política, submetendo a todos os cidadãos, sem exceção, o exame e o estudo dos seus interesses mais sagrados, amplia o seu espírito, enobrecer seus pensamentos, estabelece entre todos eles uma espécie de igualdade intelectual que faz a glória e o poder de um povo” (CONSTANT, 2015, p. 101).

Para Kant, se há uma disposição da natureza para que o homem aja livremente haverá também uma tendência para o melhoramento das instituições políticas, isto é, se o homem age cada vez mais conforme a razão, os princípios de política também serão progressivamente conforme a ela (KANT, 2002, p. 18-19). Por outro lado, como se verá mais adiante, para Kant o aperfeiçoamento do sistema político não necessariamente implica o aperfeiçoamento moral humano, dada a diferença de motivação que existe entre um ato moral e um ato político-jurídico.

4 Evidências empíricas da perfectibilidade

A prova da perfectibilidade da espécie humana situa-se na própria História. Constant enumera quatro revoluções que, para ele, seriam a evidência de que há um progresso moral da humanidade em curso. São elas: a abolição da teocracia, a abolição da escravidão civil (com o advento do Cristianismo e da Idade Média), a abolição das relações de servidão do sistema feudal (a partir da centralização do poder nas mãos dos reis e do surgimento da monarquia absoluta) e, por fim, a abolição dos privilégios de nobreza (processo que se desencadeia no século XVIII com o surgimento dos Estados de Direito). Para o francês, cada passo ocorrido nesse trajeto histórico foi sem retorno. E ainda pergunta ao leitor: “não é então evidente que tal progressão é uma lei da natureza, e que cada uma dessas épocas portavam em si os elementos das épocas que deveriam as substituir?” (CONSTANT, 1829, 405)⁹¹.

O processo de perfectibilidade é de cunho moralizante. A espécie humana, passo após passo, é moralizada, pois todas as revoluções dizem respeito às relações dos homens entre si e às formas segundo cada qual deva ser tratado. Segundo Barroso (2011, p. 56), “estas revoluções são caracterizadas mais pela negação de um estado do que pela afirmação do posterior, que é sempre transitório. [...] Seriam [...] sinais que apontariam

⁹¹ Tradução minha de “N'est-il donc pas évident qu'une progression pareille est une loi de la nature, et que chacune de ces époques portait en elle-même les élémens des époques qui devaient la remplacer?”.

para o restabelecimento da igualdade natural, finalidade última da perfectibilidade humana”.

Kant, nessa mesma linha, também considera que é necessário encontrar um acontecimento político que prove o progresso da humanidade. Tal como Constant, ele encontra essa prova na Revolução Francesa, momento no qual a comunidade política se dá uma constituição e a torna (ou ao menos tenta torná-la) republicana (SALGADO, 1995, p. 287).

A última das revoluções (a abolição dos privilégios de nobreza) inaugura a era das convenções legais, isto é, do Estado de Direito. Para Constant, as leis são “uma espécie de razão comum e consensual, o produto médio de todas as razões individuais” As leis do seu tempo (e, considerando que a contemporaneidade já se inicia quando Constant escreve a quase totalidade de sua obra, do nosso tempo) são relativas. “Não são coisas naturais ou imutáveis”. Ao contrário, são “passíveis de mudança, criadas para substituir verdades ainda pouco conhecidas, satisfazer necessidades temporárias e, portanto, passíveis de serem emendadas, aperfeiçoadas e, especialmente, restritas à medida que essas verdades são descobertas ou quando essas necessidades mudam”. E, além disso, deixando Constant transparecer uma visão próxima ao positivismo, elas existem por si mesmas, sem estarem lastreadas em nenhum tipo de crença religiosa ou superstição (CONSTANT, 1829, p. 412-413)⁹².

Kant, ao observar a História da Europa afirma que se pode descobrir “um curso regular da melhoria da constituição estatal na nossa parte do mundo (que, provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras)”. Uma das provas da escala ascendente da História humana também é o progressivo melhoramento da comunidade política, isto é, do aparato gover-

⁹² Tradução minha de “[...] une sorte de raison commune et convenue, le produit moyen de toutes les raisons individuelles. [...] ne sont pas des choses naturelles ou immuables. [...] susceptibles de changement, créées pour remplacer des vérités encore peu connues, pour subvenir à des besoins momentanés, et devant par conséquent être amendées, perfectionnées, et surtout restreintes, à mesure que ces vérités se découvrent, ou que ces besoins se modifient”.

namental e das relações dos homens entre si, melhor dizendo, do Direito (KANT, 2002, p. 35-37).

Por outro lado, Constant destoa de Kant. O francês considera que há uma relação necessária entre política e moral. Se as ideias são os móveis da ação política, ao se aperfeiçoarem, aperfeiçoa-se também o sistema político. Kant, ao contrário, considera que a obediência à lei e ao sistema coercitivo do Direito não prescinde o dever *per se*. Assim, um indivíduo pode obedecer às leis por causas externas, como medo, hábito *etc.* A evolução do sistema político, então, não é atrelada à evolução da moral, que necessita de uma vontade livre e não influenciada pelo sensível. Segundo Alves (1994, p. 170), no sistema kantiano,

a constituição de uma comunidade de seres livres que se determinariam apenas segundo leis da virtude, constituição que deve ser considerada como o interesse supremo da razão, não é, assim, plasmável na ordem política. Nenhuma forma de organização jurídico-política pode engendrar mecanicamente o advento da moralidade e não há estratégia *política* possível para a promoção da regeneração moral dos indivíduos.

As condições morais atingidas pela humanidade enquanto se aperfeiçoa são irreversíveis. No que tange à perfectibilidade externa (melhoramento científico e técnico), por óbvio, não há regresso. Constant utiliza como exemplo a escravidão: nem mesmo o aristocrata mais inveterado de sua época sugeriu seu retorno, mesmo que, para Aristóteles, por exemplo, a vida em sociedade fosse pensada como impossível sem ela (CONSTANT 1829, 400). Nesse sentido, segundo Ghelere (2008, p. 39-40),

o universo moral e mental, pensa Constant, o modo de pensar e as concepções do que é viver em sociedade mudam de forma irreversível. A tese da irreversibilidade histórica se sustenta, então, na tendência para a perfectibilidade, que, por sua vez, é o lugar das condições morais que não podem ser recuperadas. [...] É como tentar reviver a inocência perdida na infância. Por isso, ao comparar os antigos com os modernos, Benjamin Constant sustenta, para além (e por causa) das mudanças nas condições materiais da existência, uma análise psicológica, julgando em cada aspecto, qual é a melhor época.

Ao comparar a forma como os antigos concebiam a liberdade (total liberdade política e um estrito controle sobre a

liberdade individual) com como os modernos o fazem (liberdade política restrita e pouco ou nenhum controle sobre a liberdade individual), Constant considera que a ignorância dessa irreversibilidade das condições morais gerou a violência na Revolução Francesa. Para ele, é a tentativa de restaurar condições morais e psicológicas dos antigos na modernidade que motivou os revolucionários a instaurarem o Terror na década de 1790 (CONSTANT, 2015, p. 75).

Contrariando o espírito iluminista no qual foi formado, Constant não vê, então, o passado com um olhar crítico: a evolução moral do homem para ele permite que determinados institutos existam ou deixem de existir. Nada é ruim por natureza, mas a aplicação desmedida de qualquer instituição em um tempo que lhe seja alheio é o que a torna abusiva e má. Assim,

o que foi melhor ou pior em seu momento histórico, aquilo que pode ter sido considerado adequado no seu tempo, transforma-se em algo negativo quando se pretende aplicá-lo mecânica e mimeticamente a uma realidade que já não tem correspondência. Nas referências de Constant ao passado jamais há uma avaliação negativa dos povos ou sociedades que nos precederam. [...] Simplesmente existiram em outros tempos, com outros costumes, outras necessidades e outros meios para satisfazê-las (SÁ, 2012, p. 192).

Para o francês, algumas causas materiais podem, de fato, criar a aparência de que há um retrocesso na moralidade humana. O fim dessas causas, no entanto, faz com que a sociedade retorne ao estágio anterior. Nota-se aqui uma forma um tanto quanto primitiva de se pensar a História dialeticamente: se por um lado, ela não é cíclica, por outro, há uma constante ascendência que, às vezes, recua, mas sempre retorna a um ponto mais elevado, como se tal ponto fosse uma *negação da negação*. Assim, afirma Constant que “os excessos da revolução perverteram os indivíduos, mas não substituíram o sistema moral que existia por um sistema de moralidade menos perfeito” (CONSTANT, 1829, p. 401)⁹³.

⁹³ Tradução minha de “les excès de la révolution ont perverti des individus, mais non substitué au système de morale qui existait un système de morale moins parfait”.

O processo de aperfeiçoamento é, acima de tudo, coletivo, ocorre nos indivíduos, mas, sempre, se comunica à espécie. Constant diz que aqueles que não reconhecem esse trajeto ascendente da humanidade consideram apenas algumas sociedades e alguns indivíduos em suas análises e tendem a pensar que a História é um eterno ciclo que oscila entre luzes e obscurantismo. É necessário considerar a humanidade como um todo, e não apenas parcialmente (CONSTANT, 1829, p. 403). Hofmann (2009, p. 261) nos lembra de que a Filosofia da História de Constant é incompatível com uma visão míope: é preciso se afastar do curso dos acontecimentos históricos para enxergar uma lógica intrínseca a eles.

Constant adota tal percepção devido ao momento histórico no qual se situa e podemos sustentar que a perspectiva histórica adotada por ele é quase apologética. Além de tentar compreender todos os acontecimentos históricos ao seu redor (e, de fato, as quatro revoluções são dados significantes da história da França e da Europa), tenta “assimilar os ganhos históricos da razão sem abalar, de forma abrupta e desnecessária, as estruturas sociais vigentes e alertar para os inconvenientes revolucionários” (FARIA, 2013, p. 84).

O que faz, então, uma instituição surgir ou desaparecer ao longo da História e tornar-se mais ou menos anacrônica em relação a uma determinada era? Responde Constant que é a própria natureza a responsável por fazer um instituto perecer ou não. Nesse sentido, a natureza agiria através da constante descoberta de novas verdades a partir das impressões que o mundo externo causa no corpo. Mesmo que uma instituição seja abusiva, o abuso, de alguma forma misteriosa e que só será compreendida no futuro, é útil para a sociedade naquele determinado momento em que existe. À medida que a humanidade vai descobrindo novas verdades, a utilidade dessas instituições vai também variando (CONSTANT, 1829, p. 410).

Dessa forma, para Constant, existem sistemas políticos que são autorizados ou não pelo seu tempo. É o progresso moral da humanidade que dirá se determinada forma de civilização poderá existir ou não em determinada era. Assim, a

liberdade moderna, por exemplo, só é possível na e para a Modernidade. A Natureza e a História possuem dupla autoridade na ideia de progresso de Constant. A última é a trilha na qual a perfectibilidade se desenvolve e, ao mesmo tempo, prova desse processo. A primeira é a força que autoriza (pelas combinações infinitas de sensações que, por sua vez, são influenciadas pelo clima, vegetação, proximidade com outros povos, pela estrutura social já existente *etc*) o progresso ocorrer ou não (GHELE-RE, 2008, p. 13).

Nesse ponto, nota-se uma aproximação do pensamento constantiano ao pensamento romântico. Como determinadas comunidades políticas só podem existir se houver um progresso moral humano que propicie sua existência, o passado possui um valor autônomo, mesmo que esse valor se insira em um trajeto de progressivo desenvolvimento da humanidade. Assim, os românticos, bem como Constant, “sentiam real admiração e simpatia pelos tempos pretéritos – isso porque eles discerniam nas realizações daqueles tempos o espírito de seu próprio tempo. Tratava-se de verdadeira herança apropriada” (FARIA, 2013, p. 75-76). Ainda segundo Faria (2013, p. 85),

Constant não nega, com essas afirmativas, que as ideias que foram formuladas no passado possam ser aproveitadas pelas sociedades modernas. Ele enfatiza, todavia, que aquelas ideias têm o seu devido lugar histórico, e que, para continuarem a serem utilizadas, elas devem corresponder ao modo de ser do homem contemporâneo.

Constant discorda daqueles que defendem a existência de determinadas instituições unicamente porque são tradições. Na verdade, ele considera que instituições sancionadas pelo tempo, na maior parte das vezes, não possuem nenhum motivo racional para existirem e permanecem justamente porque são legitimadas pelo tempo. Assim, “qualquer defesa das instituições existentes deve levar em conta o estágio de desenvolvimento humano, o que significava que as instituições que eram comprovadamente benéficas no passado poderiam não durar [no presente]” (VINCENT, 2011, p. 123)⁹⁴.

⁹⁴ Tradução minha de “He argued that the human species was progressive, and that any defense of extant institutions must take into account

5 Conclusões

O destino da espécie humana, o fim para o qual ela se aperfeiçoa é a igualdade. Para Constant (1829, 407), as “quatro revoluções [...] são todas passos para a restauração da igualdade natural. A perfectibilidade da espécie humana nada mais é do que a tendência à igualdade”⁹⁵.

Segundo o francês, somente a igualdade é conforme a verdade das coisas, ou seja, conforme as relações originárias das coisas entre si e com os homens. A desigualdade é o elemento que constitui a injustiça. Para Constant, todas as formas de injustiça, das mais particulares àquelas que impactam uma Nação inteira, fundam-se na desigualdade. Toda vez que o homem raciocina e exerce sua faculdade de sacrifício, ele toma a igualdade como seu ponto de partida, “pois ele adquire a convicção de que não deve fazer aos outros o que não desejasse que lhe fizessem, isto é, que deve tratar os outros como seus iguais e que tem o direito de não sofrer dos outros o que eles não gostariam de sofrer dele; isto é, que os outros devem tratá-lo como seu igual” (CONSTANT, 1829, p. 407)⁹⁶. Nesse sentido, “sempre que uma verdade é descoberta, e a verdade tende por sua natureza a ser descoberta, o homem se aproxima da igualdade” (CONSTANT, 1829, p. 408)⁹⁷.

Para Todorov, a igualdade constantiana é um valor que escapa de qualquer forma de historicismo: ela constitui a meta e a direção da História, é um valor *trans-histórico*. Constant, acreditando que ela se move em certa direção - mesmo que, em

the stage of human development, which meant that institutions that were demonstrably beneficial in the past might not endure”.

⁹⁵ Tradução minha de “Ces quatre révolutions [...] sont autant de pas vers le rétablissement de l'égalité naturelle. La perfectibilité de l'espèce humaine n'est autre chose, que la tendance vers l'égalité”.

⁹⁶ Tradução minha de “car il acquiert la conviction qu'il ne doit pas faire aux autres ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit, c'est-à-dire qu'il doit traiter les autres comme ses égaux, et qu'il a le droit de ne pas souffrir des autres ce qu'ils ne voudraient pas souffrir de lui ; c'est-à-dire que les autres doivent le traiter comme leur égal”.

⁹⁷ Tradução minha de “toutes les fois qu'une vérité se découvre, et la vérité tend par sa nature à se découvrir, l'homme se rapproche de l'égalité”.

particular, ela pareça regredir ou mover-se como um pêndulo -, propõe a igualdade como um valor universal e como uma categoria do espírito. Na verdade, Constant propõe algo mais: a igualdade é parte integrante da realidade. Nesse sentido,

a humanidade, em sua evolução, segue o caminho para o progresso, isto é, para a reconciliação com a igualdade; o que também significa que o pensamento de Constant, em termos de valores, longe de diluir todos os absolutos na História, submete a própria História ao seu Sistema⁹⁸ (TODOROV, 1999, p. 68).

A liberdade, por si só, é um valor histórico (que se faz presente na Modernidade e na Antiguidade de diferentes formas e com diferentes interações com o corpo social), mas constitui o meio pelo qual os homens chegam à igualdade. Somente a liberdade individual (o triunfo da individualidade) é o caminho para os homens, aperfeiçoando-se moralmente e pensando livremente, chegarem à igualdade natural entre todos (TODOROV, 1999, p. 67).

Kant, por sua vez, tomando a liberdade como a pedra de toque segundo a qual a História pode ser avaliada, isto é, como seu fio condutor, considera que manifestações empíricas da liberdade podem ser subsumidas na própria ideia de liberdade. (SALGADO, 2008, p. 160-161). Constant considera que a igualdade empírica, manifestada, e cada vez mais evidentemente, na História, deve ser também subsumida numa ideia de igualdade.

Em Kant, o fim da História é a paz perpétua, momento no qual o homem, livre, realizar-se-á moralmente e alcançará a felicidade (SALGADO, 1995, p. 327). Em Constant, o fim da História é o reestabelecimento da igualdade que naturalmente existe entre os homens e que tem origem no sentimento inato de justiça. Em ambos, o coroamento da História é uma comunidade política simultaneamente livre e igualitária. Um deles utiliza-se da liberdade para interpretar a marcha humana rumo a esse ideal. O outro, da igualdade. Esses pontos de vista, con-

⁹⁸ Tradução minha de “Humanity in its evolution follows the road to progress, that is, to reconciliation with equality; which also means that Constant’s thought, in terms of values, far from diluting all absolutes in history, submits history to the system”.

tudo, não se excluem: a humanidade kantiana livre é também igual, pois todos são igualmente súditos e legisladores; por outro lado, a humanidade igualitária constantiana é livre, pois somente a liberdade individual e o livre pensamento (o uso público da razão, em Kant) dão ao homem o ambiente propício para desenvolver suas ideias e, a partir daí, formular uma moral social comum a todos.

O pensamento kantiano assume que a Ciência da História não deve descrever como a consciência, a vontade livre, o dever mudam o curso da História a partir da experiência de cada homem. Na verdade, para Kant, as intenções dos homens são egoístas e tendem para a realização do seu próprio interesse. É a natureza, através da noção de *sociabilidade insociável*, que garante, a longo prazo, o progresso da humanidade (ALVES, 1994, p. 152-153). Mesmo que esse último aspecto também esteja presente no pensamento de Constant (isto é, o progresso como um dado da natureza), ele considera que é o indivíduo, querendo sacrificar-se e concebendo a ideia de justiça, quem faz a História mover-se. Há, de fato, uma disposição da Natureza em fazer a humanidade evoluir, mas essa disposição se realiza no indivíduo que se sacrifica e que, aos poucos, faz transparecer a noção de justiça. Em Kant, são os choques entre os interesses particulares – os quais geram a necessidade do estabelecimento de uma ordem coativa que se aproxima da Razão - que dão origem a patamares cada vez mais altos de progresso humano (ALVES, 1994, p. 161).

Nada obstante, Constant ainda pertence a seu tempo histórico. A igualdade não deve ser entendida materialmente. Ao contrário, a igualdade constantiana é a igualdade de meios, de possibilidades de se desenvolver, igualdade de liberdade individual para “não ser submetido senão às leis, de não poder ser preso, detido, condenado à morte nem maltratado de maneira alguma pela só vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos” e para “preencher seus dias e suas horas da maneira mais conforme às suas inclinações, às suas fantasias” (CONSTANT, 2015, p. 77-78; BARROSO, 2011, p. 56-57). Para Constant, os homens não são moralmente iguais, mas o sentimento de jus-

tiça, de correção da desigualdade, é inerente a todos. Ele visa, “em condições iguais, que cada um deva ser tratado da mesma maneira. Conforme frisa Todorov, este sentimento é inato e universal, ele é um efeito natural da reciprocidade das relações” (BARROSO, 2011, p. 56-57).

Se a igualdade constitui um valor universal, podemos, então, julgar a História a partir dela. Podemos julgar o passado ao invés de apenas recontá-lo às gerações seguintes (TODOROV, 1999, p. 67), o que o reaproxima da forma ilustrada de conceber a realidade a partir de um ponto de vista também considerado universal. Podemos, por fim, afirmar que a humanidade aperfeiçoa-se com o passar do tempo. E talvez seja daqui que Benjamin Constant extrai seu otimismo com relação ao gênero humano: olhando a História de onde se situava, ele podia observar os avanços morais ocorridos no passado e aqueles que ocorreram ainda durante sua juventude na Revolução Francesa. Seria impossível que ele não sentisse o entusiasmo que outros de sua época também sentiram ao verem a História se descortinando diante de seus olhos, tal como o próprio Kant, e não julgasse que o homem progredia em relação ao passado.

Referências:

ALVES, Pedro M. S. Do primado prático à Filosofia da História. In: FERREIRA, Manuel J. Carmo e SANTOS, Leonel Ribeiro dos (orgs.). *Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 147-172.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Introdução à Filosofia Liberal*. São Paulo: Editora USP, 1971

BARROSO, Marco Antônio. Constant de Rebecque e a perfectibilidade humana. In: *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.8, n.1, dez/2011, p. 49-60.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, p. 9-14.

CONSTANT, Benjamin. Da força do governo atual da França e da necessidade de apoiá-lo. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. In: *Revista de História da Universidade de São Paulo*, n.145, 2001, p. 181-230.

- CONSTANT, Benjamin. De la perfectibilité de l'espèce humaine. In: CONSTANT, Benjamin. *Mélanges de Littérature et de politique*. Paris: Pichon et Didier, 1829, p. 387-415.
- CONSTANT, Benjamin. *Del espíritu de conquista y de la usurpación en relación con la civilización europea*. Traducción de Anna Portuondo Pérez. Madrid: Tecnos, 2008.
- CONSTANT, Benjamin. *Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos*. Tradução de Joubert de Oliveira Brizida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- FARIA, Marco Antônio Barroso. *Benjamin Constant de Rebecque entre o iluminismo e o romantismo: uma teoria crítica pra a compreensão do sentimento religioso*. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013 [tese de doutorado].
- GHELERE, Gabriela Doll. *A liberdade individual para Benjamin Constant*. Universidade de São Paulo, 2008 [dissertação de mestrado].
- HOFMANN, Etienne. The Theory of the Perfectibility of the Human Race. In: ROSENBLATT, Helena. *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 248-271.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.
- KANT, Immanuel. Ideia de uma História universal com um propósito cosmopolita. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 21-38.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 11-20.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano. Vol 1*. Introdução, notas e coordenação da tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Revisão da tradução de Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo: introducción a la polémica entre Kant e Herder*. Barcelona: Herder Editorial, 2004.
- PASSMORE, John Arthur. *The perfectibility of man*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.
- ROSANVALLON, Pierre. *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Traducción de Hernán M. Díaz. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2015.

ROSENBLATT, Helena. Eclipses and Revivals: Constant's Reception in France and America 1830–2007. In: ROSENBLATT, Helena. *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SÁ, Fernando. Opinião pública: um conceito em disputa. *ALCEU: Revista do Departamento de comunicação Social da PUC-Rio*. Vol. 13, n. 25, 2012, p. 185-199.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008.

TODOROV, Tzvetan. *A passion for democracy: Benjamin Constant*. Translated from French by Alice Seberry. New York: Agora Publishing, 1999.

VINCENT, K. Steven. *Benjamin Constant and the birth of French Liberalism*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

WOOD, Dennis. Benjamin Constant: Life and Work. In: ROSENBLATT, Helena. *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 3-19.

Resenhas

Safatle, Vladimir

Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno Autêntica, 2019.

Giving body to the impossible: The sense of dialectics since Theodor Adorno
Autêntica, 2019.

Amaro de Oliveira Fleck

Professor do departamento de filosofia da UFMG

Resumo: Na presente resenha exponho as linhas gerais da argumentação de Safatle em seu livro *Dar corpo ao impossível* e apresento três observações críticas: sobre a natureza da dialética negativa, sobre o posicionamento político de Theodor Adorno e sobre o momento histórico presente.

Palavras-chave: Theodor Adorno; dialética; teoria crítica; capitalismo tardio.

Abstract: In this review I outline the core of Safatle's argument in his book *Dar corpo ao impossível* ["Giving body to the impossible"] and I make three critical remarks: on the nature of negative dialectics, on Theodor Adorno political stance and on the present historical moment.

Keywords: Theodor Adorno; dialectics; critical theory; late capitalism.

Começo com uma anedota: recentemente, em Berlim, durante um dia de protestos, um grupo não muito grande decidiu marchar, à parte do grupo principal, portando cartazes com a frase “Es gibt kein richtiges Leben im falschen”, “não há vida correta na falsa”, a conclusão do décimo oitavo aforismo, “Asilo para desabrigados”, da obra *Minima Moralia* de Theodor Adorno. O descompasso entre forma e conteúdo não poderia ser maior: a frase de um pensador que não via problema algum na torre de marfim como abrigo para o intelectual, de um teórico que, quando intimado por seus estudantes para participar de passeatas, recusava com a desculpa de estar demasiado velho e gordo, sendo utilizada por jovens que queriam mudar tudo, aqui e agora. Pior: a conclusão de um raciocínio convertida em slogan, em propaganda, em palavra de ordem, naquilo que o próprio Adorno tanto denunciou: um pseudoativismo, uma ação resultante do desespero efêmero e não refletido, do narcisismo que nada transforma, mas que gera a questionável satisfação de se ter feito algo, de se ter posicionado contra, e assim de se isentar da igualmente questionável responsabilidade pelo mundo ser aquilo que, infelizmente, ele é. Se o que chama a atenção na marcha algo insensata dos jovens berlinenses é a ausência de uma demanda qualquer, mesmo de um destinatário, ela parece, ainda que timidamente, indicar para um traço exclusivo da fisionomia do pensamento adorniano: a convivência entre um profundo mal-estar frente ao estado do mundo e uma desesperança quase completa de transformá-lo.

De acordo com Vladimir Safatle – em seu novo livro *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno* – vivemos agora um momento de “colapso de processos hegemônicos de modernização social” (p. 31), colapso este revelado pela perda de adesão tanto ao horizonte normativo das democracias liberais, quanto à racionalidade econômica imposta pela sociedade capitalista do trabalho. Este diagnóstico serve como pano de fundo para aquilo que a obra se propõe: uma “recuperação contemporânea da dialética” que possa contribuir para a consolidação de uma “prática teórica da emergência” (p. 38). Não se trata, portanto, de um mero comentário historiográfico, capaz de dar conta ou de fazer avançar um dos debates

mais árduos da filosofia contemporânea: aquele sobre o destino da dialética depois de Hegel, notadamente pela sua inversão materialista proposta por Marx e desenvolvida por Adorno. Mas sim de um projeto eminentemente político e, por que não, engajado: mobilizar a “filosofia como força crítica capaz de empurrar a revolta para a consolidação de uma forma de vida por vir” (p. 31), elaborando “uma *dialética emergente*”, isto é, uma “dialética que explicita as condições para a emergência daquilo que poderia ser diferente, e que ainda não começou” (p. 34).

Não obstante, este “esforço de reconstrução da dialética” (p. 249) toma a forma de um comentário do livro *Dialética negativa* de Adorno, ao qual são acrescentados três excursos: um sobre a relação da contradição dialética com o pensamento da diferença (basicamente: Deleuze) e dois sobre usos nacionais da dialética (um versando sobre a obra de Paulo Arantes, outro sobre o debate entre Bento Prado Júnior e Roberto Schwarz). Estes dois objetivos – especificar as diferenças e semelhanças entre Adorno e Hegel, por um lado; reconstruir a dialética criando uma prática teórica emergente, por outro – não são igualmente bem-sucedidos, até mesmo porque exigem argumentações muito distintas. O primeiro requer o cotejo com os textos filosóficos, o debate com os comentários, a incansável revisão bibliográfica. O segundo, por sua vez, demanda uma análise mais apurada das tendências sociais em curso, um debate interdisciplinar capaz de iluminar o momento presente, uma explicitação das propostas e das coalizões que seriam capazes de implementá-las.

Se Safatle tece algumas reflexões pertinentes acerca das aventuras e desventuras da dialética, o projeto de reconstruir uma nova versão dela é apresentado como um esboço um tanto mal arranjado, não mais do que uma carta de intenções. Ao fim e ao cabo, o que fica é uma interpretação da dialética negativa adorniana como proposta de tal prática teórica da emergência. Mas o salto sobre o abismo que separa a exegese historiográfica, o comentário textual de uma obra de Adorno publicada há mais de cinco décadas, e a tal explicitação das condições de emergência do que poderia ser diferente – de uma nova forma

de vida – é feito sem maiores justificativas. Mas vejamos a coisa toda mais de perto, focando no cerne da argumentação.

A interpretação mais usual da dialética negativa adorniana, segundo Safatle, é considerá-la uma dialética amputada; isto é, uma dialética sem *Aufhebung*, sem síntese, que estaria condenada a narrar processos antinômicos cujas contradições nunca são superadas ou resolvidas (em outras palavras: algo que seria antes uma errância, na qual o objeto vagueia de um oposto ao outro sem chegar a lugar algum, do que propriamente uma dialética). Este movimento diádico de contínua transformação em seu contrário conduziria a dialética negativa a um quietismo melancólico, a uma lamentação pela impossibilidade da emancipação.

Frente a esta interpretação, Safatle defenderá a tese de que não há “distinções lógico-estruturais fundamentais entre a dialética adorniana e a dialética hegeliana” (p. 95), pois também estaria presente, na dialética negativa, o momento positivo-racional da síntese, da superação das contradições. No entanto isto não quer dizer que as duas dialéticas sejam idênticas: “na verdade, a dialética negativa será o resultado de um conjunto de operações de deslocamento no sistema de posições e pressuposições da dialética hegeliana” (p. 84) decorrente da escolha de “recusar pôr reconciliações que Hegel julgava já maduras para serem enunciadas” (p. 85).

Assim, o procedimento hegeliano de pôr o momento positivo-racional significa uma antecipação filosófica da reconciliação, o que vem a ser o mesmo que apoiar-se nas “figuras concretas de reconciliação atualmente presentes na vida social” (p. 85). Já o procedimento adorniano de pressupor este momento implicaria a recusa destas figuras concretas de reconciliação, já presentes, em nome do “advento de outra reconciliação” (p. 85). É a isto que o próprio título da obra se refere: “dar corpo ao impossível” significa alterar o próprio horizonte das possibilidades ao rejeitar tudo aquilo que está disponível em nome de um inteiramente outro. O deslocamento no sistema de posições e pressuposições tornaria assim a dialética negativa em um projeto revolucionário.

Interpretada desta forma, a dialética negativa não é a tentativa de efetivar aquilo que de mais racional e avançado já existe, como no caso hegeliano, tampouco o lamento quietista sobre uma emancipação tornada impossível, como na interpretação adversária, mas sim uma aposta “*nas promessas de uma nova ordem trazida pelo setor mais avançado da produção artística de seu tempo*” (p. 103). Não se trata de optar pela contemplação de obras de arte em vez de acreditar nas possibilidades de transformação política global, mas da percepção de que a “*experiência estética corrói paulatinamente a sensibilidade hegemônica, abrindo caminho para a renovação da experiência social através da sensibilização a novas formas e modos de organização e de relação*” (p. 48-9). Nas palavras do autor, as obras de arte têm “*a força explosiva de confrontar a vida social com horizontes de emancipação que ela ainda sequer é capaz de colocar como possibilidade*” (p. 49).

Não deixa de ser curioso que a peculiaridade da interpretação proposta por Safatle consista em explicitar o que está pressuposto, sem, contudo, pô-lo; a guinada radicalizante apenas tornaria manifesto o que antes era velado, mas na medida em que isto segue estando pressuposto (e não posto, pois aí a dialética seria hegeliana) não pode ser plenamente manifesta. A força revolucionária da dialética negativa consistiria assim em uma espécie de “*ainda não*”: o que as obras de arte prometem é uma experiência de emancipação que sequer imaginamos, mas que precisa permanecer assim, ao mesmo tempo presente e não vivenciada, indeterminada. Sua força reside na ambiguidade.

Delineado o cerne da argumentação de Safatle, gostaria de comentar três aspectos que mais me interessam em seu livro. Os dois primeiros tratam de pormenores da interpretação e recepção da dialética negativa adorniana, o último de nosso momento histórico.

A dialética negativa é uma ontologia?

Em vez de insistir na contraposição entre a interpretação da dialética negativa proposta por Safatle e aquela que lhe

serve de adversária, gostaria de questionar o ponto em que ambas se mostram solidárias, a saber, a compreensão da dialética como uma ontologia, entendida aqui como um tipo de teoria que possui categorias trans-históricas, as quais serviriam para explicar formações sociais as mais distintas e, em especial, as passagens de uma formação social para outra. Assim, elas partilham a compreensão de que a dialética é tanto a própria lógica das coisas em geral quanto o procedimento capaz de explicá-las e conceituá-las. Seria este o caso? Nas palavras de Safatle:

Notemos, por exemplo, como a dialética nunca abandonará certa concepção de movimento que lhe orientará no interior da crítica e da compreensão dos processos históricos. Sempre será questão de contradições, de modos instáveis de produção, de conflitos como operadores de movimento, de passagens no oposto e interversões, da mutação da quantidade em qualidade. Mas o que é isso, a não ser uma ontologia que se expressa em certa forma de compreensão de processos e movimentos? (p. 41-2)⁹⁹.

Realmente, as mesmas categorias – totalidade, mediação, contradição, síntese – estão presentes nas variações modernas da dialética. Mas isto significa que elas possuem os mesmos significados? Significa, por exemplo, que os mesmos objetos serão compreendidos como contraditórios? Ou que as mesmas situações são vistas como totalidades?

Ora, para Hegel qualquer objeto finito é contraditório. Na pequena lógica ele afirma: “tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético. Sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro” (Hegel, 1995, §81 Adendo). Por isso a dialética é o movimento inerente a todas as coisas: ela é o que faz mover as categorias do pensamento (a lógica), mas está também presente na natureza (a filosofia da natureza), na nossa relação com ela assim como nas nossas interações sociais (a filosofia do espírito). Já para Adorno o conjunto dos objetos contraditórios –

⁹⁹ Ou, em trecho similar: “Há de se notar, por exemplo, que não existe conceito da dialética hegeliana que Adorno simplesmente abandone. Totalidade, mediação, síntese, Espírito (compreendido em chave não-metafísica como trabalho social): nenhum desses conceitos será objeto de uma negação simples por parte de Adorno” (p. 82).

dos objetos que são, portanto, dialéticos e exigem também uma dialética para apreendê-los – é bem mais restrito. Ele não diz respeito aos objetos naturais – o célebre exemplo do carvalho contido na *Fenomenologia*, por exemplo, não seria um caso de objeto contraditório. Nem diz respeito à maior parte das interações sociais em formações não capitalistas (ainda que possa dizer respeito a alguns processos contraditórios em seu interior – notadamente a passagem entre mito e razão, tal como descrita na primeira parte da *Dialética do esclarecimento*), ainda quando antagônicas.

Algo semelhante ocorre quanto à categoria de totalidade. Para Hegel, a totalidade é um dos nomes do absoluto, o processo no qual o espírito age sobre si mesmo e ganha consciência de si próprio. Para Adorno, a totalidade é resultado de uma forma específica de mediação social, a troca mercantil, que faz com que o mundo se torne todo ele em algo idêntico¹⁰⁰. Por isso a relação é simetricamente oposta: se Hegel diz que “o verdadeiro é o todo”, Adorno assevera que “o todo é o não-verdadeiro”. Enquanto o primeiro pretende narrar o processo no qual a totalidade se torna autoconsciente, o segundo gostaria de abolir a própria totalidade.

Safatle comenta a afirmação de Adorno de que “uma humanidade liberada não persiste como totalidade” (p. 86), mas a interpreta como contendo uma ironia: pois a totalidade é negada ao mesmo tempo em que é resguardado o conceito de humanidade, o qual serviria para indicar, de acordo com Safatle: a “totalidade enquanto horizonte de implicação genérica e de constituição de um comum ilimitado”, ou, em outras palavras, o modelo de uma “totalidade reconciliada” (p. 86).

¹⁰⁰ Adorno afirma, na *Dialética negativa*: “A difusão do princípio [de troca] transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade.” (DN, 128), e, em seu curso *Introdução à sociologia*: “O conceito de sociedade possui sua base objetiva na essência conceitual ou na relação de abstração da própria objetividade social, essência ou relação que é dada pela troca. Em outros termos: a totalidade em que vivemos e que podemos sentir a cada passo e em cada uma de nossas ações sociais, não é condicionada por uma comunhão imediata que abrange a todos, mas é condicionada justamente pelo fato de sermos essencialmente separados uns dos outros tal como ocorre na relação abstrata de troca.” (IS,127).

Partilho da ideia de que a frase contém uma ironia, mas dela tiro conclusões opostas: não seria o caso aqui de “humanidade” denotar, ainda que de forma precária, precisamente a dissolução de uma totalidade que sequer consegue ser nomeada?

A pergunta, ainda assim, é: como seria um mundo que não é uma totalidade? Imagino que baste pensar no final da mediação universal da troca: se é ela que torna o mundo algo total, completamente conectado, é o fim dela que permitiria a coexistência não-violenta do diverso, de processos e situações que não fossem englobados e todos eles interligados. Assim, “totalidade reconciliada” – uma expressão que, salvo engano, jamais aparece na obra de Adorno – é uma contradição em termos, um oxímoro, pois a reconciliação tem por condição o término da coação que faz com que os mundos sejam um só mundo.

Mas se totalidade e contradição, para ficar apenas em duas das categorias centrais da dialética, são conceitos críticos, que servem apenas para explicar as agruras da sociedade capitalista, mas não as demais formações sociais (embora, eventualmente, alguns de seus momentos), o que seria uma dialética negativa? Neste caso, a dialética seria tanto o movimento das próprias coisas contraditórias, entendidas aqui como tudo aquilo que é contaminado pela mercadoria¹⁰¹ – ou seja, toda a sociedade atual, todo o mundo atual; mas não necessariamente os

¹⁰¹ Safatle dá pouca atenção à obra madura de Marx, o que não deixa de ter sérias consequências. Por um lado, ele não percebe que Marx faz uso da dialética, na crítica da economia política, para explicar o movimento da mercadoria, do dinheiro e do capital, os objetos que ele considera contraditórios (Marx afirma, nos *Grundrisse*: “o próprio capital é a contradição em processo” [p. 942]), em vez de utilizar, como em sua juventude, para falar da passagem de um modo de produção para outro (para uma boa explicação desta diferença, cf. Sanjuán, 2010). Por outro, Safatle afirma, equivocadamente, que os textos do jovem Marx são a referência maior para a primeira geração da Escola de Frankfurt (cf. p. 118), o que não é o caso, notadamente para Adorno, ainda mais na *Dialética negativa*, em que os textos do jovem Marx são tratados pejorativamente como os prediletos de teólogos (DN, 163), ao passo que a teoria do fetichismo aparece como “pedaço da herança da filosofia clássica alemã” (DN, p. 162-3). Safatle não dá atenção para o fato de que um dos frutos do projeto adorniano de reconstrução da dialética, empreendido nas décadas de 50 e 60, é a *Marx Neue-Lektüre*, desenvolvida pelos alunos de Adorno (Backhaus, Reichelt), e que consistirá precisamente numa investigação da relação Marx-Hegel que altera a compreensão da dialética,

anteriores ou os futuros – quanto o modo de apreendê-las. As coisas contraditórias são entendidas como aquelas que contêm em si o germe de sua aniquilação, portanto, aquelas que por seu próprio movimento se conduzem rumo à destruição. É o caso, evidentemente, do sistema capitalista.

Na interpretação que proponho a guinada materialista da dialética não consistiria em mudar o jogo das posições e pressuposições, mas em dar a prioridade ao objeto. Não cabe adiantar logicamente o movimento das coisas. É ele, o objeto, afinal de contas, quem decidirá se passará pelos extremos, convertendo-se em contrários, numa errância sem final feliz ou se, ao fim e ao cabo, superará suas contradições e se elevará para um patamar maior de racionalidade. A dialética negativa não seria assim uma filosofia geral, no sentido de uma ontologia, de um discurso sobre o ser, sobre a lógica do movimento de qualquer objeto, mas tão somente a reformulação de um projeto de teoria crítica desta sociedade, a capitalista, o qual almeja apressar o passo de sua destruição, empurrar o que já está caindo, diminuindo as dores do parto de uma nova formação social, não mais contraditória, e, oxalá, sem antagonismos.

Seria Adorno um revolucionário?

Pelo dito acima fica claro que partilho, com Safatle, de uma leitura que enfatiza o caráter crítico da dialética negativa, e, por sinal e sobretudo, sua pegada anticapitalista. Concordo com Safatle que Adorno jamais cogitaria a possibilidade de uma sociedade capitalista que fosse também emancipada, simplesmente porque os indivíduos que vivem em seu interior teriam suas demandas por reconhecimento satisfeitas ou porque trocariam razões em processos deliberativos nos quais não há coação. E concordo com ele, principalmente, em ver isto como um trunfo do pensamento adorniano, um motivo pelo qual sua teoria crítica tem grande potencial tanto de explicação de nossa sociedade quanto de orientação para a crítica social. Não obstante, discordo da consequência lógica pró-revolucio-

não mais vista de forma trans-histórica, e que se interessa tão somente pela obra madura.

nária decorrente da pressuposição do momento de reconciliação. Em oposição, argumento que a questão da estratégia de transformação social – se reforma ou revolução; se negociação ou não-participação; e mesmo se é o caso de defender uma socialdemocracia no curto prazo –, como não poderia deixar de ser o caso em uma teoria que dá prioridade ao objeto, surge da percepção das tendências sociais em curso e das possibilidades existentes nelas. Por isso, não penso ser vantajoso interpretar Adorno como um revolucionário; tampouco acredito que sua teoria seja revolucionária contra o que ele mesmo pensa, a la Holloway e Cia.; e, ainda, creio que a opção adorniana (não-revolucionária, ao menos no curto prazo), corretamente entendida, não esgotou sua validade, apesar de estarmos em uma situação bastante diferente.

Safatle argumenta que a dialética negativa é também “uma reflexão sobre as modalidades de constituição de sujeitos com forte potencial de transformação política” (p. 205) e que a dialética colabora com “uma prática revolucionária que não tenha em seu seio tendências repressivas devido a exigências estratégicas de organização” (p. 206). Safatle, não obstante, critica “a posição estratégica de Adorno no horizonte político da esquerda alemã dos anos 1960” (p. 212) por ele não ter percebido que os “sujeitos políticos emergem no interior de lutas e revoltas, não previamente a elas” (p. 215). Isto é, o Adorno interpretado por Safatle é revolucionário, ainda que tenha se distanciado dos movimentos radicais alemães por questões pontuais – tendências repressivas existentes em seu interior – e Safatle objeta a Adorno que estas questões poderiam ter sido superadas pelo desenvolvimento dos sujeitos políticos. Caberia, a uma teoria da emergência, a compreensão das transformações possíveis “que produzem a emergência de sujeitos que responderão, em sua atuação, pelas condições e desafios concretos da práxis em sua multiplicidade de situações” (p. 208). Duas questões precisam ser feitas: a primeira é se isto – a opção revolucionária – corresponde em alguma instância à obra adorniana, ou se é o intérprete que fala aqui em pena alheia; a segunda é, caso a primeira resposta seja negativa e parodiando Paulo Arantes, se este seria um Adorno errado, mas ainda assim vivo.

Adorno não fala em teoria da emergência, e é Marcuse, e não ele, que vai se perguntar repetidas vezes se estaria surgindo algum outro ator social que pudesse herdar o papel revolucionário que uma vez pertencera ao proletariado. Por que Adorno não se preocupou com isto? Porque a integração do proletariado é apenas um dos fatores pelos quais a emancipação estava bloqueada. Ainda que houvesse um potencial sujeito revolucionário – os estudantes? Os novos movimentos civis de mulheres, negros, homossexuais? A ralé, os trabalhadores precários? – as barricadas continuariam sendo “ridículas contra aqueles que administram a bomba” (MzTP, p. 771), e este sujeito teria sua subjetividade formada pela indústria cultural (o que o proletariado do século XIX, evidentemente, não tinha)¹⁰². Por causa disto, qualquer movimento de transformação radical em curto prazo estaria fadado ao fracasso¹⁰³.

Como observa Schwarz, em passagem citada por Safatle, “o bloqueio da solução revolucionária e a esterilidade da política eleitoral são diagnósticos, e não preferências” (Schwarz, 2012, p. 50). Não é por não gostar da revolução que Adorno a julgava impossível, bloqueada. Mas uma vez percebido isto, que a revolução não viria, há que se perguntar o que é efetivamente possível, se a dialética negativa não quiser se tornar mera “cantilena triste da finitude” (p. 19), o lamento por uma emancipação que não veio. Safatle se insurge contra a estraté-

¹⁰² Safatle sugere que a posição política de Adorno decorre da distância entre estudantes e trabalhadores na Alemanha, e que se ele estivesse acompanhando a situação francesa ou italiana, onde esta distância não era tamanha, seu posicionamento seria outro. Em meu artigo, “Resignação? Práxis e política na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”, argumento que Adorno pensa o bloqueio da revolução como algo muito mais estrutural, como algo que decorre de uma integração do proletariado que se inicia ainda no século XIX e que perpassa todo o capitalismo avançado, assim como do advento da indústria cultural e da concentração de poder (político, econômico e militar).

¹⁰³ Safatle vai buscar num fragmento não publicado dos anos 30 um suposto leninismo de Adorno, no qual o frankfurtiano elogia o bolchevique por “saber utilizar a força da burguesia para produzir a revolução” (p. 213), e imagina que este elogio é uma estratégia que seguirá válida para seu pensamento trinta anos depois. Assim, Safatle argumenta que “Adorno insistirá que o futuro das lutas de emancipação dependeria da possibilidade de encontrar tal ponto, tal possibilidade de transferência da força mais uma vez” (p. 213). Falta lastro (tanto na obra de Adorno, quanto, e ainda mais, na realidade).

gia adorniana de suportar o mal menor para evitar o pior (p. 211), mas imagina que isto é um detalhe na obra do frankfurtiano, e não um de seus traços distintivos. Ele brada que “não há conciliação, nem negociação com modos de reprodução social solidários de uma vida falsa ligada às estruturas gerais de reificação e alienação próprias ao sistema capitalista” (p. 26), pois isto significaria aceitar o horizonte da gestão das crises.

Mas é pior, muito pior do que se imagina. O capitalismo é tão terrível que consegue fechar as saídas de seu tormento. E contra isto todas as alternativas e propostas têm se mostrado inócuas. Nesta situação o pensador frankfurtiano, com carra-das de razão, adota uma postura realista, reformista e social-democrata (mais próximo, claro, da socialdemocracia radical do começo do século XX do que daquela tardia, do pós-guerra europeu). São palavras suas, ditas aos seus alunos:

Minimizar, por causa da estrutura do todo, a possibilidade de aperfeiçoamento no âmbito da sociedade vigente, ou até mesmo – o que não faltou no passado – marcá-los como negativos, seria uma abstração idealista e danosa. Pois nisso expressar-se-ia um conceito de totalidade sobreposto aos interesses dos homens individuais que vivem aqui e agora, a requerer uma espécie de confiança abstrata no curso da história do mundo de que, ao menos nessa forma, sou incapaz. (IS, p. 98)¹⁰⁴.

Nada mais consequente, por sinal, para alguém que décadas antes afirmara que, frente à pergunta pelo objetivo da sociedade emancipada, “a única resposta delicada seria a mais grosseira: que ninguém mais passe fome” (MM, §100, p. 137). Isto não significa se contentar com a democracia liberal burguesa e seu horizonte de negociação, mas significa sim não considerá-la o mesmo que o fascismo e a coação pura e simples. Se as piores formas de autoritarismo seguem latentes nas socie-

¹⁰⁴ E continua: “Na realidade social vigente deveríamos ser muito mais parcimoniosos com as críticas ao chamado reformismo do que era possível no século XIX e no começo do século XX. A posição diante das reformas em certo sentido é função de como avaliamos as relações estruturais no âmbito do todo, e como hoje essa transformação do todo já não parece possível na mesma imediatez em que aparecia em meados do século XIX, também essas questões se deslocam a uma perspectiva inteiramente diferente.” (IS, p. 98-9).

dades capitalistas, isto não significa que elas virão à tona nestas sociedades, e é contra esta emergência que a prática teórica de Adorno se insurge. Dado que a passagem para uma sociedade não-capitalista está bloqueada, restaria por ora buscar melhorias pontuais que ou bem amenizem os sofrimentos dos viventes, ou bem preservem a possibilidade de alguma saída futura (em um momento de crise, de instabilidade social). Ainda que a opção revolucionária não pareça ser a escolha de Adorno, é o caso de se perguntar se o Adorno reconstruído por Safatle não seria errado, mas ainda assim vivo, mais interessante para a situação na qual estamos enfiados do que o original.

O que emerge no colapso?

Safatle é plenamente consciente de que a época de Adorno não é a nossa. A obra adorniana tardia é escrita no momento de agonia da sociedade afluente, de bem-estar e estabilizada do capitalismo avançado, e não à gestão social de crises neoliberal, com seu desmonte vertiginoso de todas as seguridades sociais (para não lembrar que, na época em que ele publicou a *Dialética negativa*, havia uma concentração de 325 partes de dióxido de carbono por milhão, na nossa, de mais de 415, o que nos joga irremediavelmente, ao menos no próximo milênio, no campo da gestão das crises, com a condenação de toda regularidade climática). Partilho inteiramente do diagnóstico que Safatle aponta, ainda que não explique, de que vivemos em uma situação de colapso. Mas acho que ele não leva isto suficientemente a sério. De fato, isto traz consequências para o horizonte da crítica, para os limites do negociável, do possível, do desejável. Safatle aposta na emergência, mas não seria o caso de perguntar o que está emergindo?

Com o derretimento das calotas polares e das geleiras muitas coisas vêm à superfície: cadáveres de animais e pessoas que passaram décadas congelados; reservas de gás metano armazenadas sob o gelo, etc. Com a acidificação dos oceanos toda a vida submarina também começa a emergir, a vir à tona, na mesma medida em que ilhas imergem, afundam sob um oceano que se levanta. Seja qual for a forma de vida futura (se houver),

pós-capitalista, é preciso lembrar que ela será vivida em um ambiente muito mais hostil, traiçoeiro e imprevisível.

Com o derretimento das democracias burguesas liberais coisas igualmente cheirosas estão vindo à luz. E aqui há de se notar a capacidade dos experimentos artísticos mais avançados de prefigurar o tempo por vir: de fato, Hamm, Clov, Nag e Nell, os pouco simpáticos personagens de *Fim de partida*, de Samuel Beckett, parecem ter se mudado para o planalto central. Com o derretimento do capitalismo vem emergindo uma sociedade ainda mais hierárquica, desigual, baseada ainda mais na força do que no direito, mais interessada em exterminar sua população tornada supérflua do que em explorar sua força de trabalho.

Contra isto não adianta resgatar o “sejamos realistas, exigamos o impossível”, mote das revoltas de Maio de 68 que não aparece na obra de Safatle, mas serve como resumo das intenções de sua reconstrução da dialética. Se afinal é de colapso que se trata, podemos muito bem pular a etapa, já tantas vezes vista, do candidato a herói que, não sabendo que era impossível, vai lá e descobre, e voltarmos para a etapa que realmente importa: a de fazermos, de forma magistral, nossa cantilena triste, nosso drama lutuoso, o lamento de nossas errâncias.

Referências:

ADORNO, Theodor W. (DN) *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. (IS) *Introdução à sociologia*. São Paulo, Ed. da Unesp, 2008.

_____. (MM) *Minima Moralia*. São Paulo, Ática, 1992.

_____. (MzTP) “Marginalien zu Theorie und Praxis”. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. (20 volumes).

FLECK, Amaro. “Resignação? Práxis e política na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”. In: *Kriterion*, v. 58, n. 138, p. 467-490, 2017.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Volume I – A ciência da lógica. São Paulo, Loyola: 1995.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANJUÁN, César Ruiz. “La dialéctica como forma de exposición científica”. In: *Pensamiento*, v. 66, n. 249, p. 731-753, 2010.

SCHWARZ, Roberto. “Sobre Adorno”. In: _____ . “Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas”. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (p. 44-51).

Sánchez, Nuria

A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão, Nefionline, 2016.

Muitos caminhos da razão à civilização
Many Paths of Reason to Civilization

Carlos Moisés de Oliveira

Doutor em filosofia pela UFRN

Resumo: Na presente resenha exponho o pensamento de Nuria em seu livro *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*, comentando os três capítulos dessa obra e demonstrando a profundidade e experiência da autora ao abordar o corpus kantiano.

Palavras-chave: Kant; civilização; técnica da natureza; cultura; normatividade pragmática.

Abstract: In this review I expose the Nuria's thinking in his book *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*, commenting the three chapters of this work and demonstrating the depth and author's experience in approaching the Kantian *corpus*.

Keywords: Kant; civilization; nature technique; culture; pragmatic normativity.

“O espanto de Tales unicamente encontrará um final uma vez que tenha sido fundado o fato de que o mundo é captável para nós”¹⁰⁵

¹⁰⁵ MADRID, Nuria Sánchez. *A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão*. Florianópolis: Nefionline, 2016, pp. 29.

Um texto encerra em si uma série infindável de possibilidades, no entanto, tal afirmação incide em um lugar comum, sem a devida clarificação. Para ter acesso a esses muitos caminhos, a esses rumos, é necessário por parte do intérprete, por parte daquele que busca acessar esses plurais significados, uma abissal profundidade, pois os caminhos que ali estão – no texto – não se desvelam de forma simples, há que se buscar o estudo para ampliar cada vez mais a capacidade de penetrar as estruturas de significado do mundo, do “*logos*, a nossa única pátria legítima”¹⁰⁶, ou seja, é necessário erudição, e não apenas isso, mas, principalmente, empreender essa reconstrução simbólica sem macular a construção simbólica erigida pelo autor, ou melhor, propor novos rumos interpretativos sem estabelecer contradição com o autor estudado e adequando-o aos novos paradigmas que a atual discussão filosófica está inserida.

Nuria Sánchez Madrid, ao propor esse livro (a civilização como destino: Kant e as formas da reflexão), necessariamente demonstra quão sofisticada é sua capacidade de apercepção da estruturação racional empreendida por Kant. A autora nos convida a buscar entendimentos profundos na análise do texto kantiano, significados que apenas surgem – evidentemente – por sua erudição e dedicação ao *corpus* textual deste pensador.

A profundidade não é o único elemento afirmativo do estilo de Nuria, mas também a sua característica prosa. Se o conhecimento serve ao encantamento, o texto da autora nos encanta não apenas pelo valor estético profundo que apresenta, pois nos convoca a formular os intrincados sentidos e níveis de sua argumentação, nos levando, por intermédio da compreensão de seus argumentos, a um prazer, talvez o mais altaneiro, a saber, a atribuição de sentido, o uso mais elevado de nossa razão.

Esse encantamento igualmente nos chega pelo viés hermenêutico de seus argumentos, estabelecendo de forma clara e patente a destinação do homem como resultado do desenvolvimento da razão em uma perspectiva histórica, mas, esse mote representa apenas o grosso de sua perspectiva, porquanto, em

¹⁰⁶ MADRID, Nuria Sánchez. A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 47.

seu texto, Nuria nos leva a caminhos pouco explorados dentro da tradição interpretativa do pensamento de Kant, trabalhando esses temas com tal apetrechamento de suas partes que, ao avançarmos na leitura, somos tomados pela euforia da descoberta e da indelével beleza proveniente de sua interpretação.

A civilização como destino contribui substancialmente com a ampliação hermenêutica kantiana que vem ocorrendo nas últimas décadas, uma vez que não se resume a uma interpretação centrada exclusivamente em um elemento ou conceito, mas privilegia um olhar sistêmico, tal como preconiza a crítica do juízo de 1790 (KU), nessa perspectiva, a autora busca analisar os elementos epistemológicos, deontológicos e teleológicos sob a perspectiva histórica do desenvolvimento da razão em correlação com a natureza e seus muitos produtos. Para compreendermos melhor a sua interpretação, se faz necessário um breve paralelo com a construção kantiana no que tange a relação entre razão, moral e história.

Kant, ao estabelecer à razão uma destinação própria¹⁰⁷: “a ideia de uma outra e mais digna intenção da existência, à qual, e não a felicidade, a razão muito especialmente se destina”¹⁰⁸, garante que ela é também prática, o que significa afirmar a possibilidade de uma moral racional que desvela sua progressão historicamente, o que nos permite tomar ciência de um fio condutor (*Leitfaden*) que tende ao aperfeiçoamento do homem (espécie) rumo ao soberano bem.

Se somos seres que buscam o aperfeiçoamento¹⁰⁹, então devemos pensar que estamos em um processo histórico mediado pela razão, o que nos oportuniza concluir uma ampliação do seu raio de abrangência para questões morais, políticas, estéticas etc., portanto, ao estabelecermos um fim último como elemento regulativo, admitimos muitos caminhos de interpretação, alguns dos quais são abordados no texto de Nuria, em especial a civilização como *locus* necessário para o desenvolvimento da plena racionalidade, moralidade e destinação da espécie.

¹⁰⁷ GMS AA 04; 396.

¹⁰⁸ GMS AA 04; 396.

¹⁰⁹ IaG AA 08; 17-18.

A civilização, na acepção Kantiana, é um produto da razão¹¹⁰, bem como todos os elementos que a constituem e a aperfeiçoam, sejam eles conhecidos ou não, antropológicamente relevantes ou não¹¹¹; nesse sentido, Nuria, ao abordar temas como a técnica da natureza, cultura, educação, diferença social e a sociabilidade como aprendizagem da coação, não trata exatamente de uma virada hermenêutica, já que isso significaria uma mudança de foco, ou seja, tratar o mesmo sobre outro prisma, mas de uma ampliação hermenêutica, visto que aporta elementos que eram anteriormente negligenciados pela literatura que versa sobre o pensamento de Kant, incorporando-os em um trato sistêmico.

Para demonstrar essa sutil diferença é factível, tão somente, nos apercebermos de que muitos estudiosos, nos últimos anos, centraram-se tão somente no argumento teleológico ou nas questões de história, lidando com esses tópicos em separado do sistema, assim como outrora dispensaram o mesmo tratamento à epistemologia. Nuria, no entanto, trabalha na perspectiva de expansão hermenêutica do *corpus* Kantiano, isto é, não se detém apenas a temas consolidados na tradição que devem ser revisitados, mas sua interpretação acrescenta problemas negligenciados ou compreendidos apenas como uma ‘sabedoria de mundo’.

Kant, no Prefácio da GMS¹¹², em algumas passagens emprega *Weltweisheit* para referir-se à filosofia, procedimento muito utilizado entre os séculos XVII e XVIII. Esse termo apresentou inicialmente o significado de ‘sabedoria terrena’ ou ‘sabedoria do mundo’, o que designava uma patente oposição ao conhecimento divino, posteriormente *Weltweisheit* perde essa significação e passa a ser utilizado como o correlato em alemão para *philosophia*.

Esse termo, na GMS, não foi utilizado meramente como sinônimo de filosofia, mas resguardava um significado mais próximo do original. Percebamos que a proposta da fundamen-

¹¹⁰ Zef AA 08; 349.

¹¹¹ IaG AA 08; 17-18.

¹¹² AA 04; 388.

tação moral kantiana é apresentar uma transposição do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico, da filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes e da Metafísica para a Crítica da Razão Pura Prática, em síntese, de uma sabedoria terrena como correlato do senso comum para uma especulação em mais alto grau, isto é, o saber e o fazer puramente filosófico. Nas palavras de Kant:

Mas, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justiça e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas, puro, ela é extremamente dialética [...]¹¹³.

Tomando como exemplo o método de Kant para o estudo da moralidade na GMS, podemos certamente colocar que, na verdade, não há uma oposição entre o estudo das questões no raio de abrangência da *Weltweisheit* com o fazer mais elevado da filosofia, mas uma complementaridade, haja vista que o pensamento comum se liga à especulação em mais alto grau, como momentos que se interconectam e se realizam em graus diferentes de profundidade e análise de seus argumentos.

Portanto, é nessa perspectiva que os temas abordados na civilização como destino partem, em sua maioria, de questões relevantes para qualquer sociedade e alcançam os recônditos e as sutilezas da razão, isto é, não é necessariamente como se pensa sobre determinado objeto, mas as possibilidades de pensá-lo até os limites da razão. Nesse sentido, Nuria consegue estabelecer argutamente esse caminho, partindo de temas não costumeiros, porém sem lançar mão do rigorismo kantiano, estabelecendo os temas abordados como ampliação hermenêutica desse mesmo sistema, marcando indelevelmente a plasticidade que brinca com os limites da razão. Com essa conclusão, oriunda da relação entre a interpretação de Nuria e o pensamento de Kant, podemos compreender em melhores bases os capítulos e os artigos da civilização como destino: Kant e as formas da reflexão.

¹¹³ GMS AA 04; 391.

O livro está dividido em três capítulos. O primeiro aborda as formas da reflexão e a genealogia da ordem, o segundo, os paradoxos da cultura: educação, consciência e diferença sexual, o terceiro, os alicerces da civilização: a sociabilidade como aprendizagem da coação. Cada capítulo está dividido em três artigos, que se conectam e nos orientam a uma leitura global da interpretação proposta nesta obra.

No primeiro capítulo a técnica da natureza bosqueja protagonismo, tendo em vista que em 2011, Nuria publica: *la Primera Introducción de la Crítica del Juicio y la catábasis reflexiva de la Lógica trascendental*, texto que nos ajuda a compreender que o juízo faz da técnica da natureza o princípio *a priori* de sua reflexão, bem como analisa pormenorizadamente a ligação entre poética da natureza e poética da arte, porquanto orientadas pela faculdade de julgar reflexionante.

Essas conclusões representam a chave do segredo para tratarmos com mais substância a relação entre técnica, arte, tom, música e à metodologia do gosto, abordados na civilização como destino, já que a razão reflexionante pode alcançar os limites do domínio racional, o que nos permite pensar e incorporar, para além do puramente racional, os sentimentos. Nuria, acerca desta questão, afirma:

Mas muito mais inabitual seria pôr em conexão a consecução dos fins da civilidade com estados de ânimo sentimentais que confirmam o que W. Wieland, até certo ponto como uma voz que clama no deserto, chamou de reabilitação do sentimento na filosofia crítica ou a priori emocional[...]¹¹⁴

A reabilitação do sentimento na filosofia crítica significa a unificação entre o emocional e o transcendental no pensamento de Kant, permitindo, segundo a autora, tematizar, dentre outras questões, o surgimento da consciência e a coesão social como processo de educação para os fins da espécie: Ao que acrescenta:

[...] os trabalhos apresentados (neste livro, *grifo nosso*) não pertencem exclusivamente ao campo da filosofia prática, mas

¹¹⁴ MADRID, Nuria Sánchez. A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 21.

encontram-se no quadrívio em que se cruzam os caminhos da antropologia, da filosofia moral, da filosofia da história e da estética, talvez o conjunto dessas trilhas compõem a única imagem do ser humano aceitável [...].¹¹⁵

Esse trecho enfatiza a característica capacidade humana da reflexão para além das formas que se deixam capturar por um esquema puramente lógico, é neste sentido que a reflexão, que depreendemos do *corpus* kantiano, está situada no quadrívio, pois compreende e busca significado também em elemento estéticos que simbolizam o sentimento na filosófica crítica, ajudando a compor a única imagem do homem aceitável para um filósofo transcendental¹¹⁶.

Em suma, esse capítulo nos entrega a particular compreensão da caracterização do humano em caminhos pouco explorado na obra de Kant. O capítulo sobre as formas de reflexão e a genealogia da ordem, aborda “a função rítmica que a faculdade de reflexão possui nas decisões que a razão crítica tem que tomar frente aos problemas que a assediam constantemente”¹¹⁷, temática essencial para facilitar o entendimento do segundo capítulo, que desenvolverá o resultado dessa crítica na cristalização da consciência como fenômenos sociais.

No segundo capítulo, o artigo que versa sobre os obstáculos da natureza aos obstáculos da razão: uma leitura das preleções da pedagogia em seis passos, nos remete à importância da educação, não apenas como elemento de desenvolvimento individual e/ou da espécie, mas como elemento flexor para pensarmos questões da antropologia, como também do corpo, do desejo e da razão. Nuria acrescenta:

As preleções *Über Pädagogik* mostram a importante função que a reflexão educativa kantiana desempenha no interior da Antropologia prática [...] o leitor depara-se com uma consciência madura sobre a necessidade de que o homem seja

¹¹⁵ MADRID, Nuria Sánchez. *A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 22.

¹¹⁶ MADRID, Nuria Sánchez. *A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 22.

¹¹⁷ MADRID, Nuria Sánchez. *A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 23.

responsável por sua própria destinação, o que quer dizer primeiramente que ele não poderá abandonar nas mãos da natureza o desenvolvimento das próprias disposições, mas deverá responsabilizar-se desse processo para contribuir ao progresso delas, sem deixar de ter ao mesmo tempo consciência das dificuldades objetivas para levar a cumprimento tal intuito [...] ¹¹⁸.

A citação demonstra que o progresso da cultura é possível mediante o acúmulo e transição do conhecimento de uma geração a outra por intermédio da educação, movimento que proporciona a formação e ampliação da consciência e lança as bases para o argumento kantiano do desenvolvimento dos talentos, nesse sentido, a razão busca levar o homem a novos estágios de progresso em um ciclo ininterrupto, tendo como objetivo a paz perpétua. Sobre essa questão Nahra acrescenta:

Uma afirmação semelhante aparece na Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita (AA 08 19) quando na segunda proposição afirma Kant que no homem (como única criatura racional sobre a terra) as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie e não no indivíduo. A razão disto, afirma Kant na sequência, é que a razão precisa de exercício e aprendizagem para avançar de um estágio de conhecimento para outro, e assim sendo cada homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais, e se a natureza estabeleceu um breve espaço de tempo para nossas vidas é necessário uma série incontável de gerações, das quais uma transmite as outras o seu conhecimento, para que seu germe, inscrito na nossa espécie, alcance o estágio de desenvolvimento adequado a sua intenção [...] ¹¹⁹

As disposições naturais do ser humano devem se desenvolver completamente apenas na espécie, diferentemente das criaturas governadas pelo instinto que alcançam sua destinação no curso da sua existência. O homem, pelo fato da razão se apresentar como uma força capaz de ampliar seus propósitos

¹¹⁸ MADRID, Nuria Sánchez. A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 113.

¹¹⁹ NAHRA, Cinara M. L. Sobre o aperfeiçoamento moral da espécie humana, In contextos kantianos, V.1 pp. 49.

para além da circunscrição natural do instinto, carece de gerações (quase infinitas) para alcançar sua destinação.

Kant é bem claro ao afirmar os motivos pelo quais o homem precisa de gerações indefinidas para progredir¹²⁰, seriam elas, primeiro, a necessidade de alcançar a destinação da espécie humana por intermédio do desenvolvimento dos talentos, nesse sentido, um indivíduo precisaria de uma vida muito longa para desenvolver todas essas aptidões; segundo, como não é possível ao indivíduo explorar todas as suas aptidões, pois a natureza escolheu dotá-lo com poucos anos de vida, deve escolher algumas, porém, mesmo centrando-se em poucas, são necessárias décadas para amadurecer esses talentos e contribuir para o progresso da humanidade.

Como exemplo podemos utilizar o impulso à cultura e à ciência, cuja perspectiva histórica nos mostra a contribuição de vários indivíduos para o avanço dessas áreas; assim podemos também verificar o avanço dos outros talentos da espécie humana, bem como o gradativo e lento desenvolvimento moral que culminará em um estado de plena e ininterrupta concórdia.

O argumento prossegue detalhando os obstáculos da natureza humana e da razão mediados pela liberdade, assim como a definição de um conceito de direito como ferramenta do limite social, do desenvolvimento dos talentos e da coação física dos espaços da sociedade, como propedêuticos a aquisição do sentimento de respeito e moralidade.

No segundo capítulo fomos apresentados ao caminho da cristalização da consciência, sua formação, desenvolvimento e finalidade, possíveis de entrever pelos fenômenos da educação e cultura que ensejam a tensão entre moralidade e maturidade biológica, que são os alicerces da civilização e nos conectam ao último capítulo.

No terceiro capítulo, a autora nos direciona a uma interessante reflexão sobre a antropologia política kantiana, analisando-a com os ganhos obtidos nos primeiros capítulos, isto é, por intermédio da função rítmica que a faculdade de reflexão

¹²⁰ IaG AA 08:19 e Anth AA 07:326.

possui nas decisões que a razão tem de tomar frente aos problemas e a formação da consciência, todavia, apesar dessa ligação, o terceiro capítulo apresenta uma lógica interna que consiste na ligação entre três momentos, a normatividade pragmática, a sociedade civil e os fundamentos da obediência, para demonstrar a sociabilidade como aprendizagem da coação.

No tocante a antropologia política, neste capítulo, seremos informados de seu objetivo principal, a saber: “diferentemente da instabilidade da vida animal, os seres humanos sofrem uma evolução que aproxima a espécie humana da destinação moral”¹²¹, portanto, a espécie apresenta uma conduta pragmática ao nos relacionarmos ou a necessidade de regras básicas de coexistência (direito e prudência), sem as quais um projeto de sociedade é inviável, quer nos objetivos entrevistos nesse nicho como também para a realização dos fins da razão.

Se a especulação acerca do dever recai sobre uma metafísica dos costumes, então a percepção e tematização de como as coisas acontecem, recai sobre a antropologia, questão que apresenta algumas dificuldades, por exemplo a necessidade de explicar a passagem de um momento a outro para salvaguardar a possibilidade da moralidade. Consciente desse ponto a autora dividiu a análise da antropologia em três momentos, primeiro, até que ponto o leitor pode pensar a antropologia autonomamente e estabelecê-la fora dos limites da moral kantiana, segundo, reconstruir um discurso relativo a prudência, terceiro, apresentar os traços empíricos do ser humano, objetivando superar os limites da antropologia fenomênica.

A tese que pretende ser demonstrada nessa análise, afirma que: “as lições de antropologia de Kant evidenciam certa evolução, que conduz a uma consciência crescente do significado e limite da normatividade pragmática”¹²², ou seja, esse crescente nas lições de antropologia se destina a uma necessária conclusão sobre a especificação das condições empíricas a apli-

¹²¹ MADRID, Nuria Sánchez. *A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 22.

¹²² MADRID, Nuria Sánchez. *A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 193.

cação dos princípios morais. Em síntese, somos instados pelo argumento a concluir uma busca pela dimensão social do conhecimento, o que resulta na afirmação da capacidade humana no cumprimento da lei moral, mas não apenas isso, também estabelece uma garantia de acesso a influência para a realização desta lei, pelo coação (direito), pelo respeito, visto que a pura formalidade do dever não representa uma força motriz da lei moral, ao que a autora acrescenta:

[...] a antropologia providencia a lei moral a consciência das características empíricas da conduta humana, o que inevitavelmente acontece em um contexto social e é influenciado por razões psicológicas.¹²³

A citação coloca em foco a relação entre antropologia e moral e expõe o significado da normatividade pragmática, contudo, cabe explicar que esse caráter pragmático orienta os fins em geral, mas nunca os fins morais, no entanto, ela nos oferece informações essenciais para entender e superar os problemas para a realização da lei moral, ou melhor, ela pode propiciar os fundamentos pedagógicos para uma educação moral segundo um viés cosmopolita e uma coação social por intermédio do direito como passo necessário, mas provisório no sentido da pura moralidade.

Ao longo do artigo sobre a normatividade pragmática, seremos apresentados a inúmeros argumentos que sustentam a ligação entre a ética e a antropologia. Esses ganhos são essenciais para entendermos o artigo subsequente, que na verdade apresentará alguns elementos da prudência, passíveis de análise, pois a normatividade pragmática já foi suficientemente demonstrada.

No artigo sobre *Decorum* e sociedade civil, a autora explica algumas regras de prudência basilar a formação e desenvolvimento da civilização por intermédio do diálogo entre Kant, B. Gracián e CHR. Thomasius.

O argumento tem início com a afirmação que Kant, no que concerne o processo civilizatório, estabelece uma pedago-

¹²³ MADRID, Nuria Sánchez. A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 194.

gia moral que tenciona por meio da educação, boa receptividade aos princípios morais ou processo gradativo de educação e posterior moralização dos povos. Com essa breve introdução somos conectados ao pensamento de Christian Thomasius, que segundo a autora resulta:

[...] de uma ampliação da noção de razão, ciente do caminho até a verdade precisar conferir as perspectivas dos múltiplos sujeitos, tornando central a conveniência de os homens conferirem as suas posições, prestarem reciprocamente contas das ações realizadas e ganharem consciência da interdependência na qual se desenvolve a razão de cada um deles.¹²⁴

A noção de ampliação da razão é de suma importância, pois dela podemos pensar o *decorum* como uma arte de comunicação derivada da ética de uma comunidade religiosa (intrínseca) e a de uma comunidade política (pública), no tocante a necessidade da junção dos elementos da ética intrínseca e pública para a consecução dos fins do *Justum*. É precisamente nesse ponto que o pensamento de Thomasius toca o pensamento do jesuíta Baltasar Gracián, claro que resguardando as particularidades de sua obra, principalmente as conclusões a respeito das boas maneiras.

O restante do artigo atestará o caminho da aquisição indireta de fonte barroca da normatividade prática empreendida por Kant, por intermédio da análise da função benéfica que os homens têm de ocultar os próprios pensamentos uns dos outros¹²⁵, o que seria compreendido como destreza social: “a propensão a mentir se tornaria um meio tão insólito quanto imprevisto par ascender à esfera da moralidade”¹²⁶.

Essa propensão a mentira faz uso da pressuposição teleológica sobre a infalibilidade da natureza, ao afirmar “que tudo que vem dela, deve conter uma disposição para bons fins”¹²⁷,

¹²⁴ MADRID, Nuria Sánchez. A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 218.

¹²⁵ KrV, A 748/B 776.

¹²⁶ MADRID, Nuria Sánchez. A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão. Florianópolis: Nefiponline, 2016, pp. 219.

¹²⁷ KrV, A 748/B 776.

mesmo quando os homens tomam uma aparência que lhe seja mais vantajosa, pois ao procederem assim estão não apenas civilizando-se, mas, resguardadas as devidas sutilezas e pelo fato da ação por dever está envolta em incognoscibilidade, moralizando-se. Os homens encontram nesse tipo de prática exemplos para serem mensurados e servirem de modelo. Acerca dessa temática Kant acrescenta:

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extrai-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela. Mesmo o Santo do evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos como tal [...] ¹²⁸

O exemplo obviamente não formata a moralidade, mas como somos incapazes de perscrutar os móbeis mais íntimos da ação, podemos, apenas sobre essa prerrogativa, utilizá-la como exemplo e como medida de aperfeiçoamento. Assim, é fatível concluir que devemos evitar o isolamento e buscar desenvolver as perfeições morais no âmbito social, pois, somente nessa esfera existe a possibilidade de disciplinar as inclinações egoístas, pois para o bem viver em grupo, somos constantemente instados a reconhecer a prioridade deste em detrimento dos interesses próprios.

A arte da prudência é tratada, segunda a interpretação da autora, como uma arte complementar a moralidade, ou seja, nesse ponto, acontece a retomada dos ganhos precedentes a esse capítulo no que respeita a relação entre antropologia e ética kantiana, bem como introduz a ligação com o capítulo sobre os fundamentos da obediência, uma vez que mesmo sobre enfoques particulares, esses capítulos abordam a normatividade prática como auxiliar ao projeto de moralidade kantiana.

O terceiro artigo, Kant e Freud sobre os fundamentos da obediência, aborda a formação do superego a partir das ideias de Kant. Notadamente na KrV¹²⁹, quando o autor apresenta sua

¹²⁸ GMS, AA; 29,30.

¹²⁹ KrV, B1.

perspectiva epistemológica, ligando a origem do conhecimento a uma estrutura *a priori*, que categoriza o conhecimento em conceitos, certamente abre caminho para Freud, pois consegue demonstrar a necessidade e a junção de um elemento sensível a um transcendental, ao que Sandler comenta:

[...] Sigmund Freud ter reunido de modo prático algumas entre as mais profundas e centrais contribuições de Platão e Kant para se aproximar da realidade humana. O movimento psicanalítico nasce imbuído de – e deve seu próprio nascimento a – uma série de contribuições de Kant [...] Kant dividiu, como Platão e Spinoza a necessidade de perceber que o espectro perceptual humano ia além dos sentidos [...] ¹³⁰

A citação afirma a importância da contribuição kantiana para o pensamento de Freud, essa contribuição nos comunica dois polos de realidade no sujeito, isto é, um sensível, que busca e se aproxima do prazer e se afasta de tudo que lhe causa dor e um racional, conectado com a moralidade. A faceta sensível busca apenas o aprazível, já a parte transcendental é guiada pela razão pura prática e combate a instintiva inclinação, mas, também garante a possibilidade de racionalmente estabelecermos, mudarmos e reorientarmos nossas ações.

A luta dessas esferas no sujeito é nomeada por Kant de dialética natural e corresponde ao resultado: “do contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade”¹³¹. É claro que a dialética natural é um esquema traçado por Kant que dialoga com os elementos que exercem influência sobre a vontade na aquisição da máxima que guiará a ação, mas claramente demonstra semelhanças a psique humana segundo Freud.

O Id, o Ego e Superego são os elementos que compõem a psique humana segundo a teoria freudiana da personalidade. Cada um desses elementos desempenha um papel ‘transcendental’ na deliberação de uma ação; o Id representa o com-

¹³⁰ SANDLER, Paulo César. As Origens da Psicanálise na Obra de Kant. Rio de Janeiro: Imago. 2000, pp. 23.

¹³¹ GMS, AA; 23

ponente inato e portanto instintivo dos homens, o Ego se desenvolve pela cultura e desempenha o papel de regulador dos desejos para ser adequado ao meio social, é o contraponto do Id, pois promove o equilíbrio da psique, já o superego consiste na representação dos valores morais e culturais, agindo como suporte do Ego no que concerne ao campo da moralidade.

Resguardadas as devidas particularidades, podemos comparar a dialética natural a estrutura da psíquica humana e perceber a influência de Kant no pensamento de Freud, em especial o conceito de superego.

O argumento prossegue e promove uma analogia entre o Começo Conjuntural da História Humana com o texto de Freud, o Mal-Estar na Civilização, estabelecendo uma oposição entre o sujeito e a possibilidade de sociedade e os elementos de ligação entre esses dois grandes pensadores, arremate que possibilita a conexão entre os artigos do terceiro capítulo e concluindo a linha de análise da autora.

Diante do exposto, a civilização como destino é uma compilação do pensamento da autora sobre diversos temas, uma compilação de alguns artigos já publicados e outros inéditos, mas que dialogam e dão continuidade a sua linha de exegese. O texto nos cativa não somente por sua patente profundidade como pelo valor estético de sua argumentação, tornando esse livro necessário, não apenas para os estudiosos das questões kantianas, mas, para aqueles que iniciam sua jornada rumo à *Aufklärung*.

Referências:

Primárias

KANT, I. À Paz Perpétua e outros opúsculos. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. Antropologie in Pragmatischer Hinsicht. Reclan, 2016.

_____. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Reclan, 2016.

_____. Fundamentação da Metafísica dos costumes. Tradução Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

- _____. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben und erläutert von J. H. Von Kirchmann. Berlin, 1870.
- _____. Kritik der Reinen Vernunft. Darmstadt: WBD, 1998.
- _____. Kritik der Urteilskraft. Darmstadt: WBD, 1998.
- _____. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.b.
- _____. Zum Ewigen Frieden. Herausgegeben und erläutert von J. H. Von Kirchmann. Königsberg, 1795.

Secundárias

- DEL LÚJAN, Di Sanza, Silvia. Arte y naturaleza: El concepto de “Técnica de la naturaleza” En la Kritik der Urteilskraft de Kant – 1ª ed. – Buenos Aires: Del Signo, 2010.
- MADRID, Nuria Sánchez. A civilização como Destino: Kant e as Formas da Reflexão. Florianópolis: Nefiponline, 2016.
- _____. Contingencia y trascendentalidade: la primeira introducción de la crítica del juicio y la catábasis reflexiva de la Lógica trascendental. España: Escolar y Mayi Editores S.L. 2011.
- NAHRA, Cinara. O uso do princípio teleológico dos seres vivos na filosofia moral de Kant. Kant e-prints. Campinas, série 2, v.4, n.2, p. 297-306, jul-dez, 2009.
- NAHRA, Cinara. Sobre o aperfeiçoamento moral como destino da espécie humana, in: COM-TEXTOS KANTIANOS. International journal of philosophy, n1, junio 2015, pp.46-56, ISSN: 2386-7655, doi: 10.5281/zenodo.18504.
- NAHRA, Cinara. Uma introdução à filosofia moral de Kant. Natal/RN: EDUFRN – Editora UFRN, 2008.
- PAVIANI, Jayme. Filosofia, Ética e educação de Platão a Merleau-Ponty. Conjectura, v. 17, n. 1, p. 241-245, jan./abr. 2012.
- SANDLER, Paulo César. As Origens da Psicanálise na Obra de Kant. Rio de Janeiro: Imago. 2000.

Review to Daniel Hutto and Erik Myin's Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content. MIT Press, 2017.

Resenha ao *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. Massachusetts: MIT Press, 2017
de Daniel Hutto e Erik Myin.

Marcos Silva

Professor do departamento de filosofia da UFPE

Carlos Brito

Professor de ciência da computação da UFC

Francicleber Ferreira

Professor de ciência da computação da UFC

Abstract: In this review, Hutto and Myin's new book "Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content" (2017) is critically presented. Although they do not provide a detailed cognitive science theory based on their Radical Enactive approach, one may say that Hutto and Myin originally address the perennial philosophical issue about our nature as human beings giving an impossible-to-neglect enactivist contribution to the current state-of-art in the discussion concerning embodied cognition.

Keywords: Embodied Cognition, Philosophy of Cognitive Sciences, Philosophy of Mind, Enactivism, Representationalism.

Resumo: Nesta resenha, o novo livro “Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content” de Daniel Hutto e Erik Myin (2017) é apresentado e criticado. Apesar de seus autores não oferecerem uma teoria cognitiva detalhada baseada em sua abordagem enativa radical, pode-se afirmar que Hutto e Myin tratam de maneira original o problema filosófico perene sobre a nossa natureza como seres humanos, ao darem uma contribuição impossível de negligenciar ao estado da arte contemporânea na discussão acerca da cognição corporificada.

Palavras-chave: Cognição Corporificada, Filosofia das Ciências Cognitivas, Filosofia da Mente, Enativismo, Representacionismo.

One of the most perennial discussions in philosophy is certainly about who we are, that is, about our nature as human beings. The main tentative answers put the stress on our thinking, cognition and rationality to draw the relevant distinctions between us and other animals. So the question “who we are?” is often conflated with the question on “what is to think?” or “what is to be rational?”. With those questions in mind we are trying to explain the singularity of being a human being. Some qualities that may be used to distinguish us from other organisms are often put on the table, as our ability for civilisation and to protect us from the savage world. Or our special understanding of good and evil and how to act morally, because we are often thought of as rational beings in a world of irrationality. Our language may be also held as what separate us from other animals and keep us apart from irrationality. Another alternative is to put the emphasis on our alleged free will as a way to pave our peculiarity. Some bet on our capacity of loving or apprehending the grounds for the true happiness. Others defend that our peculiarity consists in knowing that we will at last die.

A traditional philosophical answer that seems to connect all the qualities above grounds our singularity on an immaterial substance, purely rational that we possess or that constitutes our true being. We have variations of this narrative in several influential authors over the history of philosophy. Other authors instead defend that all those criteria are not necessary nor sufficient to

determine our humanity and that the very idea of an immaterial and intellectual substance independent of material and worldly offers is far from uncontroversial; in fact, it is a misleading idea.

The traditional answer and its developments mentioned above motivates what Hutto and Myin (2013) call I-cognition, a view based on an amalgama of internalist, intellectual and individualist accounts of our rationality and what should make us special. In contemporary philosophy, this traditional way-out incorporates to the idea of an immaterial, intellectual and individual substance the important notion of manipulation of symbolic representations in the brain. The special cognition that we entertain should be brain-based and display a sophisticated mechanism for manipulating ideas or images about the world. We think because our brain compute. In this view, we should capture, process, model information in order to act in the world. In other words, cognitive processes that give rise to such cognitive activities take the form of brain-based computation over internal and private mental contents. Accordingly, the only kind of cognition relevant for us takes place in the intellectual interior of special animals, conveniently, us.

One of the largest problems with this traditional approach is that if the brain really were a representational device—one that only had access to its own contents—then it would be in no position to compare in any direct way what it represents as being the case with what really is the case in the world. As a result of this internalist account, we would be special but also radically separated from the nature. We could hardly fill the gap between our subjectivity and the objectivity of the world, and worse, between our internal states (mind) and our body. This internalist way-out is indeed a wide open door both to dogmatism and to skepticism.

Several contemporary philosophers have been developing tenets in pragmatism (broadly construed) to motivate it as an alternative philosophical foundation for a comprehensive understanding of cognition, opposed to this far-reaching representationalist tradition. As we saw, this long-established internalist tradition in philosophy of mind and cognitive scien-

ce defends that cognition is fundamentally content-involving as it is fundamentally constituted by internal and intellectual manipulations of representations. On the other side, some radical contenders advocate that cognition is neither basically representational nor does it involve, as in usual internalist views, processing or manipulating informational contents. They call attention to the importance of inherited and embodied practices and social interactions in order to understand relevant topics in perception, language and the nature of intentionality. They take seriously evolving biological systems and situated individuals interacting in communities over time as preconditions of our rationality, features often dismissed as not central in the representationalist and internalist tradition.

In the context of this discussion on the nature of mind, thought, cognition and rationality, the last decades indeed witnessed the rise of E-cognition as an alternative to I-cognition. The former is interactive, relational and dynamical and provides original tools for our understanding of what we are. This approach thus incorporates further biological insights into the debate about cognition, by calling attention to basic facts about living organisms such as their perpetual activity of self-construction (autopoiesis), their need to be constantly adapting to the changing conditions of the environment (adaptivity), and their selective responsiveness to specific aspects of the environment creating their own world of significance (enaction). Following on this trend, radically enactivist approaches take the bold further step of proposing the complete removal of representational content in the explanation of cognition in basic minds (as REC, Radical Enactivist), not only for simple organisms but also at human level. Accordingly, the conservative view that content is the mark of the cognitive should be rejected. As a result, neuroscience ought not continue to focus on the development of methods and techniques that enable us to study what causes what in the brain. Philosophy, according to E-cognition, should offer a theoretically sophisticated and parsimonious way of making sense of work on cognition without introducing unnecessary theoretical extravagances and allow

us to avoid deep theoretical mysteries as the existence of the immaterial and intellectual substance.

Together with embodied, embedded, ecological approaches, this radical research program has been successful in providing explanations for a wide variety of basic cognitive phenomena (Hutto and Myin, 2013). However, a straight solution to the full naturalization of the concept of content and mental representations requires *inter alia* explaining how it is possible to get from informational foundations that are allegedly non-contentful to a full theory of mental content using only naturalist resources. The question is how to provide a complete and gapless naturalistic account of cognition. Additionally, critics concerning the possibility of a full-fledged enactivist program have been posed, such as the so-called “scale-up objection”, namely, the challenge of proving itself relevant for the investigation of traditional problems related to higher level cognition involving concepts such as contentful information, representational states, symbolic thought, logical inferences, mathematical knowledge, etc. As the recent developments witness, the question has not yet been settled and the debates are reaching a critical point.

Hutto and Myin 2017 follow-up book gives an authoritative contribution to this critical point. In 2013, they argued that basic cognition does not involve being in contentful states of mind, where “to be in a contentful state is to take (‘represent,’ ‘claim,’ ‘say,’ ‘assert’) things to be a certain way such that they might not be so”. Against CIC (cognition involving content), RREC (really radical enactive cognition), CEC (conservative enactive cognition), Daniel Hutto and Erik Myin called their theory the “Radical Enactive, Embodied account of Cognition” (“REC”).

The 2017 book’s principal aim (already announced in its subtitle) is to explain how basic cognition and content-involving cognition combine in human cognition to give a full account of the relation of our inferential and judgmental powers with our alleged contentless basic cognition. In fact, Hutto and Myin in their new work are addressing indirectly a traditional Kan-

tian problem: how do we pass from perception to belief and judgment? For Kantian-oriented philosophers, perception should be already conceptual to bridge the gap between perception and higher level cognition. The issues concerning application of our concepts to our perception seems to impregnate it with intentional content through and through.

However, according to the REC account already presented in 2013, “basic mind” or “basic cognition” is “contentless.” “Basic cognition” means all cognitive activities except those involving public language and cultural symbol systems. From the REC perspective in their new book, content is not a feature of all cognition, rather content-involving cognition is a special achievement of special social animals. Since “content” should mean possessing correctness conditions (accuracy or truth conditions) and since Hutto and Myin deny Kantian and Cartesian answers that incorporate representations throughout our cognition, they have to provide an account of how does content emerge in the nature. For that, they defend what they called a duplex account, namely: the biological and natural basis should meet the social platform in order to content rise in nature. Going radical, the REC-way is to abandon the information processing and representationalist views of cognition in favor of a purely embodied know-how account. If basic minds lack content, then they lack vehicles that bear content. According to this view, intelligent beings capable of contentful thought, like us, should have participated in and mastered established socio-cultural practices — practices involving public representations that depend for their existence on a range of contingent customs and institutions. Participating in such established socio-cultural practices is a necessary scaffold for the emergence of content-involving forms of cognition.

Drawing on 2013, Hutto and Myin aim at paving the way to avoid former common criticism in their 2017 book, namely that they are offering much more a proposal than an account. The recurrent criticism goes on saying that REC is not positive. It makes only destructive remarks against cognitivism. Hutto and Myin should address those issues to turn their pro-

posal into an account. Even if REC account is positive, it is allegedly too basic. It cannot “scale up”, critics say. If they are right in this view, there is still the big question as to how socio-cultural practices evolved from contentless minds.

The new book is divided into two main parts. The first one, which encompasses six chapters, is more critical and aims at clarifying REC’s duplex account of cognition while the second part, constituted by three chapters, is more positive since it is concerned with the application of this framework into specific philosophical topics as perception, imagination and memory. In what follows we briefly describe each chapter.

In chapter one, entitled “Revolution in Mind”, the authors maintain, in line with their 2013 book, that “limitations are especially conspicuous when it comes to trying to explain the intelligence of fast-paced, spontaneous, but skilled performance in terms of classic reasoning processes involving the manipulation of in-the-head, abstract symbols and propositions” (p. 1). They attack central tenets of cognitivism, which has enjoyed the status of the default approach for cognition in the sciences of mind since the 1950s. The authors show then that propositionalism is the pervasive tendency “among analytic philosophers to understand content in essentially propositional terms” (p.11). It is important to note that liberal use of the notion of content should not mask the fact that a great deal of argument would be needed to establish that all acts of world-engaging experience, perceiving, or thinking involve contents with conditions of corrections. Those persuaded by this criterion would find it simply unthinkable that cognitive science could ever abandon the idea that basic states of mind are representational and content-involving. (p. 14). Hutto and Myin then defend that an analytic defense of unrestricted CIC is not open to anyone who adopts the kind of naturalistic approach to philosophy that cognitive science demands. A problem with this chapter is that it still seems much more a manifesto than an elaborated account. A sign for that is that they provide us with much more negative remarks than positive.

The second chapter, named “Reasons to REConceive”, suggests the ambitious revolutionary character of their enterprise while it shows the need for a crucial revision of the standard picture. They want to remove barriers to make progress possible. REC asks us to REConceive and RECast our understanding of what cognition is, of how it works, and of what it does. “It asks us to fundamentally adjust how we think about minds.” (p. 51) The thesis of this chapter may be summed up as follows: the information processing gloss, typical of the mentalist way of seeing our internal life, is superfluous to understand cognition. Irrespective of being grounded in our soul or brain, cognition should not be thought using the computationalist model based on information that is encoded, decoded, processed, transmitted, retained and retrieved. According to the familiar cognitivist account, information is supposed to be picked up via the senses through multiple channels, encoded, and then further processed and integrated in various ways, allowing for its later retrieval. Instead of that, Hutto and Myin do what they already have done in 2013, they approach cognition in Wittgensteinian terms, that is, by using know-how performances, competences and abilities. They also apply Wittgenstein’s method to philosophy, when they state that “certain conceptual problems do not warrant straight solutions, they warrant dissolution by rethinking the underlying assumptions that bring them into being and make them seem, at once, intractable yet unavoidable (p. 39). Against the view that sees normativity in the natural world they also spell out a negative verdict on the shortcomings of teleosemantic accounts. They advocate that in this account there is a root mismatch between representational error and failure of biological function. Voicing several influential authors they hold that we are warned that “evolution won’t give you more intentionality than you pack into it” (Putnam 1992, 33); that there is a crucial distinction between “functioning properly (under the proper conditions) as an information carrier and getting things right (objective correctness or truth)” (Haugeland 1998, 309); that “natural selection does not care about truth; it cares about reproductive success” (Stich 1990, 62). And, for example, as Burge (2010, 303) reminds us : “Evo-

lution does not care about veridicality. It does not select for veridicality per se.”

The third chapter “from Revolution to Evolution” aims to achieve conceptual evolution by RECTifying and radicalizing existing enactive approaches to cognition through a process of philosophical clarification. REC should, for example, propose adjustments to Clark’s own attempt to unify theories of cognition through the lens of his PPC (Predictive Processing account of Cognition). Both accounts have similarities because they conceive mind in action-oriented terms and hold a dramatic reversal of the classical—sense-model-act, as both approaches treat basic cognition as fundamentally active, world-involving, and self-organizing. Hutto and Myin state that “the REC take on PPC is that although we have ample reason to think that brains play a central role in enabling embodied expectations, we have exactly no grounds to suppose that the brain does its important work by modelling or describing anything at all”. (p.74) According to PPC, brains do not sit back and receive information from the world, form truth evaluable representations of it, and only then work out and implement action plans. Instead, tirelessly and proactively, our brains are forever trying to look ahead to ensure we have an adequate practical grip on the world in the here and now. (p.58). Their criticism against Clark’s PPC is that its end result is an intellectualized enactivism. The key point is that Clark tells the story of matches and mismatches in contentful terms. And that is the sin of his enactivist proposal. Accordingly, a RECTification allows PPC to avoid intractable theoretical problems and results in a stronger, more positive, and potentially unifying view of basic cognition and the brain’s role in enabling it. (p.64) Against the intellectualist view Hutto and Myin state: “to fully understand the nature of the problem, it is important to recognize that cognitivist takes on PPC are strongly committed to the assumption that brains and scientists are engaged in essentially the same kind of intellectual work.” (p. 64). It is however noteworthy that this line of discussion makes the classical model implausible but not impossible. Hutto and Myin do not give us an account in which we have criteria to distinguish a physical system that manipulate

content from another one that does not. In other words, while we examining a physical system when can we say that it is contentful or not? In this chapter there is really no advance in comparison to the former book concerning this topic.

The fourth chapter on “REctifying and REconnecting” shows how to re-conceptualize things to get other enactivists straight, as autopoietic enactivists, Clark’s enactivism again, Chemero’s proposals and ecological psychology accounts. The point here is to reconfigure prominent accounts — for example, Autopoietic-Adaptive Enactivism and Ecological Psychology — , in order to show that these approaches are better and stronger when partnered with REC, rather than with some variant of cognitivism when it comes to examine the nature of basic minds. Crucially, the idea that any information is actually collected from the world — that any information somehow “gets inside” the perceiver’s head and is neurally processed — is an in-between position that is very un-Gibsonian, they hold (p. 83). The 2017 thesis is that content is only available to certain enculturated beings but that does not mean an engagement in anthropocentrism and anthropomorphism in cognition. However, we, readers, remain with the following questions: content is not necessary for the existence of culture? How can we have linguistic communities without contentful exchange between their inhabitants? The more we think about it the more it seems that content is the condition for culture and not its result.

The fifth chapter entitled “UR-Intentionality: What is it all about?” is meant to show that representationalism is not inevitable when dealing with intentionality. REC seeks to leave behind the claim that basic minds are contentful, while nonetheless holding on to the claim that they exhibit a kind of basic intentionality. (p. 94) Hutto and Myin defend that we should let go of the idea of a sense-reference to understand the directness to some relevant targets in our environment. The puzzle here is an alleged incongruence between lack of content and intentionality or that intentionality and content are mutually necessary. Our authors defend that this shows a tendency to make intentionality intellectual and propositional. They defend

we should abandon the idea that the most basic forms of intentionality must be contentful or representational in the sense of having sense, reference, or correctness conditions. For that they introduce the following important distinction concerning the concept of intentionality: being about something, in respect to something, in contrast to to be directed towards or to have something as a target. This means a distinction between aboutness and directness. Although they are very often treated as if they are equivalent, they are not. The consequence of the hyperintellectualism concerning intentionality is to leave unspoken the kind of directness that we have in basic cognition and in non human animals. This chapter displays an example of a great philosophical work on the revision of the contemporary relevant literature and on criticism of Searle's so-called top-down strategy. They propose the inverse strategy, to hold a bottom-up explanation of intentionality and then investigate how things scale up. The positive part on the debates between teleosemantics and teleosemiotics seems to be already in the chapter V from the 2013 book. Further, Hutto and Myin maintain that the phenomenological concept of nonrepresentational intentional content means "simply whatever object a given intentional attitude targets or is directed at" (p. 102). However, intentional content also includes how the object is presented to the targeting attitude. Specifying intentional content requires characterizing not just the object itself, but also how the object appears to the agent, including the significance and relevance it has for the agent, given the agent's bodily and cognitive skills, and affective and motivational tendencies.

The sixth chapter "Continuity: Kinks not Breaks" ends the first and longest part of the book. They deal with what we called the Kantian puzzle concerning the connection between perception and judgement by using social and normative notions. As we saw, the Kantian problem can be stated as follows: how do we pass from perception to belief and judgment? It seems that perception should be conceptual because our judgments apply systematically to it. Against this view, Hutto and Myin hold that "it is possible, in principle, to explain the origins of content-involving cognition in a scientifically respectable,

gapless way. RECers aim to do so by making special reference to the important role played by sociocultural scaffolding.” (p. 122). The job is then to seek to explain how contentful states of mind actually come into being through a process of mastering special kinds of sociocultural practices. REC holds that the development of such intersubjective practices and sensitivity to the relevant norms comes with the mastery of the use of public symbol systems. Hutto and Myin maintain: “Content only arises when special sorts of sociocultural norms are in place. The norms in question depend on the development, maintenance, and stabilisation of practices involving the use of public symbol systems through which the biologically inherited cognitive capacities can be scaffolded in particular ways.” (p. 145) In this context, their distinction in the image of evolution between launchpad and a leash is insightful, as we can think of evolution as putting in place platforms that act as launchpads, not leashes. Beyond this, our authors defend, for the sociocultural emergence of content, we need to assume that our ancestors were capable of social processes of learning from other members of the species, and that they established cultural practices and institutions over time. Although this chapter displays a discussion about anthropology in a relaxed naturalism, far from enough studies were indeed presented and discussed. Concerning socio-cultural scaffolding we should ask how contemporary tenets of social ontology could be helpful, as shared intentionality, collective attention, mutual recognition. For there is an important sense in which directness should be collective to get the kind of intentionality we need in order to understand the content of our propositions. A better understanding of what they mean by content should be given here too. Sometimes REC reads as though Fodor was right about what content is, and we just need to supplement a Fodorian account of content with an enactivist account of contentless world-tracking dynamics. But at other times the emphasis is put on the role of scaffolding socio-cultural practices. That would seem to align their project much more with a neo-pragmatist account of content, such as a Brandomian one. An account of content in terms of inferential states instituted by normative statuses seems

far more compatible with enactivism than a strictly cognitivist account. However, the role that inferences play in this context and the so-called game of giving and asking for reasons are unfortunately not even mentioned in this chapter. We worry that the duplex account view, pushes contentless cognition and contentful cognition so far apart that it becomes a mystery as to how they are functionally integrated. As for a Cartesian author is hard to explain how mind and body interact, for RECers is difficult to explain how contentless cognition connect to contentful cognition.

The second part of the book is meant to be more positive. Its first chapter “Perceiving” adopts a throughout nonrepresentationalism about perceiving when it comes to understanding both its processes and products. It is defended that “there is an important difference between something’s looking or feeling a certain way and its being taken to be a certain way” (p. 149). Hutto and Myin are against what they call analytic strategy connecting perception and content, that is, the idea that perception might be contentless is “manifestly implausible.” Simply put, in this analytic approach, if someone perceives, someone represents it, necessarily. However, it is pointed out that our philosophical intuitions about cases might be wrong. It is wrong to scale up from one “obvious” case. Hutto and Myin hold, for example, that “the evolution of debates around this very topic provides a salutary lesson of the dangers of making unshakeable a priori pronouncements about what essential properties perceiving must have based solely on what our intuitions tell us has to be the case.” (p. 149) In fact, there is no strict contradiction in the idea of perception without content, if we, for instance, examine the responsiveness in nature and how animals are responding to objects. As a consequence of that in debates about whether the future of cognitive science lies with representational or nonrepresentational approaches to cognition, the method should be: “(...) to stay firmly focused on what the explanation of phenomena requires.” (p. 150). The point is to be consistent with REC and motivate its way also concerning perception in order to let go the model Capture-model-act concerning perception. Perceiving does not need to en-

tail content, correctness conditions, truth, accuracy, veridicality and fulfillment conditions. However, it is far from easy to explain how basic perceiving meets content. How can purely contentless perceiving systematically give rise to and interface with content-involving perceptual judgments? And how can contentful perceptual judgments influence basic perceiving and how does such perceiving unfold? In general, the question is: How can contentless and contentful forms of perceiving enter into systematic commerce with one another if not—per impossible, according to REC—through some kind of contentful communication? The thesis that the authors pursue is that the patterns that matter for the interactions that matter is the crucial point. “The suppressed assumption is that cognitive integration and interaction at every level must always take a communicative form. REC’s answer is straightforward: the interface between perception and thought can be understood in basically the same way as intermodal interaction: with reference to an organism’s interactional history. Interaction and history explain what, why, and how we perceive”. (p. 172).

The second chapter of the second part concerns “Imagining”. In general, we use imagination in philosophy to deal with different particulars and generality, to represent counterfactual scenarios, and to talk about the past, present, or future by doing approximation, anticipation, guessing and surrogation. In this context, the addressed question is “when and where do representational contents actually play a substantial role in accounting for how imaginings do their important cognitive work of enabling creative feats of planning; practicing and executing perceptual-motor tasks; producing works of art; developing novel technologies; and so on?” (p. 183) The objective of this chapter is to tell a story about mental imagery and basic forms of imagining in REC terms, thus providing an explanatorily adequate account of basic imagining without content. REC opposes unrestricted-CIC accounts of the imagination that assume all imaginings, even the most basic ones, always possess contents with some kind of correctness condition, whether that such correctness conditions are understood in truth-conditional or semantically less demanding terms. To complete REC’s

account of basic imaginings, what is needed are details of the kind of work basic sensory imaginings, those that entirely lack representational content, might do and how it might be done. “Thus even if we allow”, Hutto and Myin say, “that mental models in some sense of that notion are important for understanding basic imaginings, there seems no compelling reason to suppose that assuming such models have representational contents and correctness conditions will help us to understand how basic sensory imaginings execute their important cognitive offices.” (p. 201) Their main argument shows that “certain correspondences holding between the model, the modelled, and the imaginer’s systematically engaging with the model appropriately because such correspondences hold. What does not seem to be required, and no argument has been supplied to suggest otherwise, is that imaginers or their subparts need to “take” such correspondences to hold, or that any conceptual or symbolic attributions are made to that effect.” (p. 200)

The final chapter entitled “Remembering” investigates the difficulty in finding, say, an essence underneath all kinds of remembering-episodes. Concerning memory, Hutto and Myin note that “at one end of the spectrum we find kinds of remembering that are purely embodied and enactive. At the other end we find content-laden forms of memory. In between, we find forms of pure episodic remembering that appear to require simulative imagination” (p. 203) The point of this chapter is to adopt duplex account to different remembering-episodes. In this context, it is important to show that the thesis that basic function of remembering is primarily to extend our representational capacities beyond perception is not nuanced enough and in some cases may be misleading. Memory is usually thought of as a device to store, retain, and then to reproduce information about the world. In this view, memory is fundamentally about representational fidelity. Hutto and Myin note that “memory, so the picture tells us, extends our cognitive contact with the world beyond the here and now of perception. This is achieved, according to a modern variant of this story, by retaining and manipulating information that when recovered and recombined in the right ways enables individuals to reproduce their contentful

takes on past happenings.” (p. 222). However, we are left with the following perplexity: if our memory is very often unsuccessful and unfaithful, why its primary function should be to give us accurate representations about our past? Memory has at least the following problems concerning its lack of accuracy: the change of perspectives of who experiments and who is observed, distortions about the sequence of episodes, distortions about the limits of what was in fact perceived, false memories about true facts, implanted memories about our infancy, imagination inflation and complicity of partners in memory mistakes. This chapter exposes the theoretical difficulties that the content-based view encounters in trying to maintain that the primary function of remembering is faithful reproduction of past content in light of the fact that it everywhere so spectacularly and reliably fails at that task. (p. 223) Accordingly, Hutto and Myin bring to the discussion the social immersion and support and the affective dimensions and social benefits of autobiographical. They emphasise the role that social cohesion, regulation of expectations, plans for future, direct actions, forging and maintaining “intimate and longstanding relationships play in our memory, as seeking the truth about our past is a sophisticated business, one we are only able to conduct at all because of our familiarity with the norms of this peculiar social enterprise.” (p. 231).

The thesis of this chapter is that only individuals who acquire the ability to fashion autobiographical narratives about their past could have any properly meaningful contentful thoughts about their memories. Accordingly, nondeclarative remembering differs fundamentally from acts of remembering that could feature in autobiographical narratives in that the former does not inherently involve any kind of contentful representation of particular happenings. Embodied or enactive forms of remembering, as exemplified by procedural memory, do “not store representations of external states of the world” (p. 206). As a result, the mastery of narrative practices makes possible a wholly new and unprecedented kind of memory, as autobiographical remembering depends on scaffolded social interactions. For it might be argued that it is only through the process of

mastering linguistically mediated practices that one encounters the kind of cognitive friction needed to learn how to make contentful claims, and thus for getting things right or wrong.

Their 2017 book's Epilogue deals with neuroscience, neurodynamics and the role of brain. The view that what is outside the head may not necessarily be outside the mind is defended. The topics of "representation", "internality" and "intellectual manipulation" is again addressed in the context of the theoretical disagreement between REC and CIC. Hutto and Myin address critically the traditional notion of information in this chapter as it is "something that they assume is acquired, processed, pooled, mapped and remapped, and generally made use of by the brain" (p. 233) According to REC, information should not be thought as processed and represented by the brain. The assumption that rule-based information is stored does no additional explanatory work. Neural activations are not actually "coding," "computing," "conveying," or "communicating" information. Information is not really picked up, or passed on, or pooled in the brain. The problem is put as follows: "Why assume stored information or contents play any part in simulatively reenacting an experience if stored information and contents are not needed for procedural memory? (p. 235)

In all those chapters it seems, as in their 2013 book, that no real developed account is given but only a (persuasive) defense of the viability of such an account to come. Although Hutto and Myin do a very good job in highlighting the problems with the concept of representational content used as an explanatory tool in cognitive science, they provide no full-fledged alternative theory of intentionality, only hint of a social oriented way-out. Hutto and Myin actually do not provide a detailed explanatory model of how social cognition and public symbols systems give rise to contents in connection with basic cognition. They do not explain, for instance, how social cognition and public symbol systems can come into being without the prior existence of mental contents. Moreover, how perception can be false if it has no content? We act upon false perception; we make decisions grounded in false representations of what is

going on in our perception. The connections to inferentialism, social ontology, shared intentionality, mutual recognition and (neo-)pragmatism should be developed to redeem REC from these pieces of criticism. Although rejecting critics and rival theories with philosophical arguments does not do the work of providing a detailed cognitive science theory, one may say that Hutto and Myin 2017 originally address the perennial philosophical issue about our nature as human beings giving an impossible-to-neglect enactivist contribution to the current state-of-art in the discussion.

Literature:

BURGE, T. *The Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CLARK, A. *Surfing Uncertainty: Prediction, Action and the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

HUTTO, D. D., and MYIN, E. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge: MIT Press, 2013.

PUTNAM, H. *Renewing Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1992.

HAUGELAND, J. Truth and rule-following. In *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*, ed. J. Haugeland. Harvard: Harvard University Press, 1998.

STICH, S. *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*. Cambridge: MIT Press, 1990.

Traduções

Fontes e Recursos do ecossocialismo

Sources et ressources de l'ecosocialisme

Autor: Michael Löwy

Diretor de pesquisa no CNRS (Paris)

Tradução: Maria Cristina Longo

Professora no departamento de filosofia da UFRN

O ecossocialismo é uma corrente política fundada sobre uma constatação essencial: a salvaguarda dos equilíbrios ecológicos do planeta, a preservação de um ambiente favorável às espécies vivas – inclusive a nossa – é incompatível com a lógica expansiva e destrutiva do sistema capitalista. A busca do crescimento sob a égide do capital nos conduz, a curto prazo – nas próximas décadas – a uma catástrofe sem precedentes na história da humanidade: o aquecimento global.

A premissa central do ecossocialismo, implícita dentro da escolha deste termo é que um socialismo não ecológico é um impasse, e uma ecologia não-socialista é incapaz de enfrentar os desafios atuais. Seu projeto de associar o « vermelho » - a crítica marxista do capital e o projeto de uma sociedade alternativa – e

o « verde », a crítica ecológica do produtivismo, não tem nada a ver com as combinações governamentais ditas «vermelhas-verdes», entre a social-democracia e alguns partidos verdes, em torno de um programa social-liberal de gestão do capitalismo. O ecosocialismo é então uma proposta radical para atacar pela raiz a crise ecológica – que se distingue das variantes produtivistas do socialismo do século 20 - seja a social-democracia ou o «comunismo» ao estilo estalinista - sejam correntes ecológicas que se adequam, de um modo ou de outro ao sistema capitalista. Uma proposta radical que visa não somente à uma transformação das relações de produção, do aparelho produtivo e dos modelos dominantes de consumo, mas visa a criar um novo paradigma de civilização, em ruptura com os fundamentos da civilização capitalista/industrial ocidental moderna

Não é o lugar aqui de desenvolver uma história do ecosocialismo. Lembremo-nos, no entanto, de alguns marcos: o ecosocialismo será essencialmente uma questão da corrente eco-marxista, mas encontra-se na ecologia social de inspiração anarquista de Murray Bookchin, na versão à esquerda da ecologia profunda de Arne Naess, e em alguns escritos dos «opositores do crescimento» (Paul Ariès), análises radicalmente anti-capitalistas e propostas alternativas que estão próximas do ecosocialismo.

A ideia de um socialismo ecológico – ou uma ecologia socialista – só começa a se desenvolver verdadeiramente a partir dos anos 1970 sob formas muito diversas, nos escritos de alguns pioneiros de uma reflexão « vermelho e verde » : Manuel Sacristan (Espanha), Raymond Williams (Inglaterra), André Gorz e Jean-Paul Déléage (França) e Barry Commoner (EUA). O termo «ecosocialismo», aparentemente apenas começa a ser utilizado a partir dos anos 1980 quando aparece, no partido verde da Alemanha, uma corrente de esquerda que se designa como «ecosocialista»; seus principais porta-vozes são Rainer Trampert e Thomas Ebermann. Por volta dessa época aparece o livro *A Alternativa* de um dicidente socialista da Alemanha Oriental, Rudolf Bahro que desenvolve uma crítica radical do modelo soviético e da Alemanha Oriental, em nome de um socialismo ecológico. No curso dos anos 1980 o pesquisador norte-americano James O' Connor desenvolverá seus trabalhos

tendo em vista um marxismo ecológico, e funda a revista *Capitalismo, Natureza e Socialismo*, enquanto Frieder Otto Wolf, um deputado europeu e dirigente da esquerda do Partido Verde Alemão, e Pierre Juquin, um ex-dirigente comunista convertido às perspectivas vermelhas/verdes, redigem juntos o livro *A Alternativa Verde da Europa* (Montréal, 1992, Black Rose), um tipo de tentativa de manifesto ecossocialista europeu.

Enquanto isso, na Espanha, em torno da revista de Barcelona *Mientras Tanto*, os discípulos de Manuel Sacristan como Francisco Fernandez Buey também desenvolvem uma reflexão ecológica socialista. Em 2001, uma corrente marxista/revolucionária presente em numerosos países, a quarta internacional, adota um documento, *Ecologia e Revolução Socialista*, de inspiração claramente ecossocialista. Mais recentemente, em 2012, o partido de esquerda organizou em Paris, e em seguida em várias outras cidades francesas, reuniões para discutir o ecossocialismo. Adicione a isto os trabalhos de John Bellamy Foster e seus amigos da revista de esquerda americana bem conhecida *Monthly Review*, que defende uma revolução ecológica com um programa socialista; os escritos das ecossocialistas feministas Ariel Salleh e Terisa Turner; a revista *Canadian Dimension*, apoiada pelos ecossocialistas Ian Angus e Cy Gornik; as reflexões do revolucionário peruano Hugo Blanco sobre as relações entre idigienismo e ecossocialismo; os trabalhos do pesquisador belga Daniel Tanuro sobre a mudança climática e os impasses do «capitalismo verde»; as pesquisas dos autores franceses próximos da corrente altermundialista como Jean-Marie Harribey; os escritos do filósofo (discípulo de Ernst Bloch e de André Gorz) Arno Münster; etc, etc.

Em 2001 Joel Kovel e o autor do presente texto publicam um *Manifesto Ecossocialista* que servirá de referência para a fundação, em Paris em 2007, da Rede Ecossocialista Internacional. Quando do Forum Social Mundial de Belém (Brasil) em 2009 uma nova reunião internacional da rede terá lugar, com uma ampla participação latino-americana e uma delegação indígena do Peru dirigida por Hugo Blanco e Marcos Arana. Nesta ocasião será publicada, em muitas línguas, a *Declaração*

de Belém, um manifesto da rede ecossocialista internacional a respeito do aquecimento global. Eis aqui algumas passagens deste documento assinado por centenas de pessoas de dezenas de países do mundo:

« O ecossocialismo implica uma transformação social revolucionária, que necessitará da limitação do crescimento e da transformação das necessidades por uma transferência radical dos critérios econômicos quantitativos em direção a critérios qualitativos, uma ênfase sobre o valor de uso no lugar do valor de troca. Estes objetivos exigem o controle democrático da esfera econômica, permitindo à sociedade definir coletivamente seus objetivos de investimento e de produção, e a coletivização dos meios de produção. Somente a tomada de decisão e a propriedade coletiva da produção podem abrir a perspectiva a longo prazo que é necessária para o equilíbrio e a durabilidade dos nossos sistemas sociais e da natureza. (...)

« Para evitar o aquecimento global e outros perigos que ameaçam a sobrevivência humana e ecológica, setores inteiros da indústria e da agricultura devem ser suprimidos, reduzidos ou reestruturados e outros devem ser desenvolvidos, enquanto fornecem pleno emprego para todos. Uma transformação tão radical é impossível sem o controle coletivo dos meios de produção e a planificação democrática da produção e das trocas. As decisões democráticas sobre o investimento e o desenvolvimento tecnológico devem substituir o controle das empresas capitalistas, dos investidores e dos bancos a fim de servir, a longo prazo, ao bem comum da sociedade e da natureza».

Simultaneamente à contra-cúpula sobre o clima em Copenhagen em 2009 ou no Rio de Janeiro em 2012, outras declarações ecossocialistas internacionais foram feitas. Em Junho de 2013, vários membros da Rede Ecossocialista Internacional, vindos da França, Bélgica, Canadá, EUA e Brasil, participaram da Conferência Internacional sobre o Ecossocialismo e o Buen Vivir em Quito, no Equador – uma iniciativa que testemunha o interesse crescente pelo ecossocialismo na América Latina. Pode-se consultar os documentos da Rede no site www.ecosocialistinternationalnetwork.org.

Uma ética do comum(ista)

Commonist Ethics

Autora: Susan Buck-Morss

Professora no departamento de Ciência Política na
CUNY Graduate Center

Tradução: Régis Alves

Doutorando em filosofia pela USP

Revisão Técnica: Lucas Machado

Doutorando em filosofia pela USP

1.

Primero ponto: a política não é uma ontologia. A afirmação de que o político é sempre ontológico precisa ser contestada [1]. Não é que simplesmente a afirmação negativa seja o caso – que o político nunca seja ontológico [2] (como aponta Badiou, uma simples negação deixa tudo em seu lugar [3]). Em vez disso, o que é necessário é uma inversão da negação: o ontológico nunca é político.

Disto segue-se que o movimento de *la politique* (a política cotidiana) para *le politique* (o significado próprio do político)

é uma via de mão única. Com todo o respeito a Marcel Gauchet, Chantal Mouffe, Giorgio Agamben e a muitos outros, a tentativa de descobrir dentro da vida política empírica (*la politique*) a essência ontológica do político (*le politique*) leva a teoria a um impasse, a partir do qual não há retorno à prática política real. Não se ganha nada com este movimento do feminino para o masculino. O projeto pós-metafísico de descobrir a verdade ontológica no interior da existência vivida fracassa no âmbito político. Ele fracassa no modo Husserliano-Heideggeriano, socialmente desengajado, de colocar entre parênteses o *existentiell* para descobrir a natureza essencial do que é “o político”. E fracassa com o método socialmente crítico, pós-foucaultiano, da ontologia historicizada, que revela as múltiplas formas de politicamente ser-no-mundo dentro de configurações culturais e temporais particulares.

Isso não é novidade. A partir de meados da década de 1930, a preocupação obsessiva de Adorno, no contexto da ascensão do fascismo, foi demonstrar o fracasso da tentativa ontológica de fundamentar uma filosofia do Ser a partir do mundo dado – ou, na linguagem heideggeriana, passar do ôntico, ou seja, do ser [*seiend*] no sentido daquilo que é empiricamente dado, ao ontológico, àquilo que é essencialmente verdadeiro da existência (*Dasein* como a “estrutura a priori” da “existencialidade” [4]). Adorno argumentava que qualquer ontologia derivada (ou reduzida [5]) do ôntico transforma o projeto filosófico em uma grande tautologia [6]. Não lhe faltava razão, e as implicações políticas são sérias.

A ontologia identifica. A identidade era um anátema para Adorno, sobretudo no campo de suas implicações políticas – a identidade entre governante e governado afirmada pelo fascismo. Certamente, mesmo o governo parlamentar parece pressupor uma luta por identidade, na qual o consenso se torna um fim em si mesmo, a despeito do conteúdo de verdade desse consenso [7]. Não é que a filosofia de Heidegger (ou qualquer ontologia existencial) seja em si mesma fascista (esta seria uma afirmação ontológica). O que se passa é que, ao resolver a questão do Ser *antes* das análises políticas subsequentes, as últimas

não têm força filosófica. Elas são subsumidas sob os *a priori* ontológicos que devem permanecer indiferentes ao seu conteúdo [8]. A ontologia existencial está equivocada ao assumir que, uma vez que “o caráter do ser” (Heidegger) é conceitualmente apreendido, este nos devolverá ao mundo material, empírico, e nos permitirá reunir suas diversidades e multiplicidades sob as compreensões de antemão próprias da filosofia de maneira adequada às exigências da ação coletiva, às demandas da vida política real. De fato, o ontológico nunca é político. Uma ontologia do comum (ou comunista) é uma contradição em termos.

Mas, alguém poderia perguntar: o próprio Marx não esboçou em seus primeiros escritos uma ontologia inteira baseada na clássica afirmação aristotélica de que o homem é por natureza um animal social? Os manuscritos de 1844 não são uma elaboração dessa afirmação, mediada por uma crítica historicamente específica, portanto, uma ontologia *social* expandida da alienação do homem em relação à natureza (incluindo a sua) e aos seus semelhantes? Sim, mas na vida real, política, esse “homem” ontológico não existe.

Em vez disso, nós, criaturas existentes, somos homens e mulheres, negros e pardos, capitalistas e trabalhadores, gays e heterossexuais, e o significado dessas categorias do ser não é, de maneira alguma, estável. Além disso, essas diferenças são menos importantes do que se estamos desempregados, temos antecedentes criminais ou corremos o risco de ser deportados. E, independentemente do que nós somos nesses modos ônticos, nosso ser não se encaixa perfeitamente em nossas opções políticas, sejamos conservadores, anarquistas, evangélicos, partidários do *Tea Party*, sionistas, islamitas e (alguns) comunistas. Nós somos animais sociais, sim, mas também somos anti-sociais, e nossa natureza animal é completamente mediada pelas formas contingentes da sociedade. Sim, o primeiro Marx desenvolveu uma ontologia filosófica. Politicamente, nada se segue disso. A ditadura do proletariado não é assim legitimada, e toda a questão espinhosa da falsa consciência (consciência empírica vs. imputada / atribuída [*zugerechnet* [*Bewußtsein*]]) não pode por isso ser resolvida. Ao mesmo tempo, o pensamento filosó-

fico tem todo o direito – e obrigação – de intervir ativamente na vida política. Aqui temos Marx tratando do tema da prática intelectual, incluindo a filosófica:

Posto que também sou *cientificamente* ativo etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim mesmo como um ser social [9].

Novamente, não importa o quão profundamente alguém pense sobre esta generalização ontológica, desta não se segue nenhuma orientação política específica como consequência. Ela descreve o trabalho intelectual de Heidegger e Schmitt tanto quanto o de Marx ou de nós mesmos.

Para Marx, a filosofia ontológica era apenas o ponto de partida de uma prática vitalícia de pensamento científico que se desenvolveu em resposta aos acontecimentos históricos que o cercavam. Por meio da trajetória de sua obra, toda a tradição da filosofia política ocidental deu uma virada à esquerda que a afastou da metafísica e a encaminhou para um engajamento com as ciências sociais emergentes – economia, antropologia, sociologia, psicologia –, entendidas não em sua forma positivista, coletora de dados ou abstrato-matemáticas, mas como ciências da história; não historicidade, historicidade, historicismo e similares, mas *história* concreta, material. Com essa acentuada virada à esquerda (que é uma orientação que pode ou não envolver elementos da “virada linguística”, “virada ética”, “virada estética”), a filosofia política se transforma em teoria social feita reflexivamente, ou seja, criticamente. Torna-se teoria crítica.

Quando Marx disse que o pensamento era ele mesmo uma prática, o dizia nesse sentido. Ele não se perguntou então: qual é o significado ontológico do *ser da prática*. Em vez disso, ele tentou descobrir o máximo possível sobre as práticas sócio-históricas dos seres humanos reais de seu tempo.

Portanto, a questão que nos deixa os primeiros escritos de Marx é a seguinte: como podemos transformar esse fato social - poderíamos dizer, de maneira descritiva, *socialista* - de nosso trabalho, e nossa consciência desse trabalho como seres sociais, em uma prática do comum? Como devemos conceber uma ética do comum? Não pela redução fenomenológica a algum tipo de essência do que é ser um ser social: por exemplo, o ser que cuida, o ser-para-a-morte, o ser-com, e etc., como Heidegger propôs, mas sim, por meio de uma análise, um tornar-se consciente da sociedade específica, dos cuidados específicos, das mortes específicas que são simultâneas à nossa; não comuns no sentido de serem iguais a nossa (as experiências são muito desiguais na sociedade de hoje), mas no de que acontecem a outros que compartilham, que têm em comum, este *tempo* e este *espaço* – um espaço tão grande quanto o globo e um tempo tão atual quanto o presente.

2.

Marx mudou a relação entre política e filosofia ao criar uma articulação a partir das ciências sociais. Esta articulação se desgastou. As ciências sociais de hoje, filosoficamente ingênuas, pretendem ser objetivas à medida que dividem a realidade em disciplinas acadêmicas autorreferentes que argumentam a partir dos “dados” atuais como uma base quase natural (em vez de estruturas instáveis e dinâmicas que dependem da ação humana). De sua parte, a filosofia, sozinha, refugia-se nas humanidades: no pensamento normativo, em uma análise da razão e no mundo kantiano dos deveres morais, ou, alternativamente, em um anti-racionalismo inspirado em Nietzsche, na celebração do afeto, no relativismo cultural, na narratividade literária, na contingência hermenêutica. Até mesmo a filosofia *crítica* compartilha com as ciências positivistas das quais se separou a suposição de que pode conhecer a realidade por conta própria. Ambas as abordagens – pensamento sem entendimento empírico e entendimento empírico sem pensamento, sem reflexão crítica – são extremamente suscetíveis à reificação.

Enquanto isso, o marxismo, órfão de ambas as partes do projeto acadêmico, das ciências e das humanidades, corre o perigo de incorrer em dogmatismo caso pretenda fornecer um conhecimento de antemão (*a priori*) do significado político dos acontecimentos com base em textos centenários, encaixando todo fato empírico em seu quadro interpretativo preexistente. Como código mestre da história, o marxismo concede a um sistema capitalista antropomorfizado uma agência todo-poderosa. O capitalismo é o mentor dos acontecimentos, explora vorazmente em vista de ganhos privados e deleita-se com a crise, ao mesmo tempo que frustra nossas melhores intenções morais, determinando resultados históricos com uma perspicácia muito maior do que qualquer astúcia hegeliana da razão poderia proporcionar.

Como todos sabem, Marx usou o termo capitalismo apenas um punhado de vezes. O grande livro é chamado *O Capital*. E é uma exposição crítica das práticas econômicas de seu tempo, incluindo os processos de fetichismo e reificação, que fazem as leis do capital aparecer como nosso destino necessário.

Agora farei uma defesa tediosa: devido às consequências epistemológicas, devemos rejeitar a criação de um “-ismo” a partir de qualquer orientação política ou teórica. Nada de comunismo, capitalismo, marxismo, totalitarismo ou imperialismo; absolutamente nenhum “-ismo” [10]. Esses são sistemas cosmológicos, economias de crença que se assemelham à economia cristológica medieval (*oikonomia*), em que todos os elementos são internamente consistentes e logicamente satisfatórios, desde que não haja contaminação por fatos ou eventos que, oriundos de fora, penetrem em suas fronteiras como algum tipo de estrangeiro ilegal. Com as simples palavras – comunista ou socialista, capitalista ou marxista, e etc., se passa outra coisa. Se são usadas apenas como adjetivos descritivos, elas se referem a qualidades (determinações) de objetos no mundo por elas definidos; objetos que, se quisermos ser materialistas consequentes, devem ter prioridade sobre os conceitos que usamos para nomeá-los [11].

A prática política também é vulnerável à sedução do “-ismo”. É um erro adotar o anarquismo ou o socialismo, o trotskismo ou o islamismo, o radicalismo ou o parlamentarismo, como um sistema de crenças que determina antecipadamente nossas ações. As condições mudam e a prática precisa responder a novas situações. Tomar o poder do Estado para controlar seus aparatos ideológicos? Sim, mas e se, após a transformação global do capital, o próprio Estado se tornar um aparato ideológico? Basear nossa política em um respeito anarquista pela agência democrática? Sem dúvida. Mas não se isso significar ceder às táticas manipuladoras do populismo de direita, cada vez mais difundidas.

Dizer, com Althusser, que Marx abandonou o humanismo de seus primeiros anos por uma “ciência da história” implica que a ciência marxista é trans-histórica e eterna, um primeiro princípio ontológico imune precisamente à especificidade histórica na qual ela insiste – como se a ciência não fosse ela mesma histórica. (Temos apenas que pensar nos limites históricos da ciência de Ricardo ou Malthus, ou, dada a atual crise, da Escola de Chicago de economia, para esclarecer esse ponto.) Defender, com Negri, uma “ontologia histórica” baseada em uma compreensão científica do processo de luta de classes capitalista é uma alternativa duvidosa. Negri quer adicionar uma dose de contingência histórica à mistura, ao mesmo tempo em que conta com uma dose de correção ontológica para evitar os perigos do relativismo que a contingência implica. Ele não deixa de lado a luta de classes como a *prima philosophia*, o primeiro princípio filosófico, sobre o qual se funda todo o projeto político. Mas se, *pace* Negri, não pode haver ontologia da história, é porque a história é o reino da liberdade humana e, *portanto*, o reino do imprevisível, tanto no pensamento quanto na prática. Nesse ponto, em vez de tentar desenvolver uma ontologia da liberdade, precisamos reconhecer a aparência surpreendente e fugaz da liberdade no mundo.

Eu estou revelando minha verdadeira postura. Eu sou uma pragmatista incorrigível quando se trata de teoria crítica. Mas não se trata de pragmatismo, no sentido de Rorty ou mesmo

de Dewey (e não tem nada a ver com ser norte-americana). Minha posição está mais próxima do que Bertold Brecht descreveu (e admirou) como *plumpes Denken* - pensamento não-elegante. Assim, por exemplo, onde o filósofo elegante iria descobrir um conceito procurando o significado clássico de um termo grego, eu me inspiro no grego moderno, *demotiki*, a linguagem de rua do povo (*demos*), que, junto com a dita irresponsabilidade fiscal dos próprios gregos, é em grande medida desdenhada pela *intelligentsia* europeia. *Ta pragmata* em grego moderno refere-se às coisas práticas utilizadas na vida cotidiana. Em alemão: *die Klamotten*, no sentido das coisas que, por mais que possam parecer lixo para os outros, necessita-se e usa-se todos os dias.

Neste sentido, uma abordagem pragmática para a elaboração teórica fazer teoria possui uma semelhança com o comentário que o romancista nigeriano Wole Soyinka fez quando criticou a compreensão da *négritude* como ontologia dizendo: “Um tigre não proclama sua tigridade: ataca”. Posteriormente esclareceu: “um tigre não fica na floresta e diz: ‘Eu sou um tigre’. Quando você passa por onde o tigre andou antes, você vê o esqueleto de um antílope e sabe que alguma tigridade irradou ali” [12]. (Figuras 1 e 2)

Soyinka abandona a ontologia por algo próximo do que quero dizer com pragmática teórica [13]. É uma prática de teorizar por meio da qual as coisas adquirem significado por causa de sua relação prática, pragmática com outras coisas, e na qual essas relações estão permanentemente abertas, permanentemente precárias. Seu futuro não pode ser previsto com antecedência.



Fig. 1



Fig. 2 - *Duiker* (em inglês) é um pequeno antílope.

Agora, se estivéssemos interessados apenas na ciência empírica da prática do tigre, seríamos behavioristas, observando de uma distância segura o que um tigre faz. Mas enquanto atores políticos no meio das coisas, somos antílopes, e os antílopes precisam estar a par das últimas notícias.

Podemos imaginar Lênin sem um jornal? (Figura 7) Ou Marx, ou Hegel? Marx escreveu para jornais sobre eventos distantes da Europa - o colonialismo na Índia, o comércio na China, a Guerra Civil dos EUA. E Hegel estava formulando a dialética do senhor e do escravo por causa das notícias sobre a Revolução Haitiana que ele leu em sucessivas edições do periódico político *Minerva*.

Lênin, vamos lembrar, não esperava que a revolução ocorresse a) na Rússia, ou b) no verão, ou mesmo no outono, de 1917. Mas ele permitiu que sua teoria se adaptasse aos desenvolvimentos históricos tal como realmente ocorreram [14]. O acontecimento histórico que surpreende: esta é a “realidade radical” à qual Lenin permaneceu aberto [15]. Aqui estou em total concordância com Badiou em relação à centralidade política do acontecimento, e na mesma página que ele, quando enfatiza “a absoluta imprevisibilidade do evento” que “pode ser a fonte de surgimento do radicalmente novo” [16]. Mas eu tomaria liberdades com a formulação de Lacan que Badiou não toma. Não é a “verdade” que “abre um buraco no conhecimento”. Mas sim, uma ação social. E a verdade que tal ação revela é a possibilidade da liberdade humana. Então, se juntarmos a ideia de pragmática e a ideia de acontecimento, teremos uma *pragmática do subitamente possível* como expressão da liberdade humana. E esta não é uma má definição do que implicaria uma ética do comum.

Portanto, falando na linguagem deselegante do *plumpes Denken*, as questões de caráter filosófico que uma pragmática do subitamente possível precisaria perguntar são estas:

1. O que está acontecendo? (A alternativa pragmática à “ontologia histórica”)
2. O que há de novo? (Existe um “acontecimento” ocorrendo aqui?)
3. O que produz? (Que estruturas de poder estão subitamente cedendo aos atores no acontecimento)
4. O que permanece? (Há certas estruturas que NÃO estão em processo de mudança?)

E só então chegamos à Grande Questão:

5. *O que fazer?* (“O que deve ser feito?” é a tradução errada de Что делать?).

Talvez devamos nos deter por um momento sobre essas questões para visualizá-las a partir da perspectiva do comum.



Fig. 3 - Queda do Muro de Berlim, 9 de novembro de 1989.

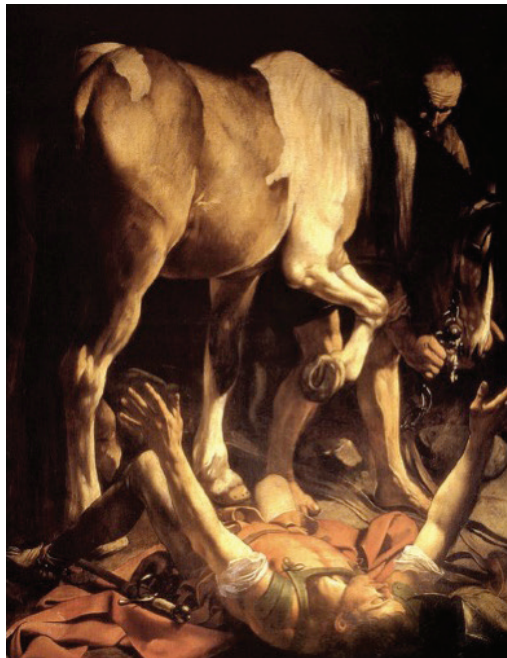


Fig. 4 - Caravaggio, a conversão de São Paulo. 1601

3.

“O que está acontecendo?”

O acontecimento não é um milagre que nos domina de admiração e nos fulmina. Ele nos eleva, precisamente porque é realizado por pessoas comuns que interrompem sua atividade habitual para agir coletivamente, dando poder não apenas àqueles que estão presentes, mas àqueles que, observando, sentem uma tremenda onda de solidariedade e senso de união humana, e mesmo (ousar dizer?) de universalidade. Testemunhamos a realidade de seres humanos se unindo para superar barreiras, para iniciar uma mudança. Essa capacidade de agir em comum é a possibilidade real de uma ética do comum.

A solidariedade produzida no espectador, tornada famosa por Kant no caso da Revolução Francesa, se intensificou na era eletrônica. Diferentemente da época de Kant e também

de Lênin, foi a cobertura ao vivo pela televisão da ação política que inclinou a balança em favor da resistência não violenta. (O terror pode ser uma ferramenta política [Badiou], mas é um instrumento muito grosseiro, tão historicamente datado, talvez, como a bomba de hidrogênio [17]). Nos últimos anos, nos protestos eleitorais iranianos de 2009-2010, e durante as revoluções de jasmim da primavera árabe, o poder do protesto não-violento se multiplicou exponencialmente.

No caso de Kant, o caráter sangrento dos acontecimentos revolucionários franceses fez com que apenas a ideia lhe suscitasse entusiasmo. Na Praça Tahrir, era a realidade da força pacífica - a força da não-violência em face da violência [18], articulando um significado de martírio que tem implicações humanas universais. A revolução tecnológica dos dispositivos portáteis com acesso à internet proporcionou uma explosão de possibilidades para que as testemunhas oculares dos eventos ofereçam relatos de primeira mão. Transmitido em tempo real, o próprio relato se torna uma arma de resistência. Sem dúvida, a forma como as novas tecnologias são usadas depende das mãos que as manejam. Mas o que é notável é o quão confiável esse compartilhamento de informações tem sido. Certos agentes humanos assumiram a responsabilidade por outros de modo a arriscar sua própria segurança pessoal, liberando o que parece ser um desejo reprimido de trocar informações desinteressadamente, sem fins comerciais, e confiando que a comunidade internacional de telespectadores responderá em solidariedade – e eles o fazem [19]. (Afinal de contas, talvez sejamos animais *socialistas* por natureza).

No primeiro nível, então, “O que está acontecendo?” é uma questão empírica. Abordada a partir das atribuições de uma ética do comum, responder a essa questão requer, antes de mais nada, liberdade total de comunicação, para qualquer um que tenha conhecimento a compartilhar, com qualquer um que tenha o desejo de saber. Aqui, a divulgação de mídia independente, a coleta confiável de notícias e sua disseminação sem travas e sem filtros são projetos políticos da mais alta importância [20]. Quanto mais dispersos os pontos de observação, mais completo será o panorama dos acontecimentos [21].

Aliás, a vida de Steve Jobs é um exemplo dos benefícios da imigração para os EUA (seu pai era um muçulmano sírio, sua mãe era de ascendência alemã). Enquanto ele é elogiado como um herói da livre iniciativa, sua contribuição política crucial é o fato de que, desenvolvendo o computador pessoal, ele deu às pessoas o controle sobre os meios de produção da economia global – um ato do comum, se já houve um. As câmeras de vídeo dos telefones celulares mantêm à vista o protesto cidadão e a violência de Estado. Mas a Apple tira o poder do cidadão quando projeta o iPhone e iPad como plataformas visando lucros de renda, e quando essas formas diminuem a habilidade de uso do teclado, enfatizando a internet como um lugar de consumo, onde as ações dos usuários são monitoradas e vendidas como informação.

No segundo nível, o que está acontecendo é um ato de interpretação. Saber o que está acontecendo, para além da percepção sensorial virtualmente mediada (que, quando significa ver vídeos de brutalidade contra manifestantes desarmados, é o momento mais unanimemente e universalmente oposto ao acontecimento) é nomear a ação e situá-la em seu contexto. É aqui que começa, em seu nível mais básico, o difícil trabalho, muitas vezes conflituoso, de análise política. Como devemos chamar esse momento de ação cidadã? É democracia o que estamos testemunhando? Sim, com certeza. Mas, chamando-o assim, já parecemos sugerir a trajetória dos eventos: o sucesso significaria então a fundação de partidos políticos, a realização de eleições e a declaração de lealdade a um Estado-nação secular que atuaria segundo as regras pré-determinadas da ordem mundial estabelecida. Em outras palavras, aquilo que é subitamente possível em um acontecimento é seguir o exemplo das autoproclamadas democracias que já estão consolidadas. Mas nenhum desses passos decorre necessariamente do que aconteceu, o que, para as velhas e autoproclamadas democracias, é motivo de alarme. Os passos conhecidos, aqueles que elas deram, reduzem o significado do subitamente possível a um roteiro pré-escrito. Se, então, revisitarmos a questão – “O que há de novo?” – a resposta acaba sendo: não muito.

Mas, e se a ação social iniciada em Túnis, Cairo e outros lugares for – enquanto acontecimento digno desse nome – uma estrutura política previamente inimaginável, não o modelo único e universal de democracia do Estado-nação – o qual, mesmo permitindo a diferença no interior de contextos culturalmente pluralistas, supõe que as formas euro-americanas, de dois séculos de idade (que atualmente estão respondendo mal às crises econômicas globais que suas instituições econômicas causaram) encarnam uma verdade eterna – mas um vislumbre da solidariedade global na qual as identidades nacionais e culturais são suspensas, e a unidade é a consequência, não de quem você é, mas sim do que você faz? Chamemos isto de uma prática do comum [22]. Todo o processo do ato de protesto e sua disseminação virtual é, em suas formas organizacionais horizontais, não-excludentes, uma manifestação brilhante de uma ética do comum, qualitativamente diferente, apontando para o poder subitamente possível da solidariedade global. Este é o novo que se revela neste acontecimento, um acontecimento que é menos uma ruptura do que uma abertura para alternativas ao estado de coisas dado.

A ideia aqui seria opor-se à definição de Schmitt e Agamben de soberano como aquele que decide em um estado de emergência, virando sua temporalidade e sua agência do avesso, e podemos fazer isso retornando ao significado do século XVI da palavra inglesa “*emergency*” como a condição do emergir [23]. O estado de emergência que produz uma crise para o soberano é uma possibilidade libertadora para os súditos, um momento para a “emergência” de uma nova situação, uma possibilidade de que a própria subjetividade possa ser transformada.



Fig. 5 - Tunísia, janeiro de 2011; http://www.pbs.org/newshour/bb/international/jan-june11/tunisia2_01-17.html



Fig. 6 - Ocupe Wall Street. Setembro de 2011

Finalmente, em 28 de setembro de 2011, o *New York Times* trouxe para a grande mídia a maior história política do ano, reconhecendo oficialmente o que vinha acontecendo todo este tempo (Imagem 5 e 6). Uma reportagem de primeira página [24] reuniu as peças globais: A Primavera Árabe, o apoio na Índia à greve de fome de Anna Hazare, os protestos pró-justiça de cidadãos israelenses, os dias de tumultos em Atenas e Londres, os *Indignados de la Republica* na Espanha, bem como os acampamentos cidadãos dos “excluídos” que estão em curso nos espaços cívicos da Praça Tahrir até a Plaza del Sol e ao Parque Zuccotti. Precisamos acrescentar: a incrível bravura dos cidadãos na Síria, Iêmen e Bahrein que, sem ajuda da OTAN, persistem diante da violenta repressão dos governos, cuja legitimidade eles se recusam firmemente a reconhecer.

Primavera árabe, verão europeu, outono de Wall Street. Estamos testemunhando um movimento social global que afirma a diversidade e a universalidade, ambas de uma só vez. Claramente, é radical, recusando-se a aceitar as regras dadas do jogo. É uma virada para a esquerda? Talvez essa nomenclatura não possa mais ser usada - e esse fato é, também, o que é novo. Em nossa situação ciber-geográfica, as viradas à esquerda se posicionam de modo distinto sobre o terreno. Sua orientação é local e são necessariamente plurais. Isto, dentre muitas coisas, separa a ação do comum, global, do populismo de direita. Onde o último organiza a raiva contra a desordem global para apoiar ideologias rígidas de neo-nacionalismo, a privatização do livre mercado e políticas de anti-imigração, assim, cooptando movimentos de base em benefício dos partidos políticos existentes, por sua vez, a constelação trans-local de forças recusa-se a ser contida dentro dos limites do nacional ou do político. Para que “esquerda” e “direita” tenham algum sentido político, tem de haver fronteiras – fronteiras territoriais entre nações e fronteiras partidárias dentro delas. Os novos ativistas não estão dispostos a deixar-se seduzir pela retórica do “dividir para reinar”. Eles são muito pouco práticos em sua ingenuidade? Isso é, afinal, um acontecimento?



Fig. 7



Fig. 8 - “A coisa mais importante do mundo”

4.

O que produz? Os muros caem, tiranos caem, um afro-americano, filho de imigrante, é eleito presidente dos Estados Unidos. Mas o que permanece? O que se mantém apesar de todas essas transformações? Os marxistas nos dirão: o sistema capitalista global. E a resposta não está errada. Quando Warren Buffett proclamou (dizendo a verdade *a partir do poder*): “Há, de fato, guerra de classes, e estamos vencendo”, ele poderia ter acrescentado: “a nível mundial”. Em tempos como o nosso hoje, em que estamos considerando um novo começo político, o elefante no meio da sala é o passado da política radical, sua dívida com a análise marxista do capital e com a ênfase desta na desigualdade econômica em uma teoria da exploração global da terra e do trabalho, na história dialética da luta de classes e na justificativa racional para a necessidade de uma revolução política para que a sociedade humana avance.

Nunca, ao longo de minha vida, a crítica marxista do capital e de sua dinâmica global pareceram mais precisas. E nunca pareceu mais errado voltar ao marxismo em suas formas históricas. Pelo menos durante a década de 1960, a teoria marxista era a língua franca dos ativistas em todo o mundo, não importando o quanto discordassem quanto à interpretação apropriada (soviética, trotskista, maoísta, humanista). A queda da União Soviética e a adoção de elementos capitalistas pela República da China deram um golpe fatal a essa convergência. Ao mesmo tempo, a teoria marxista não poderia resistir ao escrutínio da teoria feminista, pós-colonial, crítica da raça e outras teorias que estenderam o significado de opressão e exploração para muito além do que acontece no chão de fábrica. Em sua definição da universalidade humana, o marxismo foi provinciano na melhor das hipóteses. E sua lógica, muitas vezes determinista, estava firmemente ancorada em uma teoria dos estágios históricos que se mostrou simplesmente imprecisa – graças a Samir Amin, Janet Abu-Lughod e Dipesh Chakrabarty, para citar alguns.

E a ideia do proletariado revolucionário? A classe trabalhadora, enquanto vanguarda política, ainda é a forma organi-

zativa verdadeiramente relevante? Os sindicatos oficiais – nem todos, mas muitos e com muita frequência – atuaram como grupos incapazes de ir além das preocupações econômicas. É evidente que os protestos trabalhistas seguem tendo importância e oferecendo inovações. De Suez, no Egito, onde os sindicatos não-oficiais desempenharam um papel crucial de capacitação dos ativistas de Tahrir para bloquear o Canal de Suez, até Xintang, na China, onde trabalhadores emigrantes saíram às ruas para protestar contra a falta de direitos civis básicos que lhes eram negados, passando por Madison, em Wisconsin, onde mesmo o direito à negociação coletiva estava sendo ameaçado, ou pelos Conselhos de Trabalhadores e outros grupos trabalhistas que se uniram ao Occupy Wall Street como forma de apoio, as organizações de trabalhadores continuam desempenhando um papel crucial na luta [25]. Mas não apenas a maioria dos empregos hoje na maior parte do mundo não são sindicalizados. As razões pelas quais Marx argumentava a favor da importância fundamental da classe trabalhadora organizada podem talvez não mais se sustentar. A taxa salarial, entendida como “capital variável”, deveria ser a parte da equação de custo do processo de produção que se prestava à pressão para baixo (em oposição ao capital fixo das máquinas), mas, como vimos, ela obedece a uma lógica diferente quando a produtividade elimina postos de trabalho. A Organização Internacional do Trabalho estima que o número de trabalhadores desempregados no mundo é de 200 milhões [26]. Uma pesquisa Gallop de janeiro de 2011 estabelecia que o desemprego mundial era de 7% da força de trabalho [27]. A geração mais jovem é a mais afetada. Atualmente, a juventude desempregada de todo o mundo teme menos fazer parte de um exército de reserva de mão-de-obra economicamente necessário do que ser economicamente desnecessária, uma população supérflua de seres humanos dispensáveis, permanentemente excluídos. E essa é uma resposta realmente assustadora (mas, ao mesmo tempo, dialeticamente poderosa [28]) à pergunta: o que há de novo?

Como as megalópoles do planeta evidenciam, realmente ocorreu uma proletarização massiva da força de trabalho. Mas as fábricas deixaram as cidades e se mudaram para outros

enclaves. É impressionante o fato de que a força de trabalho migrante que elas empregam se mostrou notavelmente capaz de ação coletiva, apesar de sua posição precária e a despeito das diferenças étnicas e linguísticas [29]. E, no entanto, sua própria consciência cosmopolita permanece muito à frente do que foi alcançado por partidos políticos nacionalmente organizados.

Onde está a classe revolucionária? Esta pode ser a pergunta errada a se fazer. Talvez nenhuma das categorias - nem revolução *nem* classe - tenha em nosso tempo a força necessária. Primeiro: a transformação da sociedade está ainda vinculada à revolução no sentido clássico-moderno? Há muito tempo suspeito que a Revolução Iraniana de 1979 foi a última de uma longa tradição que chegou ao seu fim, seja na forma pró-nacionalista, anticolonialista, marxista ou teocrática. A instituição política do poder soberano por Khomeini, a *Wilayat al-Faqih* [Tutela dos juristas islâmicos], foi uma invenção pessoal, estranha não apenas às tradições ocidentais, mas também ao islamismo sunita e até mesmo ao pensamento político xiita. E ainda, o triunfo de Khomeini em uma guerra civil violenta tem afinidades com o protótipo revolucionário francês em muitas de suas características distintivas: fratricídio prolongado; dezenas de milhares de execuções políticas, incluindo as decapitações ritualísticas de inimigos políticos diante do público; uma trajetória de crescente radicalismo; um regime guiado pela ideia de virtude; uma reação termidoriana de centralização autoritária; e, finalmente, uma política externa girondina de expansão revolucionária. Mas se é possível espalhar a revolução proclamando seu triunfo para o mundo pelo Twitter, por que escolher o caminho da invasão em outros países?

Hoje, as decapitações gravadas em vídeo de vítimas aleatórias não têm o mesmo efeito que o regicídio cometido pela multidão de cidadãos da *Place de la Révolution*. Não é sentido pelo público global como vingança justificada. Como é o caso do bombardeio de civis, da demolição de casas e da tortura e humilhação de prisioneiros, ações consideradas desumanas e erradas. A abstração aqui opera dialeticamente: sem a linguagem legitimadora dos perpetradores, sem os significados

contextuais predeterminados, a visão da violência contra vulneráveis evoca uma reação afetiva e visceral dos observadores globais que, precisamente porque a cena é retirada de contexto, respondem concretamente e com empatia. O fratricídio, a luta sangrenta da guerra civil como meio de transformação social, tem uma visão muito limitada, pois o processo de verdade e reconciliação que deve se seguir revela-se extremamente difícil. E, como as reações termidorianas deixam claro, é muito mais fácil esmagar a velha ordem do que construir uma nova.

Isto no que se refere à revolução violenta. Mas a categoria de classe social realmente se tornou obsoleta? O elefante no meio da sala ainda está conosco: a verdade é que, no mundo do capitalismo global, praticamente em toda parte do tabuleiro geopolítico, os ricos continuam ficando mais ricos e os pobres cada vez mais pobres – e os que estão no poder, longe de protestar, nos dizem que este sistema precisa de uma maior e especial proteção, muito maior do que a dada aos próprios cidadãos. Os livres mercados (acumulação capitalista descontrolada) e sociedades livres (democracias de estilo ocidental) uniram-se e o produto final é a oligarquia global. A chamada comunidade das nações protege um sistema global de cercamentos, que funciona para se apropriar de todo valor de uso que pode ser transformado em um empreendimento lucrativo. Nada – nem escolas, nem prisões, nem genes humanos, nem plantas selvagens, nem o exército nacional, nem governos estrangeiros – nada está imune a este processo de privatização.

Então, há luta de classes sendo travada, de cima para baixo. Mas há guerra de classes? Somente se o resto do mundo, os 99% de nós, responder à altura. (Mesmo Warren Buffett não está feliz com o papel que ele deveria desempenhar). Quero opor-me à ideia de que todo o objetivo da política é nomear o inimigo (a distinção amigo / inimigo de Schmitt) e estruturar nossa organização política de uma maneira instrumental em vista da derrota do inimigo.

A política agonística é uma relação social mutuamente dependente. Ambos os lados devem jogar o jogo. Talvez não houvesse nada mais propício aos conservadores do que identifi-

car nossa resistência à ordem capitalista, neoliberal, nos termos tradicionais e limitados da guerra de classe. Talvez nada deixaria as autoridades mais aliviadas do que se o Occupy Wall Street se tornasse um movimento violento, porque o Estado poderia então justificar o uso da violência policial para derrubá-lo. Mas o poder da grande maioria, dos 99%, reside simplesmente na grandeza numérica e não requer conflito armado para provar seu ponto. E esse ponto é: o sistema de que dependemos, o sistema que está incorporando cada vez mais e mais de nosso mundo, não está apenas fora de controle, mas é punitivo, irracional e imoral ou, nas palavras de Badiou, brutal e bárbaro.

Uma comunidade mundial de Estados-nação democráticos e soberanos supostamente deveria ser o fim da história, não o fim da humanidade. Mas o que devemos fazer do nosso mundo, baseado em contradições absurdas, em que o parlamento democraticamente eleito da Grécia tributa o povo até a miséria a fim de salvar a nação? Ou a nação do Iraque que é libertada por meio da destruição de sua infraestrutura e da morte ou deslocamento de 20% da população? A lógica tem de fato algo fundamental em comum com a da Guerra Fria, quando a capacidade de destruir a vida no planeta era o padrão ouro da segurança militar, e quando as aldeias pós-coloniais no Vietnã eram completamente bombardeadas para salvar seus habitantes do comunismo.

Isso é um comportamento social aceitável e é uma loucura! Uma ética do comum exige que digamos isso. A chamada livre escolha dos eleitores cidadãos não é liberdade e não é uma escolha [30]. A tese de Weber é distorcida em uma nova tautologia: o Estado capitalista produz o espírito do capitalismo objetivado que reproduz a ética capitalista, em um eterno retorno do mesmo.

5.

O brilho de otimismo sentido em todo o mundo quando Barack Obama conquistou a presidência dos EUA em 2008 foi a última (e perdida) chance de acreditar que o sistema era capaz

de se endireitar. A lealdade de Obama aos dois pilares da ordem mundial – economia capitalista e interesse próprio nacional – demonstrou em sua presidência a falência de ambos. Uma vez que os livres mercados em uma sociedade livre falharam em suprir as necessidades humanas básicas, podemos pedir aos cidadãos do mundo que voltem a ter esperança novamente? É claro que a analogia é exagerada, e a emergência política é qualitativamente diferente – Obama, felizmente, não é fascista e, infelizmente, não é socialista o suficiente – mas podemos lembrar de um diálogo entre Albert Speer e Adolf Hitler em março de 1945, enquanto o exército soviético se aproximava de Berlim. Hitler ficou furioso ao descobrir que Speer havia obstruído suas ordens, mas então se acalmou e disse “em um tom relaxado”:

“Speer, se você puder se convencer de que a guerra não está perdida, você pode continuar a administrar seu escritório...”

“Você sabe que não posso ser convencido disso”, respondi sinceramente, mas sem provocação. “A guerra está perdida.”

Hitler se entregou a suas reflexões [...] sobre outras situações difíceis de sua vida, situações em que tudo parecia perdido, mas que tinha conseguido superar [...] Surpreendentemente rebaixou suas exigências: “Se você acreditasse que a guerra ainda pode ser vencida, se você pudesse ao menos ter fé nisso, tudo estaria bem [...]”

Agitado, [...] eu disse: “Eu não posso, nem com a melhor boa vontade do mundo [...]” Uma vez mais, Hitler reduziu suas exigências a uma profissão formal de fé: “Se pelo menos você pudesse ter a esperança de que não perdemos! Você certamente deve ser capaz de ter esperança [...] isso seria o suficiente para me satisfazer.”

Eu não respondi.

Houve uma longa e embaraçosa pausa. Por fim, Hitler levantou-se abruptamente [...] “Você tem vinte e quatro horas para pensar na sua resposta! Amanhã, deixe-me saber se você tem esperança de que a guerra ainda possa ser vencida”. Sem apertar as mãos, ele me dispensou [31].

Insisto que a comparação não se refere à liderança. É apenas para ressaltar que a esperança também pode ser uma ideologia. Não posso deixar de sentir que o próprio Obama está ciente desse perigo, certamente tendo acreditado no processo democrático que o levou à vitória eleitoral há tão pouco tempo. Obama gostava de repetir: “isso não é sobre mim”. E estava

absolutamente certo. Não era. Porém faltava a ele mesmo fé nas pessoas que o elegeram. Obama tem orgulho de se chamar um pragmático. Ele apenas esqueceu uma coisa: ao tentar ser realista dentro dos limites do enlouquecido *status quo*, ele traiu a pragmática do subitamente possível, que é, afinal de contas, a força que antes de tudo o elegeu. Esta força é global e anseia desesperadamente por uma mudança. É a única força política sensata que o mundo tem atualmente.

Neste momento, ser pragmático no sentido de ser cauteloso, procedendo razoavelmente no interior do todo irracional, é o caminho verdadeiramente arriscado. Os líderes mundiais reconhecerão isto? Eles vão acordar para o fato de que o sistema sobre o qual se apoiam está falido, e que seu poder se assenta no ar?



Fig. 9 - O que fazer?



Fig. 10 - Nawal Sadaawi, Feminista Egípcia, na Praça Tahrir, Cairo. Primavera de 2011

Convém repetir as palavras que a feminista egípcia Nawal Sadaawi pronunciou na primavera passada: faça sua própria revolução. Os caminhos a seguir serão tão variados quanto as pessoas deste mundo. As feministas, globalmente, nos têm ensinado a necessidade de tal diversidade [32]. Todos esses caminhos adiante merecem nossa solidariedade e apoio. Nós, os 99%, devemos recusar a nos tornar invisíveis um ao outro. Os experimentos que estão ocorrendo agora em milhares de lugares precisam de espaço, o espaço que Walter Benjamin chamou de *Spielraum* (espaço de jogo) para tentar fazer as coisas de maneira diferente. E eles precisam de tempo, da desaceleração do tempo, de puxar o freio de emergência, para que algo novo possa emergir. Um tempo que o poder estatal quer abreviar, e um espaço que os velhos partidos políticos querem excluir.

Não há pressa. A desaceleração do tempo é ela mesma o novo começo [33]. A cada dia que este acontecimento segue adiante, realiza-se a possibilidade de que o mundo possa ser diferente. Contra a hegemonia da atual ordem mundial que se apresenta como natural e necessária, os atores globais estão abrindo um buraco no conhecimento. Novas formas emergem. Elas alimentam nossa imaginação, o poder mais radical que nós, como humanos, temos.

Notas

[1] Bruno Bosteels cita Mouffe em “The Ontological Turn” [A virada ontológica], em seu informativo novo livro *The Actuality of Communism* [A atualidade do comunismo] (Londres/Nova York: Verso, 2001), pp. 40-41. Mouffe: “[...] é a falta de compreensão do ‘político’ em sua dimensão ontológica que está na origem de nossa atual incapacidade de pensar de maneira política” (Chantal Mouffe, *On the Political* [Nova York: Routledge, 2005], p. 80. Também Negri: “Aqui é onde o comunismo precisa de Marx: para instalar-se no comum, na ontologia, e vice-versa: sem ontologia histórica não há comunismo” (Antonio Negri, “Est-il possible d’être communiste sans Marx?” [É possível ser comunista sem Marx?]) citado em Bosteels, “The Ontological Turn”, p. 49.)

[2] Para uma exame crítico da ontologia de esquerda, ver Carsten Strathausen, ed., *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics* [Uma ontologia de esquerda: para além do relativismo e das políticas identitárias] (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), particularmente o “Afterward” conclusivo de Bruno Bosteels (reimpresso como “The Ontological Turn” [A virada ontológica], citado acima)

[3] “On Evil: An Interview with Alain Badiou,” [Sobre o mal: uma entrevista com Alain Badiou] *Cabinet 5* (2001/02), em: <http://www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php>

[4] Para a ontologia pós-metafísica, a essência não pode ser uma categoria transcendente, mas deve permanecer imanente à existência. Como Heidegger escreve: “a ‘essência’ [*Wesen*] desta entidade está em seu ‘ser’” (Martin Heidegger, *Being and Time* [Ser e tempo], trad. John Macquarrie e Edward Robinson [Nova York: Harper & Row, 1962], p. 67; Original alemão, p. 42). O ser referido aqui (ser com um “s” minúsculo) é o mundo “dado”, o mundo que “*es gibt*” (que “há”) enquanto o ser humano, consciente, é ontologicamente entendido como “*Dasein*” (“ser-aí”).

[5] Cf. O método de redução fenomenológica de Husserl que influenciou Adorno quando estudante.

[6] No nível do ôntico, o verbo “é” é usado descritivamente e a verdade é uma questão de percepção acurada, portanto, basicamente um problema epistemológico. Mas outra coisa é supor, mergulhando nas estruturas do ôntico, que elas próprias são capazes de revelar uma verdade ontológica mais profunda. Se uma tal “diferença ontológica” é impossível, como afirmou Adorno, então todo o procedimento é uma farsa.

[7] Adorno criticava o conceito liberal-parlamentar de compromisso, como fez Schmitt, mas precisamente pela razão oposta, ou seja, porque as diferenças de posição não eram grandes o bastante. O princípio de não-identidade de Adorno – sua afirmação de que a verdade não está na segura equidistância, mas que, em vez disso,

les extrêmes se touchent [os extremos se tocam] – poderia ser politicamente interpretado como um meio intransigente a serviço do fim democrático.

[8] “A analítica existencial do *Dasein* [Ser com S maiúsculo] vem antes de qualquer psicologia ou antropologia, e certamente antes de qualquer biologia” – isto é, antes dos corpos materiais dos seres humanos reais!” (Heidegger, *Being and Time* [Ser e tempo], p. 71; Alemão, p. 45). Ou, em outro exemplo, ferramentas são meros “seres-a-mão” e seu exemplo é a caneta com a qual ele escreve. Se a análise ontológica precede o conhecimento ôntico, não há como a descrição ontológica diferenciar entre as ferramentas-à-mão do filósofo e aquelas de um trabalhador em uma linha de montagem (*Being and Time*, pp. 95-102; Alemão, pp. 67-72). Ou, sobre a relação entre filosofia e ciências sociais: “Devemos sempre ter em mente que as fundações ontológicas nunca podem ser reveladas por hipóteses posteriores derivadas de material empírico, mas que elas sempre já são “ai”, mesmo quando esse material empírico é simplesmente coletado” (*Being and Time*, p. 75; Alemão, p. 50).

[9] Robert C. Tucker, *The Marx-Engels Reader* [O livro de leitura Marx-Engels, 2nd ed. (New York: W. W. Norton & Company, 1978), p. 86 (Karl Marx, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 107). O original alemão é:

“Allein auch wenn ich wissenschaftlich etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich gesellschaftlich, weil als Mensch [ital. Mine] tätig. Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein eignes Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens.”

[10] Agradeço ao iraniano Ahmad Jalali por questionar gentilmente minha escolha de título para o meu livro, *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* [Pensando para além do terror: islamismo e teoria crítica na esquerda], precisamente nesses termos.

[11] Cf. A insistência de Adorno na prioridade do objeto (*Vorrang des Objekts*).

[12] Soyinka, citado em Michael Richardson, *Refusal of the Shadow, Surrealism and the Caribbean* [Recusa da sombra, surrealismo e o Caribe] (Londres: Verso, 1996), p. 10.

[13] É claro que Achille Mbembe está absolutamente certo em apontar que a *négritude* não era uma filosofia de primeiros princípios, mas uma prática política completamente engajada. Temos que reconhecer que os escritores que teorizaram a *négritude* estavam engajados em uma pragmática de contra-hegemonia com efeitos institucionais e políticos reais (Achille Mbembe, seminário, Committee on Globalization and Social Theory, CUNY Graduate Center, setembro de 2011). Ver também Ngugi wa Thiong’o, *Globalectics: Theory and*

the Politics of Knowing [Globaléticas: teoria e política do conhecer] (Nova York: Columbia University Press, 2012), p. 23

[14] Ver o livro de Lars T Lih, *Lenin Rediscovered: What is to Be Done? In Context* [O que é para ser feito? Em contexto] (Chicago: Haymarket Books, 2008) sobre sua confiança nos trabalhadores, especialmente os social-democratas alemães, quando ele escreveu este panfleto. Muitos defenderam que a Revolução Russa chegou cedo demais e, *portanto*, fracassou. Talvez, em vez disso, os primeiros anos da revolução bolchevique sejam os mais relevantes, já que suas práticas nunca deixaram de servir de inspiração: a estética vanguardista, o teatro de rua, os trens da agitprop, a greve geral mundial de 1919 que foi um dos primeiros atos, em grande medida espontâneos, de solidariedade global. Nos Estados Unidos, Eugene V. Debs respondeu à vitória de Lenin, exclamando: “Do topo da minha cabeça até o fundo dos meus sapatos, eu sou um bolchevique e tenho orgulho disso!” Em 1920, ele concorreu à presidência da prisão como o candidato do partido socialista e ganhou um milhão de votos. O jornalista Victor Berger postou em outdoors: “A guerra é o inferno causado pelo capitalismo” – e foi eleito o primeiro candidato socialista para o Congresso dos EUA. Condenado, como Debs, sob o Ato de Espionagem, foi-lhe negado o assento do Congresso para o qual ele havia sido eleito duas vezes pelo eleitorado.

[15] V. I. Lenin, citado em Robin Blackburn, ed., *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism* [Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo] (New York: Verso, 1991), p. 167.

[16] Alain Badiou, *Being and Event* [Ser e evento], trad. Oliver Feltham (New York: Continuum, 2005).

[17] Badiou sobre o que deve ser feito: “[...] o uso do terror em circunstâncias revolucionárias ou em guerra civil não significa de modo algum que os líderes e militantes sejam insanos, ou que expressem a possibilidade de um Mal interno. O terror é uma ferramenta política que tem sido usada desde quando existiram sociedades humanas. Deve, portanto, ser julgado como um instrumento político, e não submetido a um julgamento moral infantilizador. Deve-se acrescentar que existem diferentes tipos de terror. Nossos países liberais sabem como usá-lo perfeitamente”.

Ver o vídeo desta palestra (“Alain Badiou. Philosophy: What Is to Be Done?”, 2010) em <https://www.youtube.com/watch?v=kBzpOPZK-twc>. [Seu texto para esta conferência esclarece que a violência não é uma condição necessária à ideia comunista.]

[18] Não violência [*Gewalt*] mas força [*Kraft*], como o termo é usado por Hegel na *Lógica da Enciclopédia*, parágrafo 136.

[19] Em contraste, no caso iraniano, a corporação (finlandesa-alemã) Nokia pôs a consciência política de lado para trabalhar com o governo iraniano em vista do bloqueio da comunicação por internet dos manifestantes.

[20] Os efeitos da regulamentação governamental já foram sentidos na China, onde o governo bloqueou o Facebook e o Twitter como prejudiciais ao “interesse nacional chinês”. O Google recusou-se a obedecer e transferiu suas torres para Hong Kong, deixando espaço para o mecanismo de busca doméstico chinês [Baidu] expandir. A regulamentação das fronteiras nacionais virtuais produz uma guerra comercial global pela informação. (ver o trabalho de Ying Zhu e o filme “Google vs. China”).

[21] Não me surpreende a idolatria a figuras como Julian Paul Assange, que ganhou status de celebridade, e talvez outros prazeres narcísicos, pelo simples fato de ter vazado uma grande quantidade de documentos privados. Dizer que sua disseminação de documentos do Pentágono desencadeou a revolução na Tunísia é como dar crédito a Ronald Reagan pela queda do Muro de Berlim. É muito mais provável que tais atos sirvam no plano político como desculpa para que governos auto-denominados democráticos implementem um controle sobre a internet (o que significa que, independentemente de seus motivos pessoais, Assange precisa ser defendido neste caso).

[22] Se quisermos encontrar um precedente em Hegel, seria seu comentário na *Lógica da Enciclopédia* de que as pessoas devem ser julgadas não por seus motivos, mas por suas ações: “Aqui, também, a unidade essencial de interior e exterior segue sendo válida; e, portanto, deve-se dizer que uma pessoa é o que *faz*”. Nesta mesma seção, ele critica o que foi então chamado de “historiografia pragmática”, referindo-se (diferente de nosso uso aqui de “pragmático”) àqueles que descreditam a ideia de que os agentes históricos são motivados por algo diferente de sua vaidade pessoal, fraquezas, e etc. Hegel sustenta que a essência interior de alguém aparece em suas ações: “Deve ser reconhecido que os grandes homens desejaram o que fizeram e fizeram o que desejaram”. Não é preciso adotar sua teoria da história do Grande Homem para defender, no entanto, que a ação coletiva, consciente de si, nos inspira precisamente porque evidencia a possibilidade humana de superar os interesses pessoais no interior do bem coletivo. De fato, a reflexão crítica nos diz que o que a sociedade alega ser de nosso interesse próprio é, de fato, sempre mediado pelos interesses dos outros – e é, em sua forma presente e individualista, profundamente alienante. (Ver Hegel, *Lógica da Enciclopédia*, parágrafo 140).

[23] Esta conexão linguística não funciona em alemão (emergência = *Entstehung*), mas outra conexão funciona. O que para o soberano é um súbito estado de emergência (em alemão, *Notstand*), é, para os súditos, uma ruptura de sua experiência cotidiana da precariedade existencial e da pobreza (em alemão, *Not*). Enquanto o soberano reage à crise com alta velocidade e poder ditatorial – não há tempo para sutilezas jurídicas – os súditos do soberano não precisam se mover rapidamente; eles exigem tempo para a mudança emergir. Para usar a imagem de Walter Benjamin, talvez a revolução não seja,

pace Marx, a locomotiva da história, mas a tentativa da humanidade de puxar os freios de emergência (*Notbremse*) deste trem.

[24] Por Nicholas Kulish (com seus colegas Ethan Bronner em Tel Aviv e Jim Yardley em Nova Delhi). Os protestos chineses em Lufeng são de um artigo posterior de Andrew Jacobs, com contribuição de Ia Li, em 24 de setembro de 2011.

[25] É impressionante como aqueles no poder tinham consciência das conexões dos protestos trans-locais de 2011:

“O representante de Wisconsin Paul Ryan, uma estrela em ascensão no Partido Republicano, igualou na quinta-feira os protestos contra o plano de orçamento do governador de seu estado Scott Walker às manifestações históricas no Egito que na semana passada levaram à queda do presidente Hosni Mubarak. “Está ficando tumultuado. É como se nestes dias Cairo tivesse se mudado para Madison”, disse Ryan em “Morning Joe”, da MSNBC (Disponível em <http://www.rawstory.com/rs/2011/02/17/wisconsin-labor-protests-like-cairo-gops-paul>).

No caso de Xintang: “A restrição de segurança este ano também é geralmente atribuída aos protestos que agitam o Oriente Médio e o Norte da África, algo que as autoridades chinesas não querem que se imite em seu país” (Disponível em <http://www.pbs.org/newshour/rundown/2011/07/china-protests.html>). Para o significado dos sindicatos não oficiais de Suez na primavera do Egito, ver “Striking Suez Unions fuel the Uprising after 10 Years of Labor Organizing” [Sindicatos em greve de Suez alimentam a revolta depois de 10 anos de organização trabalhista] (Disponível em http://www.democracy-now.org/2011/2/10/egyptianuprisingsurgesasworkers_join).

[26] Ver a reportagem da ONU sobre o desemprego (Disponível em <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=37370&Cr=unemployment&Cr1>).

[27] Isto de acordo com o Los Angeles Times, 19 de janeiro de 2011, “Worldwide unemployment is about 7%, new Gallup survey finds” [Nova pesquisa de Galup revela que desemprego mundial é de aproximadamente 7%] (Disponível em http://latimesblogs.latimes.com/money_co/2011/01/worldwide-unemployment-is-about-7-new-gallup-survey-finds.html).

[28] Žižek está absolutamente correto em apontar isso: “Quando essa lógica chega ao seu extremo, não seria razoável levá-la à sua autonegação: um sistema que torna irrelevantes e inúteis 80% das pessoas não é *ele mesmo irrelevante e inútil?*”, Slavoj Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce* [Primeiro como tragédia, depois como farsa] (Londres: Verso, 2009), p. 103.

[29] Ver Paul Apostolidis, *Breaks in the Chain: What Immigrant Workers Can Teach America about Democracy* [Quebras na corrente: o que trabalhadores imigrantes podem ensinar à América sobre democracia] (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).

[30] Neste ponto se mostra pertinente a crítica de Hegel: a identificação que a democracia liberal faz entre liberdade de escolha e liberdade formal implica, portanto, em “uma liberdade que não o é em absoluto” (ver Hegel, *Lógica da Enciclopédia*, parágrafo 145).

[31] A. Speer, citado em Nicholas H. Smith: “Peter Dews, *The Idea of Evil*” [A ideia do mal] resenha do livro em *Critical Horizons* 9:1 (2008), p. 13.

[32] Ver Zillah Eisenstein e Chandra Mohanty, “In Support of Occupy Wall Street [Em apoio ao Occupy Wall Street]” *Feminist Wire*, postado em 14 de outubro de 2011 (Disponível em <http://thefeministwire.com/2011/10/in-support-of-occupy-wall-street/>)

[33] A crítica de Badiou ao tempo capitalista em “The Communist Idea and the Question of Terror” [A ideia comunista e a questão do terror], em *The Idea of Communism* [A ideia de comunismo] *Volume 2* (Londres: Verso, 2013) vai direto ao ponto aqui.

Nos Espaços Públicos da Cidade: Movimentos de Testemunhas e a Formação de Comunidade Moral¹³²

In the City's Public Spaces: Movements of Witnesses
and the Formation of Moral Community

André Grahle

Professor Assistente na LMU Munique

Tradução: Francisco Corrêa

Doutorando em filosofia na UNIFESP

Em sua muito aclamada e amplamente autobiográfica peça *The Trip* [“A Viagem”], o diretor e dramaturgo sírio Anis Hamdoun retrata um grupo de jovens ativistas anti-governo da cidade de Homs. Arrancados de suas vidas normais, moldados pelos problemas do cotidiano e sonhos por carreiras específicas, os amigos repentinamente se encontram em meio a protestos

¹³² Para citação, usar: André Grahle (2019) “In the City’s Public Spaces: Movements of Witnesses and the Formation of Moral Community”, in: Emma Cox, Sam Durrant, David Farrier, Lyndsey Stonebridge, Agnes Woolley (Eds.) *Refugee Imaginaries: Research Across the Humanities*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

revolucionários, visando os objetivos mais elevados da democracia, dignidade e liberdade. É o ano de 2011, e a Primavera Árabe chegara à Síria, e o regime, cuja queda eventualmente o povo exigiria, logo responde com uma repressão brutal contra os manifestantes pacíficos. Essa repressão torna-se a guerra que conhecemos, a qual até o momento causou a morte de centenas de milhares de pessoas e deslocou metade da população síria. Como muitos naquele momento, os jovens ativistas retratados por Hamoum começam a documentar atrocidades e a ajudar a cuidar dos feridos, mas logo eles próprios tornam-se alvos.

A maior parte da peça consiste nos ativistas fornecendo, a partir de um local de exílio, seus relatos em primeira pessoa do que testemunharam por meio da experiência direta ou observação: histórias de desaparecimentos forçados, estupro, cerco e bombardeio. Entretanto, próximo ao final da peça, é revelado que o protagonista, Rami, é o único dos quatro que de fato conseguiu escapar do país. Todos os seus amigos estão mortos e, no entanto, estão presentes para ele de maneira avassaladora, através de suas vozes insculpidas em sua inquieta memória. O exílio de Rami é de intensa solidão, permeado por sentimentos de culpa, desesperança, raiva e aflição; uma solidão cuja profundidade torna-se ainda mais difícil de ser superada por ele estar preso às lembranças de seus amigos mortos. A peça parece sugerir que Rami está preso a essas memórias devido ao seu novo ambiente social, o qual o mantém confinado ao privá-lo de quaisquer meios significativos para envolver-se com suas próprias memórias. A peça se desenrola à noite e, embora não seja sequer revelado ao público em qual país ou cidade está Rami, também não há encontro humano algum entre Rami e a sociedade na qual ele se encontra. De fato, outras pessoas são aludidas apenas esquematicamente, tal como quando Rami interrompe a sua própria fala ao expressar sua intenção de encontrar um emprego em uma empresa com um chefe que permanece completamente abstrato. Parece como se a nova sociedade exercesse poder sobre Rami não apenas através de sua presença e potencial de agir contra ele, mas também através de sua falta e de suas omissões sistemáticas, sobretudo através de

sua completa falta de uma cultura de receptividade para aquilo que está na mente de Rami.

A *Viagem* foi encenada diversas vezes no Teatro de Osnabrück, que estreou em 2015 no festival *Spieltriebe* de teatro contemporâneo. Foi lida e encenada em várias outras cidades da Alemanha, inclusive no *Kammerspiele* de Munique e *Schaubühne* de Berlim como parte de um festival maior de teatro chamado FIND. Normalmente, as encenações têm sido seguidas por discussões públicas, com Hamdoun fornecendo informações adicionais sobre o processo de produção, sua própria experiência como artista e ativista revolucionário na Síria contemporânea, os aspectos autobiográficos da peça e seu contexto político específico. Na época, a questão de uma resposta apropriada alemã e europeia às maiores crises de deslocamento desde a segunda guerra mundial já havia recebido atenção persistentemente forte nos maiores níveis da sociedade, incluindo, evidentemente, a mídia, partidos políticos, ativistas, grupos voluntários, bem como um grande número de artistas, redes culturais e instituições¹³³. No entanto, não se pode negar que atos e expressões de solidariedade a refugiados, bem como tentativas de entender a opressão com a qual se defrontam os refugiados que têm como destino a Europa, estavam principalmente preocupados com outras injustiças que não aquelas que ocasionaram em primeiro lugar a fuga dessas pessoas¹³⁴. Isso deu origem a uma imagem das agruras dos refugiados como redutíveis ao risco de atravessar o Mediterrâneo, de se defrontar com vários obstáculos na rota pelos Bálcãs ou, depois, de se defrontar com o racismo e (outras) formas de discriminação

¹³³ Quando falo em “maior crise de deslocamento desde a Segunda Guerra Mundial”, refiro-me ao que é o maior número de pessoas deslocadas desde a Segunda Guerra Mundial, de acordo com um relatório da ACNUR (2015).

¹³⁴ Ver, por exemplo, o relatório da Anistia Internacional (2016) sobre desaparecimentos forçados, e o relatório da ACNUR (2016) sobre tortura como meio de extermínio. Para um relatório sobre a dimensão do uso da fome como tática de guerra, ver, por exemplo, o documento (2018) da Comissão Internacional de Investigação sobre a República Árabe Síria. Para um relatório de violência sexual e baseada em gênero, ver (2018b), documento da mesma comissão. Negação pública de crimes de guerra e escárnio de vítimas, por sua vez, ocorreu em incontáveis ocasiões. Até mesmo pesquisadores trabalhando em universidades ocidentais tem sido acusados disso (cf. Ahmad 2018).

estrutural, incluindo, é claro, a ameaça de deportação e detenção. As injustiças que os refugiados experimentaram em seu país de origem e a luta contra elas foram frequentemente tratadas separadas e de maneira bastante insuficiente, a despeito de serem também um importante campo de solidariedade.

A *Viagem* pode ser vista como uma tentativa inicial de combater essa tendência predominante. Ela fornece uma compreensão básica de algumas das mais graves injustiças que afetaram um grande número de refugiados sírios que recentemente chegaram à Alemanha. No entanto, o mais crucial é a exposição desnuda do dano causado pela recusa das sociedades receptoras em envolver-se devidamente com o testemunho dos refugiados *sobre* tais injustiças. Ainda que em coerência elegante com esse pensamento, *A Viagem* não induz apenas culpa em seu público, mas dá a impressão encorajadora que prestar a devida atenção aqui e agora à peça é propício à *prevenção* de tais danos. Tal como fica claro a partir dos perfis de mídia (cf. Meiborg, 2016; Marcus, 2016a) e das várias discussões as quais participei ao longo de um ano, não é apenas Rami que fala na total ausência de encontro humano real, também Hamoun fala à plateia através de sua peça. Além disso, as encenações e discussões contaram com a participação de sírios e não-sírios. Ocasionalmente, a encenação serviu como ponto de referência para outros sírios que recentemente haviam chegado à Alemanha, fornecendo-os uma ocasião para dirigirem-se a partes de seu novo contexto social ao dar os seus próprios testemunhos sem que tivessem de começar do zero. Um relato (Schmitt 2016) menciona um homem sírio na plateia falando sobre seu próprio tempo na prisão, sobre os gritos daqueles sendo torturados ao seu redor que ainda o assombram, bem como o destino de seu irmão mais novo, um médico do qual não se teve mais notícias desde o seu desaparecimento forçado há anos. O homem é citado como expressando sua apreciação pelo fato de que parte de sua própria experiência encontrou expressão na peça de Hamdoun. Uma série de casos semelhantes sugere que a peça indiretamente beneficiou outros sírios ao receberem, pela sociedade receptora, reconhecimento por seu sofrimento e sua persistente luta por liberdade e dignidade na Síria.

Início a primeira seção deste capítulo explicando como os refugiados chegam como testemunhas de graves injustiças experimentadas em seu país de origem, sendo que alguns deles, além do mais, buscam ativamente dar seu testemunho no exílio, potencialmente formando o que denomino *movimentos de testemunhas*. Na segunda seção, defendo o valor desses movimentos ao fazerem uso dos espaços públicos da cidade para dirigirem seu testemunho às partes da sociedade receptora. Defendo que dar tal testemunho pode ser uma questão de insculpir uma história na consciência da cidade e de se engajar naquilo que denomino de formação de comunidade moral. Pode-se conquistar elementos da sociedade receptora, visto que eles reconhecem moralmente o sofrimento do grupo de outrem e a legitimidade de sua luta libertadora. Reconhecimento moral, por sua vez, é uma condição crucial para que alguns refugiados possam conceber uma nova sociedade como uma das quais eles possam genuinamente participar. Concluo o capítulo com algumas observações preliminares sobre o dever moral das comunidades das cidades de conceder acesso mais efetivo a espaços públicos aos movimentos de testemunhas.

1. Testemunhas e Movimentos de Testemunhas

Refugiados tendem a chegar como testemunhas de graves injustiças em seu país de origem. Tornaram-se tais testemunhas ao eles próprios terem-nas experimentado, ou ao observarem as experiências de outras pessoas em sua proximidade.

Há um grão de verdade conceitual na primeira reivindicação, visto que é parte do conceito do refugiado ser alguém forçado a deslocar-se, o que claramente conta como uma injustiça, e uma das graves enquanto tal. Isso por si sugere que os refugiados chegam como testemunhas de ao menos *essa* injustiça. Em muitos casos, entretanto, o deslocamento forçado não será o único tipo de grave de injustiça a qual os refugiados experimentaram e observaram em seu país de origem. Não ofereço aqui uma definição estrita do que torna uma injustiça *grave*. No entanto, podemos, fiando-se no senso comum e conhecimento geral da natureza da opressão estatal grave, terrorismo e guerra

hoje, iniciar uma lista aberta que decerto deve incluir os males do desaparecimento forçado, tortura, estupro e violência sexual, cerco e fome, assassinato em massa, limpeza étnica e genocídio, bem como humilhação através da negação pública de tais crimes.

Assim, por exemplo, se olharmos para as provas no caso da Síria, nas quais quase todos esses crimes foram cometidos, incluindo, evidentemente, o bombardeamento de bairros civis, mas também o desaparecimento forçado de dezenas de milhares, bem como a tortura enquanto um meio daquilo que o Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas se refere como “extermínio”, a aplicação de métodos de morte por fome como arma contra civis vivendo sob cerco, violência sexual e baseada em gênero, assim como o escárnio público das vítimas e negação ampla de tais crimes, podemos estimar a probabilidade de refugiados sírios chegarem como testemunhas de outras graves injustiças que não somente o deslocamento forçado. Da minha humilde perspectiva como um ativista envolvido em projetos de testemunho na Alemanha, país que recebeu cerca de 700.000 refugiados sírios desde o início da guerra, a proporção de refugiados afetados por essas injustiças é avassaladora. Para muitos, *fugir do país* certamente não era o equivalente a *fugir de ataques dentro do país*, e a perda de familiares e entes queridos em um conflito que continua durante o exílio é a regra e não a exceção.

Trato o registro passivo de um acontecimento como suficiente para tornar-se uma testemunha do acontecimento. Não cabe ao agente escolher tornar-se ou não uma testemunha ao menos do fato *que* uma certa injustiça está ocorrendo, caso a injustiça ocorra dentro do alcance perceptivo do agente.¹³⁵ O lado passivo do testemunho, entretanto, é frequentemente enriquecido por um mais ativo. Testemunhas podem exercitar sua agência epistêmica. Não quero dizer agência *a caminho* do testemunho, como nos casos em que jornalistas cidadãos

¹³⁵ O caráter passivo de testemunhar, em combinação com o fato de que testemunhar a devastação de uma pessoa pode ser em si devastador, também significa que tornar deliberadamente uma pessoa testemunha pode, tal como quando um detendo é forçado a testemunhar a tortura de outro, ferir em seu próprio direito.

buscam injustiças a fim de documentá-las sistematicamente.¹³⁶ Quero dizer que, *ao dar testemunho*, as testemunhas podem ir para além do registro passivo do acontecimento.¹³⁷ Elas podem envolver-se com o assunto de uma forma ou outra e em graus variados. Então, por exemplo, detentos aprisionados por um regime contrário à lei podem tomar parte em (auto-)observação meticulosa como maneira de tentar compreender em maiores detalhes a natureza da injustiça e a experiência deles desta. O registro pode ser seguido de perto aqui por tentativas de (ativamente) analisar aquilo que é (passivamente) registrado.¹³⁸ Além disso, ao testemunhar, as pessoas às vezes engajam-se de maneira criativa com o material entregue por sua percepção. O talentoso pintor sírio Najah al-Bukai, que retrata sua memória pessoal de suas experiências de tortura em centros de detenção sírios, enfatiza que se recusou a aceitar a sujeição passiva à percepção do horror diante dele: “O tempo todo em que estive no inferno, tentei não ver pesadelos. Em vez disso, forcei-me a ver lindos sonhos.”¹³⁹ Pode ser possível entender isso como uma questão de assumir ativamente o controle sobre o pensamento

¹³⁶ Há um elo entre o testemunho e a responsabilidade, o qual também destaca a ambivalência no caso dos perpetradores utilizarem o testemunho prestado por alguém com a intenção de prejudicá-los. Pode ser arriscado aos perpetradores usarem essa arma (cf. fn. 3).

¹³⁷ Repare que eu digo apenas “frequentemente” aqui. Isso deixa em aberto a possibilidade de casos nos quais o testemunho é amplamente confinado ao elemento passivo de registrar que uma injustiça ocorreu a si mesmo ou a outros, mas também permite casos nos quais o impacto de um evento traumático impede que as pessoas o registrem adequadamente..

¹³⁸ Jean Améry (1980: 39) descreve o momento brevemente após um episódio de tortura como equipado com “o desejo de articular a experiência [de tortura] intelectualmente, imediatamente, in loco, sem perder o mínimo de tempo”.

¹³⁹ O tipo de arte que emerge da memória de Al-Bukai, embora claramente dirigida por uma percepção onírica, nem sequer transfigura a realidade. Em vez disso, deixa claro para os que estão de fora o grau incompreensível de devastação por trás dos bastidores, ao dar origem ao pensamento de que “ainda não vi a realidade, mas o que vejo é aterrorizante. Se este é um sonho, então como há de ser a realidade? “. Agora vivendo no exílio, Al-Bukai viaja pela França em um esforço para aumentar a conscientização sobre as condições nas masmorras de tortura na Síria. A citação no parágrafo acima é do artigo de Aida Alami (2018) sobre o trabalho de Al-Bukai, publicado no *The New York Times*.

imaginação a fim de alterar o modo de experimentar aquilo que não se pode evitar registrar.¹⁴⁰

Outra observação diz respeito ao contexto mais amplo das injustiças testemunhadas. O contexto pode impactar a maneira através da qual as injustiças são em primeiro lugar experimentadas, o que posteriormente pode se refletir no testemunho comunicado a outrem. Mais importante ainda é notar o fato que as injustiças frequentemente são respostas a atos de resistência justa a *outras* injustiças, tal como quando os ativistas são detidos e torturados em resposta a violações das leis que impedem a liberdade de expressão e a reunião pacífica. Frequentemente, o significado da ordem dos eventos é refletido na experiência e no testemunho. Afirmações frequentes como “fomos bombardeados apenas porque pedimos um pouco de liberdade” ou “fui torturado, mas ao menos jamais obedeci” capturam bem isso. A primeira pode ser lida enquanto expressão do julgamento da testemunha sobre aqueles culpados de cometer a injustiça como algo especialmente infame, ao passo que a segunda pode ser entendida como expressão de um orgulho reconfortante, representando a própria agência em um contexto mais amplo de luta política. Perceber essas nuances é importante para qualquer potencial receptor do testemunho quando se trata de conduzir uma resposta apropriada ao testemunho que é ouvido. Voltaremos a isso.

Agora, deliberadamente coloco meu foco nos *refugiados* enquanto testemunhas, embora decerto haja muitas testemunhas de graves injustiças ligadas aos mesmos casos de opressão, ou ligados à mesma luta, que não sofreram deslocamento até agora, ou para os quais fugir, por enquanto, simplesmente não é uma opção. Alguns decidem continuar com sua luta política dentro do país, aconteça o que acontecer. Outros fugiriam imediatamente se lhes fosse possível. Testemunhas podem ainda estar em prisões, e ouvimos todos os dias sobre detentos que morrem sob tortura. No entanto, o exílio merece atenção como um local especificamente para os refugiados testemunhem, e penso que mais deveria ser dito sobre o porquê disso acontecer

¹⁴⁰

Ibid.

e como o desejo de testemunhar - comunicar o testemunho - deveria ser mais bem facilitado pelas sociedades receptoras.

Eu gostaria de fazer a distinção entre dois tipos de testemunho. Primeiro, há aquilo que chamo meramente de *testemunhas nominais*, que adquiriram conhecimento por meio da experiência direta e da observação atenta de graves injustiças em seu país de origem, mas que atualmente não desejam dar testemunho e, portanto, não buscam oportunidades para testemunhar no exílio (mas talvez se envolvam em práticas de esquecimento, supressão, distração ou memorização pessoal). Em segundo, há aquilo que chamo de testemunhas que se *auto-identificam* como tais, que adquiriram conhecimento através de experiência direta e observação próxima de injustiças graves em seu país de origem, e que realmente tem desejo de dar o seu testemunho no exílio. Esse desejo pode diferir em força. Pode ser fraco ou forte; na verdade, às vezes tão forte a ponto de se apresentar à pessoa como um sentimento de que ela *deve* dar o seu testemunho.¹⁴¹ Pessoas com desejo suficientemente forte ativamente aproveitam, buscam ou ao menos efetivamente tem a esperança de oportunidades de dar o seu testemunho no exílio. Quando emprego o termo “testemunha” de maneira não especificada neste artigo, significa a testemunha que se *auto-identifica* como tal¹⁴².

Embora a presença de testemunhas seja de relevância ética específica para a sociedade receptora, esta não é necessariamente o local no qual nascem as testemunhas. Assim, por exemplo, a perspectiva de dar testemunho após a fuga - ou

¹⁴¹ cf. Frankfurt (1982: 263)

¹⁴² O fenômeno das testemunhas serem dotadas de um forte desejo de testemunhar não se limita, evidentemente, ao contexto recente da chegada dos refugiados. Primo Levi (2001: 162), por exemplo, mencionou “uma necessidade, uma necessidade fisiológica de se libertar da minha experiência contando a história”. Deve-se notar, além disso, que o desejo de dar testemunho pode coexistir com um número de desejos contrariantes de não se dar testemunho devido a um senso da impossibilidade de comunicar a dimensão do que aconteceu, ou porque rememorar um testemunho é antecipado como algo extremamente doloroso (cf. Oliver, 20120: 102). Pode haver muitos obstáculos ao prestar testemunho, cada qual merece exame cuidadoso, mas essa discussão iria para além do escopo deste capítulo.

contar ao mundo *o que aconteceu aqui* - podem desempenhar um papel central como uma fonte motivacional e justificadora para alguns lutarem por sua própria sobrevivência¹⁴³. O desejo de testemunhar pode até figurar como uma razão por trás da fuga, pois a fuga de uma situação - tal como tortura na prisão - frequentemente há de ser seguida pelo ato de deixar a região ou país, a fim de evitar repetidas detenções ou outros tipos de agressão e / ou garantir a sobrevivência como uma condição para dar testemunho.

Nos casos de deslocamento em massa, movimentos maiores de refugiados que chegam a países (ou outros lugares) podem dar origem a *movimentos de testemunhas*. Emprego esse termo para me referir ao fenômeno de um grande número de testemunhas que começam a testemunhar sob novas condições socioespaciais, dirigindo-se a partes da sociedade receptora com o seu testemunho. Não penso que devamos fazer disso uma exigência conceitual para que os movimentos de testemunhas mostrem muita unidade, especialmente nos primeiros anos após a suas chegadas. Assim, a maneira a qual emprego o termo “movimento” aqui permite um fenômeno social dotado de uma natureza em grande parte sumativa. As testemunhas podem ser entidades de uma estrutura na maior parte não-organizada, consistindo meramente em indivíduos frouxamente conectados que compartilham mais ou menos do mesmo destino, que sofreram (às vezes ainda sofrem) e lutaram contra (às vezes ainda lutam contra) as mesmas injustiças, tal como a opressão pela mesma ditadura. No entanto, por causa da unidade da fonte da injustiça e do alvo da luta de cada, movimentos de testemunhas podem demonstrar um grande grau de concordância no sentido em que elas avaliam essas injustiças, de modo que, embora as testemunhas não falem necessariamente com a mesma voz ou não tenham organizado uma forma coordenada de falar, elas ainda assim podem ser reconhecidas como parte da mesma formação fragmentária, amplificando as vozes umas das outras. Testemunhas sírias na Alemanha que compartilham a experiência de terem sido afetadas de uma for-

¹⁴³ Escutei versões disso mais de uma vez em conversas com refugiados recém-chegados na Europa. Ver também Laub (1992: 78).

ma ou outra pela opressão do regime de Assad formam isso, um movimento de testemunhas associado de maneira meramente frouxa (mas bastante visível em sua soma).

2. Diringindo-se à Sociedade Receptora: Espaços Públicos nas Cidades

Grosso modo, os movimentos de testemunhas têm dois locais para dirigir o seu testemunho aos membros da sociedade receptora. Primeiramente, há as *relações pessoais*, as quais podem ser formadas entre os recém-chegados e membros há muito da sociedade receptora. Assim, por exemplo, entre o vasto número de cidadãos que se voluntariou em contextos de ajuda a refugiados durante a atual crise de deslocamento, era longe de ser incomum que tivessem testemunhos dirigidos a si. Isso frequentemente permanece no nível do breve encontro, mas pode se desenvolver em uma relação mais sólida, tal como a amizade. Um bom amigo é, entre outras coisas, alguém que ao menos tenta ser um bom ouvinte, o que inclui a disposição para escutar o testemunho. Além disso, há um tipo distinto de relação pessoal que é mais centralmente constituído por práticas de dar e receber testemunho. A natureza exata dessas relações, as quais denomino *relações de testemunho*, é complicada e merece análise filosófica separada, o que eu forneço em outro lugar (Grahle, MS).

Entretanto, o que pode se dizer aqui é que a escuta virtuosa nas relações de testemunho pode figurar como uma importante fonte de reconhecimento moral tanto para o sofrimento da testemunha como para a legitimidade de sua luta libertadora. No longo prazo, relações de testemunho podem dar origem a um forte vínculo moral entre o ouvinte e a testemunha, vínculo este improvável de surgir em qualquer outro ambiente social menos íntimo, e que pode impor responsabilidades especiais ao ouvinte para que este ofereça sua solidariedade política. Além disso, o que é distinto sobre relações de testemunha e o caráter do testemunho em outras relações pessoais é o *potencial* de tratar o testemunho como confidencial. Essa é uma das razões pelas quais algumas testemunhas identificadas podem escolher

relacionamentos pessoais naquele momento em vez de qualquer outro ambiente social. Dar testemunho frequentemente é acompanhado do risco à própria segurança, bem como a de família e amigos (cg. Margalit, 2004: 150). Que a testemunha opere no exílio não necessariamente importa a esse respeito. Pois o status legal da testemunha pode não ser claro, e o medo de ser deportada de volta para os braços dos perpetradores pode ser justificado. Além disso, parentes e entes queridos que ainda estejam no país podem se tornar alvo de retaliação no lugar da testemunha que fala no exterior. Nem toda testemunha está, portanto, em posição de testemunhar sobre os crimes de um regime ainda em vigor .em qualquer lugar menos confidencial do que em uma relação pessoal guiada pela confiança mútua.

Dito isso, para além das relações pessoais, há um segundo local no qual as testemunhas podem dar o seu testemunho. É o foco deste capítulo: espaços públicos e semipúblicos, muitos dos quais podem ser encontrados em cidades modernas. Decerto, o testemunho público não se limita ao domínio dos espaços (semi-)públicos. Assim, por exemplo, com o passar do tempo, há uma quantidade crescente de literatura escrita ou que dá voz a testemunhas que vivem no exílio (por exemplo, Yazbek 2015, Le Caisne 2015, Eid 2018, Pearlman 2017, al-Haj Saleh 2017, Hisham / Crabapple 2018), e relatos de testemunhas regularmente publicados em jornais e apresentados na televisão para públicos que vão para além de qualquer cidade específica. No entanto, continua sendo o caso de que nas cidades temos bibliotecas, teatros, cinemas, escolas, universidades, museus e outros locais de exposições, parques e feiras. Além disso, temos uma variedade de redes culturais, grupos políticos e grupos de voluntários, alguns dos quais podem ser acolhedores para as testemunhas. Quaisquer desses podem fornecer às testemunhas infraestruturas e outros recursos a fim de ajudá-los a fazer suas vozes serem ouvidas, especialmente logo após a chegada das testemunhas, enquanto elas não podem ainda contar com seus próprios recursos.

Mas qual, senão outro, seria o objetivo de testemunhar publicamente fazendo uso dos vários espaços públicos que as cidades têm para oferecer? Como dito acima, apenas relações pessoais podem tratar o testemunho dado pelas testemunhas de maneira confidencial, e podemos acrescentar ainda que relações pessoais também figuram como uma importante fonte de reconhecimento moral. Isso parece sugerir que o lugar para dar testemunho deva estar apenas nas relações pessoais. Além disso, poderia ser dito que, se tais espaços públicos como teatros não são utilizados para propósitos de entretenimento, que eles podem, na melhor das hipóteses, servir ao interesse geral de certos grupos em informar-se, incluindo informar-se sobre questões políticas ao redor do mundo, enquanto frequentemente selecionam cuidadosamente para si aquilo que querem ouvir.. Isso levanta a questão de saber se as testemunhas que operam nos espaços públicos das cidades não são necessariamente reduzidas a um papel instrumental de uma fonte epistêmica que atende aos interesses dos moradores urbanos de longa data que habitualmente frequentam esses espaços em seu tempo livre. Aqueles que pensam que o testemunho público possa ser importante devem, portanto, apresentar um bom argumento que mostre que as testemunhas podem ser tratadas como fins em si mesmas e, mais importante, que elas próprias podem ganhar algo de importância moral para si ao relatar sua história a outros em público. Sou cético que seja possível fazer essa defesa de todos os contextos nos quais as testemunhas atualmente têm voz. Entretanto, minha discussão inicial de *A Viagem* já sugere que há pelo menos o potencial para que práticas de testemunho público façam um bem no sentido exigido. Frequentemente, o prospecto de ter tal bem realizado em determinado espaço público pode ser suficiente para que as testemunhas tornem-se ativas, desde que, é claro, tenham acesso a tal espaço.

Penso que podemos entender melhor isso se prestarmos atenção cuidadosa ao fato de que o reconhecimento moral do sofrimento moral de alguém e da luta justa possui muitas camadas. Faz diferença se alguém recebe tal reconhecimento como um indivíduo face a face de outro indivíduo com o qual ele possui algum tipo de relacionamento pessoal, ou se ele re-

cebe tal reconhecimento enquanto um grupo vindo de um contexto social mais amplo do que aquele no qual ele agora está incluso. Talvez o tipo de reconhecimento que se possa ganhar de relacionamentos pessoais possua alguma profundidade. Por exemplo, ele pode prover segurança emocional e ter uma maior chance de ser visto como a pessoa que se é, e tais coisas não podem ser providas da mesma maneira por um encontro em espaço público. E, entretanto, pode-se ainda ter um amigo muito bom ou estar em uma relação de testemunha muito boa e ainda assim sofrer de falta de reconhecimento moral em um nível social mais amplo. Há algo bom em si em seu próprio direito em receber reconhecimento moral no nível social. Em outras palavras, há algo de bom nesse ato de dar testemunho *em virtude* de sê-lo feito publicamente.

Avishai Margalit (2002: 155) atribui à figura que ele se refere como “testemunha moral”, uma pessoa que tem conhecimento-por-contato [*knowledge-by-acquaintance*] do sofrimento infligido por eles por um regime maligno, o que ele descreve como uma “esperança bastante sóbria”, nomeadamente a esperança “de que, em outro lugar ou outro tempo existe, ou então existirá, uma comunidade moral que irá escutar o seu testemunho”¹⁴⁴. Uma ideia um pouco mais ambiciosa, parece-me, manifesta-se na maneira como os movimentos de testemunhas dirigem-se à sociedade receptora animando os espaços públicos nas cidades nas quais as testemunhas chegam. O que podemos frequentemente ver aqui é o poder das testemunhas de *construir* algum tipo de comunidade moral, por mais fragmentada que esta última provavelmente permanecerá. Dirigir-se às partes da sociedade receptora com o seu testemunho figura como meio de atingir tal objetivo no aqui e no agora. Trata-se de um projeto que depende menos da esperança e de uma atitude de espera, mas que possui um caráter decididamente “presentista”, manifestando algum grau admirável de confiança no poder da própria ação da testemunha, o ato de testemunhar que invoca o reconhecimento moral de pessoas que frequentemente

¹⁴⁴ Acredito que a noção de Margalit de testemunha moral é, em alguns outros aspectos, desnecessariamente estreita, mas isso não importa em relação aos meus argumentos aqui.

compartilham muito pouco da experiência da testemunha, mas que podem compartilhar da convicção de que o que ocorreu à testemunha – tortura ou quaisquer das graves injustiças acima listadas – é profundamente errado, e que é justificado resistir de alguma maneira a qualquer instância que comete tais injustiças contra outrem.

Uso o termo “comunidade moral” aqui de maneira meramente experimental como um nome para a realização do reconhecimento moral daqueles que sofrem e da luta justa de um grupo por um contexto social que se estende a esse próprio grupo. Tal como Margaret Urban Walker defendeu, a negação do reconhecimento moral de uma ofensa primária pode contar como uma forma de causar dano em seu próprio direito, o que diminuiu os prospectos de uma reparação moral (Walker, 2006: 34ff), e pode ter um impacto similar de ainda piorar a situação caso a testemunha tenha de viver exclusivamente ao redor de pessoas que negam a justiça da sua luta libertadora (em parte porque isso implica em uma negação do sofrimento). Assim, refugiados recém-chegados frequentemente atribuem significância particular à perspectiva de receber reconhecimento moral não apenas de qualquer um, mas especificamente da sociedade receptora na qual eles ainda hão de encontrar seu lugar. Algumas testemunhas podem considerar reconhecimento moral em uma escala social mais ampla como sendo uma condição para tornar-se genuinamente parte da nova sociedade em primeiro lugar. Devemos ser capazes de entender isso mesmo se não somos afetados por injustiças similares. Uma sociedade que permanece completamente ignorante do sofrimento e luta do grupo de outrem não pode tornar-se a própria sociedade dele. Embora possa ser aceitável para alguns viver dessa maneira temporariamente, o desejo por reconhecimento moral aumenta quanto menos provável é a perspectiva de se retornar em breve ao seu país de origem¹⁴⁵.

Já que os espaços públicos no momento de chegada de um grupo de testemunhas são principalmente habitados por certos elementos da sociedade receptora, trata-se de locais

¹⁴⁵ Agradeço a Ameen Nasir por discutir este assunto comigo.

atraentes para movimentos de testemunha operar. Em certo nível básico, esses locais simplesmente oferecem uma oportunidade de formar novas relações. Na verdade, a razão pela qual os dois locais – relações pessoais e espaços públicos – figuram como fontes de reconhecimento moral é porque, precisamente, ambos são estruturalmente sobre encontro e direcionamento mútuo, o que é a condição para que ocorra qualquer tipo de reconhecimento moral. Em espaços públicos, o público pode também (diferentemente, por exemplo, do público leitor de um jornal) apresentar-se, em seu papel de bom ouvinte, de maneira até certo ponto visível à testemunha. Pense em uma mesa de conversa na qual falam testemunhas. Os rostos dos ouvintes frequentemente podem ser vistos, ao passo que expressões faciais, como as de tristeza e perplexidade ao ouvir o sofrimento da testemunha, refletem de volta à testemunha que algo daquilo que se tenta transmitir através do testemunho tenha sido apropriadamente recebido. O processo do público respondendo à testemunha que ele compreende algo daquela dor já constitui, em si, reconhecimento moral.

Ademais, enquanto muitas pessoas hesitam expressar sentimentos de tristeza em público da mesma maneira que elas estão mais prontas a fazê-lo em relacionamentos pessoais (especialmente choro), espaços públicos podem ajudá-las a dar alguma ênfase nas emoções mais positivas que podem ser tão importantes quanto aquelas outras em qualquer processo de reconhecimento moral. Tal como dito acima, o testemunho de injustiças frequentemente inclui testemunho em um contexto de resistência. “Eles me torturaram, mas ao menos nunca obedeci” pode ser ouvido como uma expressão de orgulho. Uma resposta de admiração por parte do público compartilharia com o orgulho da testemunha o mesmo objeto intencional (a força da testemunha na recusa a obedecer). Essas expressões de admiração podem ser uma forma importante de reconforto no que diz respeito à adequação do orgulho da testemunha, em momentos em que esta pode estar simultaneamente passando por todos os tipos de auto-escrutínio de emoções também, in-

cluindo vergonha e culpa¹⁴⁶. Admiração pela resistência do *self* da testemunha pode ser uma forma de reconhecimento moral tão importante quanto o reconhecimento do sofrimento através da resposta de compreensão do ouvinte. Uma dieta unilateral, isto é, uma fala na qual o ouvinte apenas demonstra compreensão, pode, na pior das hipóteses, ter efeitos sobre a testemunha que aumentam a sua vitimização.

Dar testemunho em público pode ter outro efeito valioso que vai além do bem que é potencialmente realizado entre as testemunhas e seu público direto. Em relações pessoais que tratam o testemunho confidencialmente, a prática de dar testemunho tende a afetar apenas aqueles que são parte da relação. Em contraste, dar testemunho em público conta como uma forma de espalhar a palavra, o que pode ser uma consequência desejável e, como tal, uma que pode ser visada pela testemunha, a despeito do risco que isso pode incorrer sobre ela. Outras pessoas que não participaram do mesmo evento podem ouvir sobre o testemunho através de relatos orais, ao passo que jornalistas podem relatá-lo. Mesmo onde não é o testemunho enquanto tal que é disseminado, pode ser valioso em si o mero fato de um grande número de habitantes da cidade repetidamente ouvir ou ler sobre os acontecimentos que envolvem testemunhas de determinado grupo. Isso pode ajudar um grupo mais amplo a adquirir alguma humildade, de modo a pelo menos abster-se de julgar, e talvez para, além disso, antecipar a real possibilidade de que a história de um grupo é de significância moral profunda. Talvez o bem que os movimentos de testemunhas buscam contribua para a criação de uma forma de memória social de que ao menos alguns segmentos da cidade possam ser dotados. Pode haver algo de libertador na criação de tal memória social, visto que esta vem com o potencial de libertar os indivíduos da exigência permanente de participar das atividades cognitivas e emocionais da rememoração de uma história por eles próprios.

¹⁴⁶ Em outro artigo (Grahle 2019), defendo que as expressões de admiração justificada por um agente podem contar como formas de apoio ao agente, incluindo aquilo que chamo de *suporte epistêmico*, similar ao fenômeno acima.

Tal como diz Hamdoun, “as histórias da guerra têm de ser contadas. Somente depois se pode focar em outras coisas”¹⁴⁷.

Por fim, a construção de uma comunidade moral através do testemunho em vários espaços públicos idealmente informa a agenda de grupos políticos, principalmente de grupos de apoio aos refugiados. Estando envolvido em contextos de ativistas e voluntários em uma cidade alemã à qual a maioria dos refugiados sírios agora morando no país chegou, tenho a impressão que parte da experiência daqueles cidadãos não-sírios, na maior parte cidadãos do estado alemão, no meu contexto imediato, passou por uma ampliação sistemática de perspectiva através do recebimento de testemunho realizado pelas testemunhas em falas em eventos públicos organizados por sua iniciativa. Para nós, foi a UE que deixou as pessoas se afogarem no Mediterrâneo, mas para os refugiados sírios também foi – às vezes principalmente – mais um crime de Assad, o de empurrar pessoas inocentes ao mar, sabendo que muitas delas morreriam. Sendo a maioria dominante nesse encontro, com os recursos materiais de mídia e redes políticas que permitem que nossa narrativa domine, demorou-nos algum tempo para perceber a urgência de juntar ambas as perspectivas. Foram as testemunhas que tiveram a ideia de organizar mesas de conversa públicas e eventos de solidariedade, na qual elas dariam os seus relatos em primeira mão das injustiças e da sua luta em seu próprio país. Foi uma conquista delas o fato de que ao menos alguns de nós começamos a perceber que ou nós nos tornaríamos acessíveis ao chamado delas por solidariedade, ou nos tornaríamos culpados de cometer mais uma forma de injustiça contra elas.

Essa injustiça secundária, que consiste em nós unilateralmente determinando quais injustiças primárias devem ser abordadas em campanha política, deve ser levada muito mais a sério por ativistas e voluntários. “Solidariedade com refugiados” tornou-se um slogan vazio se a perspectiva dos refugiados é sistematicamente ignorada porque já se decidiu quais são as metas enquanto grupo. Ao invés disso, devemos ver teste-

¹⁴⁷ Esta é a minha tradução de uma citação encontrada em Marcus (2016b), incorporada com a renovada aprovação de Hamdoun.

munho público como uma chance de redistribuir o poder de determinar urgência política. Não quero dizer que as agendas atualmente estabelecidas não atacam profundas injustiças que afetam refugiados. Decerto muitas delas atacam. A atitude resultante de encontros públicos com testemunhas deve ser uma de abrir-se à possibilidade de que as agendas já estabelecidas podem ser ampliadas dada a chegada de certos grupos de refugiados. Eles podem achar importante receber alguma forma de solidariedade por suas lutas contra injustiças graves ocorrendo em seus países natais também.

Por fim, a questão da *prática* correta da solidariedade é, evidentemente, muito mais complexa. Se a solidariedade supostamente tem de ser mais que meramente expressiva, ela tem que abordar a relação entre movimentos de testemunhas e o estado. Defendi em outro lugar que os estados das sociedades receptoras devem aos grupos de refugiado vivendo em seu território algum grau de assistência em superar severas injustiças em seus países natais (Grahle, 2017). A solidariedade entre movimentos de testemunhas e redes estabelecidas de apoio a refugiados, mas também entre outros grupos públicos, jornalistas, políticos, etc., podem chegar a pressionar o estado a assumir sua responsabilidade nesse sentido, por exemplo, protestando contra a inatividade do estado.

A pressão pública pode ser eficaz. Enquanto um Tribunal Penal Internacional é, no caso da Síria, atualmente irrealista, alguns Estados como a Alemanha e Espanha aderem ao princípio da jurisdição universal, que permite o julgamento de crimes de guerra e crimes contra a humanidade cometidos em outro território (Kaleck/ Kroker, 2018). Juntamente com o Centro Europeu de Direitos Humanos e Constitucionais (CEDHC), uma ONG sediada em Berlim, os advogados sírios e ex-presos políticos Mazen Darwish e Anwar al-Bunni apresentaram um relatório contra seis membros de alto escalão do regime sírio, com base em testemunhos de testemunhas sírias que vivem agora na Alemanha. No momento da escrita, a mais alta corte da Alemanha já decidiu aceitar o caso e emitiu um mandado de prisão internacional contra Jamil Hassan, membro do alto esca-

lão do regime de Assad e supostamente cúmplice do extermínio de milhares de pessoas nas prisões. Além disso, dois ex-oficiais do serviço secreto do governo sírio foram presos na Alemanha sob alegações de, entre outras coisas, participarem de crimes contra a humanidade em conexão com a tortura.¹⁴⁸

Antes da decisão de aceitar o caso, apelos públicos para que tal passo fosse dado foram frequentes e claramente audíveis. Partes do público, além do mais, acompanham os desenvolvimentos com maior atenção agora. O documentário de Tina Fuchs, *Zeugen gegen Assad* (Testemunhas contra Assad), transmitido pela maior emissora de televisão pública da Alemanha, ARD, apresentou algumas das testemunhas falando sobre as experiências delas sob Assad e a motivação delas para continuar lutando por justiça no exílio¹⁴⁹. Todo o projeto é um exemplo de uma comunidade moral nova, ampliada, que se estende para além das expressões mais básicas do reconhecimento moral na tentativa de fazer a diferença em termos políticos e jurídicos.

Considerações finais: Outra razão para as cidades serem abertas

A significância moral dos bens a serem realizados ao dar testemunho nos espaços públicos da cidade sugere fortemente que a identificação de testemunhas pode, na verdade, ter um direito moral de obter acesso a esses espaços públicos. Correspondentemente, pode-se argumentar que a sociedade receptora, incluindo o estado, tem o dever de fornecer as condições estruturais sob as quais movimentos de testemunhas podem operar de maneira suficientemente livre, evitando interferências e organizando espaços públicos nas cidades. Essas reivindicações necessitariam de mais argumentos filosóficos, mas são suficientemente plausíveis para terminar este artigo com algumas breves considerações sobre elas.

¹⁴⁸ Connoly (2019)

¹⁴⁹ O filme também esteve temporariamente disponível com legendas em árabe no website da emissora.

A ideia não é que membros da sociedade receptora tenham o dever de buscar testemunhas e convencê-las a falar. Claramente, isso seria paternalista: equivaleria a uma comunidade moral apropriar-se das testemunhas, em vez de dar às testemunhas uma oportunidade de formar sua própria comunidade moral no exílio. As pessoas devem ser livres para determinar quando e como dirigir-se à nova sociedade com seu testemunho. Dito isto, o dever de conceder acesso a espaços públicos não é menos exigente. Seria, no mínimo, o de proibir a segregação forçada que impede as testemunhas de participarem da vida na cidade, o que, por sua vez, as impede de encontrar membros da sociedade que as acolhe. Portanto, o valor de poder dirigir-se à sociedade receptora com o testemunho de alguém estabelece mais um argumento contra o status quo de acomodar ou, na pior das hipóteses, aprisionar refugiados em campos ou áreas remotas da cidade. Além disso, compartilhar o espaço público exige mais do que acabar diretamente com tendências excludentes, tais como a segregação geográfica. Requer um esforço social: arranjos positivos de compartilhamento de recursos materiais, tempo e esforço organizacional de maneiras mutuamente respeitadas.

Além disso, é importante notar que os espaços públicos aqui só podem cumprir seu propósito para as testemunhas se forem animados. Mais precisamente, devem ser espaços nos quais as pessoas participam das atividades umas das outras de maneiras mutuamente benéficas. Somente sob a condição de testemunhas recebendo uma quantidade do tipo correto de atenção que o reconhecimento moral é possível. Se o dever da sociedade receptora é o de conceder às testemunhas acesso a esse complexo de espaços públicos bons e animados, cumprir com esse dever pode exigir um esforço significativo para melhorar as competências sociais da escuta virtuosa. Questões sobre como ouvir adequadamente as testemunhas em um determinado contexto; como evitar a reprodução de injustiças epistêmicas, ao continuamente basear-se a escuta de outrem em preconceitos que impedem de conceder suficiente credibilidade às testemunhas); e que tipos de emoções devem ser

cultivadas ao escutar as testemunhas (Grahle, MS) tornam-se relevantes aqui.

Ademais, há a questão de como evitar formas de silenciamento, algumas das quais não necessitam de envolvimento em censura direta ou exclusão explícita de testemunhas de mesas de conversa e similares. Rae Langton (1993: 315), por exemplo, defende que o simples fato de ser intimidado ou acreditar que ninguém irá ouvir mesmo pode fazer com que um grupo impotente permaneça em silêncio. Uma forma mais sutil de silenciamento ocorre quando as testemunhas se sentem pressionadas a reter a voz sobre certos assuntos, mas encorajadas a falar de outros. Testemunhas sírias que têm conhecimento da experiência das tiranias tanto do regime de Assad como do Estado Islâmico ainda tinham razões para temer a suspeição de um público ignorante, suspeição segundo a qual o testemunho sobre sua experiência do primeiro implica em alguma preferência pelo segundo. É desnecessário dizer que tornar-se alvo de tal suspeita pode ser extremamente arriscado para os refugiados. Isso pode levá-los a dar testemunho apenas dos crimes do Estado Islâmico, com o efeito de serem silenciados enquanto testemunhas dos crimes do regime de Assad. Esses casos podem ser entendidos como exemplos do que Kristie Dotson (2011: 244) chamou de *sufocação de testemunho*, que é “o truncamento do testemunho de outrem a fim de garantir que o depoimento contenha apenas conteúdo para o qual o público demonstra competência de testemunho”.

O propósito deste artigo foi de chamar alguma atenção para o status geral dos refugiados como testemunhas e apontar alguns aspectos centrais do bem de dar o testemunho em espaços públicos. Defendi que esse bem consiste na perspectiva de formar alguma forma de comunidade moral através do chamamento de partes da sociedade receptora para que ofereçam algum grau de reconhecimento moral para o sofrimento de outrem e a justiça de sua luta libertadora. Também sugeri que o ato de dar testemunho em público pode ser uma maneira de inculpar a história de alguém na consciência da nova cidade dessa pessoa. Isso pode ser uma contribuição à construção de

algum tipo de memória social. Por fim, defendi que a prática de dar testemunho pode impedir que grupos de apoio a refugiados cometam as injustiças secundárias de, unilateralmente, determinar contra quais injustiças primárias se deve lutar. Grupos de apoio a refugiados devem manter suas portas abertas e estarem prontos a ajustar suas agendas políticas anteriormente estabelecidas de acordo com as necessidades comunicadas por refugiados recém-chegados¹⁵⁰.

Referências:

Ahmad, Muhammad Idrees (2018) “Syria: on academic freedom and responsibility”, in: *Open Democracy*, April 26, disponível em: <https://www.opendemocracy.net/north-africa-west-asia/muhammad-idrees-ahmad/syria-on-academic-freedom-and-responsibility>

Alami, Aida (2018) “Haunted by Memories of Syrian Torture, Saved by Art”, in: *The New York Times*, Feb 2, disponível em: <https://www.>

¹⁵⁰ Sou grato aos públicos filosóficos nas universidades de Osnabrück, York, Göttingen, Bochum, Bielefeld, UCD, HU Berlim e LMU Munique, por valiosas discussões de diferentes partes deste artigo. Mais importante, no entanto, gostaria de agradecer a Anis Hamdoun por ter discutido sua peça *The Trip* comigo em várias ocasiões, bem como por me fornecer o manuscrito em um estágio inicial. Além disso, beneficiei-me da discussão com os atores da peça teatral no Theatre Osnabrück no verão de 2015 e gostaria de agradecer a Maria Schneider por ter me convidado. O termo ‘movimento de testemunhas’ tem origem no título de uma mesa sobre testemunhos artísticos que eu coorganizei com Ma’an Mouslli para o Goethe-Institut de Damasco em exílio, uma série maior de eventos que ocorreram em Berlim 2016. Gostaria de agradecer a Ulrike Gasser e Marina May pelo convite, bem como aos participantes de nossa mesa, Zaina Erhaim, Zainab Alsawah, Nawar Bulbul, Sana Yazigi e Ma’an Mouslli pelo que eu experimentei como uma discussão muito instigante e instrutiva. Ma’an deve ser agradecido de forma mais geral por nossa conversa contínua sobre a ética de dar e receber testemunho no país de chegada. Tive a sorte de estar em sua equipe para a produção de *Newcomers* (2018), um filme que dá voz a testemunhas que agora vivem na Alemanha. Nossos projetos conjuntos inspiraram muitos dos pensamentos e observações deste artigo, embora, é claro, eu seja o único culpado pelos erros que cometi. Por último, mas não menos importante, para comentários e discussão, gostaria de agradecer a Yahya Al-Abdullah, Melanie Altanian, Monika Betzler, Christine Bratu, Sam Durrant, Anca Gheaus, Hilkje Hänel, Jan-Christoph Heilinger, Sara Höweler, Amahl Khouri, James Camien McGuiggan, Isabel Kaeslin, Natasha McKeever, Corinna Mieth, Ameen Nasir, Maria Neunteufel, Konrad Siller, Joe Saunders, Martin Adesivo, Michaela Rehm, Ahmed Saleh, Anna Wehofsits, Verina Wild e Kerri Woods.

nytimes.com/2018/02/02/world/middleeast/syria-torture-artist-najah-al-bukai.html

Améry, Jean (1980) *At the Mind's Limits - Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*, traduzido por Sidney Rosenfeld e Stella P. Rosenfeld, Indiana University Press

Amnesty International (2015) *“Between Prison and the Grave - Enforced Disappearances in Syria”*, disponível em: <https://www.amnesty.org/download/Documents/MDE2425792015ENGLISH.PDF>

Le Caisne, Garance (2015) *Opération César - Au cœur de la machine de mort syrienne* de la machine de mort syrienne, Paris: Editions Stock

Connolly, Kate (2019) *“Germany arrests two Syrians suspected of crimes against humanity”*, in *The Guardian*, Feb. 13th, URL: <https://www.theguardian.com/world/2019/feb/13/germany-arrests-two-suspected-syrian-secret-service-officers>

Dotson, Kristie (2011) *“Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing”*, in: *Hypatia*, Vol. 26, No. 2, pp. 236-257

Eid, Kassam (2018) *My Country - A Syrian Memoir*, Bloomsbury Publishing

Frankfurt, Harry (1982) *“The importance of what we care about”*, in: *Synthese*, No. 53, pp. 257-272

Fricker, Miranda (2007) *Epistemic Injustice - Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press

Grahle, André (MS), *“Two Levels of Solidarity: Witnessing Relationships and Responsibility to Act”*

Grahle, André (2019) *“Admiration as normative support”*, in: Archer, Alfred; Grahle, André, *The Moral Psychology of Admiration*, London/New York: Rowman & Littlefield International

Grahle, André (2017) *“Gerechtigkeit für Syrien”*, in: Joachim Helfer, Marco Meyer, Klaus Wettig (eds.) *Wenn ich mir etwas wünschen dürfte: Intellektuelle zur Bundestagswahl 2017*, Göttingen: Steidl Verlag, pp. 71-80

al-Haj Saleh, Yassin (2017) *Impossible Revolution - Making Sense of the Syrian Tragedy*, London: Hurst Publishers

Hisham, Marwan; Crabapple, Molly (2018) *Brothers of the Gun: A Memoir of the Syrian War*, New York: One World

Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic (2018a) *“Sieges as a weapon of war - encircle, starve, surrender, evacuate”*, disponível em: https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/PolicyPaperSieges_29May2018.pdf

Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic (2018b) *“I lost my dignity”: Sexual and gender-based violence*

in the Syrian Arab Republic”, disponível em: <https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/A-HRC-37-CRP-3.pdf>

Kaleck, Wolfgang; Kroker, Patrick (2018) “Syrian Torture Investigations in Germany and Beyond - Breathing New Life into Universal Jurisdiction in Europe?”, in: *Journal of International Criminal Justice*, No. 16, pp. 165-191

Langton, Rae (1993) “Speech acts and unspeakable acts”, in: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 22, No. 4, pp. 293-330

Laub, Dori (1992) “An Event Without A Witness: Truth, Testimony, and Survival”, in: Felman, Shoshana; Laub, Dori, *Testimony - Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, pp. 75-92

Levi, Primo (2001) *The Voice of Memory - Interviews 1961-1987*, editado por Marco Belpoliti and Robert Gordon, translated by Robert Gordon, Polity Press

Marcus, Dorothea (2016a) “Ratlosigkeit des Überlebens”, in: *die tageszeitung*, April 8, available from <http://www.taz.de/!5293536/>

Marcus, Dorothea (2016b) “Weg vom Leidens-Porno”, Goethe-Institut, disponível em: <https://www.goethe.de/ins/my/de/kul/mag/20824640.html>

Margalit, Avishai (2002) *The Ethics of Memory*, Harvard University Press

Meiborg, Mounia (2016) “Mann, ich bin Flüchtling”, in: *Süddeutsche Zeitung*, April 6, disponível em: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/portraet-mann-ich-bin-fluechting-1.2936855>

Oliver, Kelly (2001) *Witnessing: Beyond Recognition*, University of Minnesota Press

Pearlman, Wendy (2017) *We Crossed a Bridge and It Trembled: Voices from Syria*, New York: Costume House

Schmitt, Uwe (2016) “Wütend-poetisches Stück über Syriens ermordete Träume”, in: *Die Welt*, Jan. 23th, disponível em: <https://www.welt.de/kultur/theater/article151376242/Wuetend-poetisches-Stueck-ueber-Syriens-ermordete-Traeume.html>

UNCHCR (2015) “Global Trends - Forced Displacement in 2005”, disponível em: <http://www.unhcr.org/576408cd7>

United Nations, Human Rights Council (2016) “Out of Sight, Out of Mind: Deaths in Detention in the Syrian Arab Republic”, A/HRC/31/CRP1, disponível em: https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/A-HRC-31-CRP1_en.pdf

Walker, Margaret Urban (2006) *Moral Repair - Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Oxford University Press

Yazbek, Samar (2015) *Die gestohlene Revolution - Reise in mein zerstörtes Syrien*, übers. v. Larissa Bender, Zürich: Verlag Nagel & Kimche AG

Escolha Entre Teorias Lógicas: o caso dos contrafactuais vácuos¹⁵¹

Logical Theory-Choice:
the case of vacuous counterfactuals

Graham Priest

Professor de filosofia no Graduate Center da CUNY
e na University of Melbourne

Tradução de Daniel Durante

Professor do departamento de filosofia da UFRN

Resumo: Neste artigo, aplico um modelo anti-excepcionalista para a escolha entre teorias em lógica a um estudo de caso sobre se os condicionais com antecedentes necessariamente falsos são verdadeiros. O modelo mostra que a teoria racional é aquela segundo a qual eles não são. Mais importante, o artigo ilustra como este modelo pode ser aplicado a debates reais em lógica.

¹⁵¹ N. do E.: A versão original em inglês deste artigo “Logical Theory-Choice: the Case of Vacuous Counterfactuals” será publicada em um dos próximos volumes do *The Australasian Journal of Logic (AJL)* <<https://ojs.victoria.ac.nz/ajl/about>>. Esta tradução para o português e reedição foram feitas com a gentil permissão de Edwin Mares, editor do AJL, a quem os editores da revista *Princípios* expressam aqui seus agradecimentos.

Palavras-chave: anti-excepcionalismo, escolha entre teorias lógicas, simplicidade, adequação aos dados, contrafactuais, (não-)vacuismo, mundos impossíveis.

Abstract: In this paper I apply an anti-exceptionalist model of theory-choice in logic to a case study concerning whether conditionals with necessarily false antecedents are vacuously true. The model shows that the rational theory is one according to which they are not. More importantly, the paper illustrates how the model may be applied to actual debates in logic.

Keywords: anti-exceptionalism, logical theory choice, simplicity, adequacy to the data, counterfactuals, (non-)vacuism, impossible worlds.

1 Introdução

LÓGICA—em um dos sentidos importantes dessa palavra polisêmica—é uma teoria sobre o que se segue de quê. É uma teoria sobre quais inferências são válidas e por quê. Teorias deste tipo foram desenvolvidas na lógica ocidental por mais de dois mil e quinhentos anos; teorias que desacordam umas das outras de várias maneiras diferentes.¹⁵² Enfrentamos, então, a questão sobre como se deve escolher a melhor destas teorias: qual é o procedimento para a escolha racional entre estas teorias? Em outro artigo, eu apresentei uma resposta a esta pergunta e argumentei em seu favor.¹⁵³ A escolha de teorias em lógica é apenas um caso especial de escolha entre teorias em geral. Os detalhes precisos da implementação podem variar, dependendo da área em que a questão da escolha entre teorias é posta (ciência, metafísica, ética, estética, lógica); mas há um esquema uniforme e geral para a escolha entre teorias. O principal objetivo deste artigo é ilustrar isto com um estudo de caso particular.

¹⁵² Esta questão é discutida em detalhes em Priest(2014).

¹⁵³ Ver Priest (2016a).

O caso é o seguinte. Está em curso uma certa disputa sobre condicionais contrafactuais. O desacordo é sobre se contrafactuais com antecedentes necessariamente falsos são todos verdadeiros.¹⁵⁴ Deste modo, considere por exemplo os contrafactuais:

- Se a lógica intuicionista fosse correta, o princípio de explosão ($A, \neg A \models B$) não seria válido.
- Se Hobbes tivesse tornado quadrado o círculo, todas as crianças doentes nos Andes teriam se importado.

Os antecedentes são necessariamente falsos—ou assim podemos supor. Alguns sustentam que tais contrafactuais são vacuamente verdadeiros, a despeito das aparências. Vamos chamar essas pessoas de *vacuístas*. Outros defendem que alguns dos contrafactuais com antecedentes necessariamente falsos são verdadeiros; e alguns deles são falsos: dependendo apenas de seus conteúdos. Chamemos essas pessoas de *não-vacuístas*. Como um ilustre representante dos vacuístas, reputo Tim Williamson e as defesas que ele faz em (2007) (especialmente ch.5) e (201+). Para o outro lado da disputa, considerarei a posição defendida em Berto, French, Priest e Ripley (201+). Vou argumentar (sem surpresa) que a melhor escolha é o Não-Vacuísmo. Isso, no entanto, é um objetivo subsidiário deste artigo. O ponto principal é ilustrar o método de escolha entre teorias em causa.

O artigo divide-se em duas partes principais. A primeira expõe os detalhes preliminares necessários para entender o estudo de caso. Especificamente, explicarei o método de escolha entre teorias que será implantado; vou então explicar as duas teorias sobre contrafactuais nas quais o método será aplicado. Munida com este suporte, a segunda parte do artigo fornece a aplicação do método ao caso em questão.

¹⁵⁴ Eu falarei de contrafactuais. Porém, considero espúria a distinção entre condicionais indicativos e subjuntivos. (Ver Priest (201+)). Então eu, de modo análogo, poderia falar de condicionais, *simplesmente*. No entanto, este não é o lugar para entrar nesse assunto.

2 Preliminares

2.1 Escolha Entre Teorias Lógicas

Vamos, então, começar com a escolha entre teorias. Teorias são propostas para explicar uma coisa ou outra, ou seja, para esclarecer alguns dados. No caso da lógica, os dados são dados que temos sobre algumas inferências que parecem e outras que não parecem válidas. Assim, a inferência:

- Você está em Roma.
- Se você está em Roma, você está na Itália.
- Logo, você está na Itália.

parece válida. Enquanto a inferência:

- Você está na Itália.
- Se você está em Roma, você está na Itália.
- Logo, você está em Roma.

não parece.

No entanto, a maioria das teorias não explica todos os dados, que são, em todo caso, falíveis. Além disso, pode acontecer que diferentes teorias expliquem os mesmos dados. A adequação aos dados pode, portanto, ser apenas um dos critérios relevantes —ainda que o mais importante. Há outros critérios que são aplicados de modo padronizado na escolha entre teorias. A discussão de critérios e sua articulação são atividades comuns na filosofia da ciência.¹⁵⁵ Por uma questão de delimitação vamos, aqui, considerar que os critérios são os seguintes:

- adequação aos dados
- consistência
- simplicidade
- poder

¹⁵⁵

Ver, por exemplo, Quine e Ullian (1978), Lycan (1988).

- poder de unificar

Acontece que os critérios, em geral, não vão todos puxar a escolha para a mesma direção. Assim, uma teoria, T_1 , pode fazer melhor justiça aos dados do que outra, T_2 . No entanto, T_2 pode ser muito mais simples que T_1 . Temos que agrupar as performances das diferentes teorias segundo os vários critérios de algum modo, tendo em mente que os critérios podem ser de diferentes graus de importância. A melhor teoria, se houver uma, será a que mais se destacar no cômputo geral.

2.2 Um Modelo Formal

Podemos fornecer um modelo simples (melhor dito, talvez, simplista) deste agrupamento envolvido da seguinte forma. Sejam os critérios em questão c_1, \dots, c_n . A escala de aferição é, em grande medida, um tópico convencional, mas, por uma questão de determinação, considere-a dada pelos números inteiros entre +10 e -10 (+10 sendo o melhor). Para cada critério, c , existe uma função de medida, μ_c , que mapeia cada teoria em questão, T , em um valor na escala. Então, $\mu_c(T) \in [-10, +10]$. Além disso, cada critério, c , terá um peso de importância, w_c . Podemos considerar que os pesos são aferidos na escala (também convencional) [+1, +10]; então $w_c \in [+1, +10]$.

Podemos agora definir o *índice de racionalidade* da teoria T , $\rho(T)$, do seguinte modo:

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

Se as teorias em disputa são T_1, \dots, T_k , a racionalmente preferível é aquela com o maior índice de racionalidade. Se houver um empate, poderemos suspender o julgamento, ou apenas escolher aleatoriamente.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Podemos supor, para o caso a ser considerado, que a metalógica, isto é, a lógica subjacente a esta computação, é clássica. O que será que acontece em casos mais gerais, em que se tenta arbitrar entre teorias com diferentes metalógicas? Este assunto é abordado em Priest (2016a), Seção 3.4.

2.3 Vacuísmo

Isto é suficiente para o método de escolha entre teorias lógicas. Agora explicarei as duas teorias sobre condicionais contrafactuais às quais aplicaremos o método, começando pela teoria vacuísta. Esta é uma teoria padrão de contrafactuais para uma linguagem proposicional, que emprega mundos possíveis.¹⁵⁷

Nossa linguagem tem os conectivos $\wedge, \vee, \neg, >, \square, \diamond$, com suas sintaxes usuais. ($>$ é o condicional contrafactual.) Seja Π o conjunto de parâmetros proposicionais, e seja Φ o conjunto de fórmulas.

Uma interpretação é uma estrutura $\langle P, \{R_A : A \in \Phi\}, \nu \rangle$, onde:

- P é o conjunto de mundos (possíveis)
- para cada fórmula, $A \in \Phi$, R_A é uma relação binária em P
- $w_1 R_A w_2$ significa que w_2 é um mundo *ceteris paribus* como w_1 , exceto que nele A é verdadeira¹⁵⁸
- para cada $p \in \Pi$ e $w \in P$, $\nu_w(p) = 1$ ou $\nu_w(p) = 0$

Dada uma interpretação, a verdade em um mundo (\Vdash) é definida recursivamente do seguinte modo:

- $w \Vdash p$ sse¹⁵⁹ $\nu_w(p) = 1$
- $w \Vdash \neg A$ sse $w \not\Vdash A$
- $w \Vdash A \wedge B$ sse $w \Vdash A$ e $w \Vdash B$
- $w \Vdash A \vee B$ sse $w \Vdash A$ ou $w \Vdash B$
- $w \Vdash \square A$ sse para todo $w' \in P$, $w' \Vdash A$

¹⁵⁷ Ver, por exemplo, Priest (2008), cap. 5.

¹⁵⁸ A noção de *ceteris paribus* (todas as demais coisas permanecendo constantes) é, certamente, sensível ao contexto. No entanto, esta sensibilidade ao contexto não tem qualquer papel na semântica formal.

¹⁵⁹ “sse” é uma abreviação para a expressão “se e somente se”. [N. do T.]

- $w \Vdash \Diamond A$ sse para algum $w' \in P$, $w' \Vdash A$
- $w \Vdash A > B$ sse para todo w' tal que $wR_A w'$, $w' \Vdash B$

A validade é definida do modo padrão:

- $\Sigma \models A$ sse para cada interpretação, e para cada $w \in P$: se $w \Vdash B$ para todo $B \in \Sigma$, então $w \Vdash A$

A lógica dos operadores modais é *S5*. Do modo como as definições estão, não há restrições sobre os vários R_{AS} . No entanto, o seguinte parece ser mandatário, dado o significado da relação de acessibilidade.

Se R_A nos leva a um mundo, A é verdadeira nele:

- se $wR_A w'$ então $w' \Vdash A$

Esta restrição valida a inferência:

- $\models A > A$

Em seguida, se A é verdadeira em w , então w é um dos mundos que é *ceteris paribus* o mesmo que w exceto que A é verdadeira nele:

- Se $w \Vdash A$ então $wR_A w$

Isto valida a inferência:

- $A, A > B \models B$

Se se deve exigir outras restrições sobre os R_{AS} , é uma questão que não precisamos tratar aqui.¹⁶⁰ O ponto importante é que a seguinte inferência é claramente válida:

- $\neg\Diamond A \models A > B$

Esta é a tese vacuísta.

¹⁶⁰ A semântica das esferas de similaridade para contrafactuais, mais familiar para a maioria das pessoas que a semântica acima, pode ser obtida pela adição de outras restrições. (Ver Priest (2008), cap. 5). A noção de similaridade, como é bem sabido, é tão dependente do contexto quanto a de ser *ceteris paribus* o mesmo.

2.4 Não-Vacuísmo

Vamos agora nos voltar para a teoria não-vacuísta. Ela é igual, exceto que sua semântica aumenta a coleção de mundos possíveis com uma coleção de mundos impossíveis, I .¹⁶¹ Para os mundos possíveis, as condições de verdade são as mesmas; mas para os mundos impossíveis, os valores da verdade são atribuídos de maneira não recursiva. Isto é, ν é estendida pela condição:

- Para todo $A \in \Phi$ e $w \in I$, $\nu_w(A) = 1$ ou $\nu_w(A) = 0$

e se $w \in I$:

- $w \Vdash A$ sse $\nu_w(A) = 1$

Observe que cada R_A é agora uma relação binária em $W = P \cup I$. Então, um mundo possível pode acessar um mundo impossível através de R_A —que é exatamente o esperado quando A é logicamente impossível. Note, também, que a validade permanece definida como preservação da verdade em todos os mundos possíveis de todas as interpretações.

Deve-se esperar que cada um dos R_{A_s} satisfaça as duas condições mencionadas anteriormente e exatamente pelo mesmo motivo. Também devemos esperar que eles satisfaçam a seguinte condição, a *Integridade do Possível*, IP :

- se $x \Vdash A$ para algum $x \in P$ então: se $w \in P$ e $wR_A w'$, $w' \in P$

Se w é um mundo possível e A é uma condição possível, um mundo que é *ceteris paribus* o mesmo que w , exceto que nele A vigora, é, ele próprio, possível. Como é fácil verificar, IP valida a seguinte inferência:

- $\Diamond A, A > B \models \Diamond B$

¹⁶¹ Para uma discussão mais aprofundada da noção de mundo impossível, veja Priest (2016b), que foi publicado também, com pequenas modificações, em Priest (2016c), cap. 9.

Finalmente, como é facilmente verificável, segundo estas semânticas:

- $\neg \diamond p \not\models p > q$

Basta adotar uma interpretação em que p é falso em todos os mundos possíveis, mas onde $w \in P$, $w' \in I$, $wR_p w'$, p é verdadeiro em w' , mas q não é. Temos, deste modo, o Não-Vacuísmo.

3 Comparação de Teorias

Podemos nos voltar agora para a aplicação de nossa proposta de escolha teórica a essas duas teorias disponíveis. Os seguintes argumentos foram extraídos das referências citadas na Seção 1. Concen-tro-me aqui nos pontos mais importantes. Para que as árvores não encubram a visão da floresta, não tento seguir os argumentos em cada reviravolta de sua dialética.

Precisamos avaliar como nossas duas teorias se saem nos vários critérios em jogo. O mais complexo deles é a adequação aos dados. Os outros critérios são relativamente diretos, então deixe-me lidar com eles primeiro.

3.1 Os Outros Critérios

O primeiro deles é o mais fácil: *Consistência*. Ambas as teorias são consistentes, então não há nada para escolher entre elas.

O critério seguinte é *Simplicidade*. Podemos distinguir aqui entre *Simplicidade Conceitual* e *Simplicidade Ontológica*. *Simplicidade Conceitual*: claramente, a maquinaria dos mundos impossíveis acrescenta complexidade à semântica de mundos possíveis. O acréscimo, no entanto, é de um tipo muito simples. Então o Vacuísmo é mais simples conceitualmente, mas apenas ligeiramente. *Simplicidade Ontológica*: o Não-Vacuísmo invoca além dos mundos possíveis do Vacuísmo, mundos impossíveis. Dependendo de como se entende os mundos, estes poderiam ser um tipo extra de entidade. Ou seja, algumas teorias sobre mundos consideram mundos possíveis e impossíveis como coisas de tipos diferentes; algumas consideram que eles são coi-

sas do mesmo tipo.¹⁶² Pessoalmente, acho que são do mesmo tipo. No entanto, aqui não é o lugar para aprofundar-se neste assunto. Então deixe-me (em um espírito de magnanimidade!) dar esta decisão aos vacuístas. O Vacuísmo é, pois, ontologicamente mais simples. No entanto, uma ressalva deve ser feita. A navalha de Ockham diz que as entidades não devem ser multiplicadas para *além da necessidade*. Se se verificar que os outros critérios apontam para a necessidade de mundos impossíveis, o peso deste critério fica diminuído. De qualquer forma, em ambos os sentidos de simplicidade, o Vacuísmo é mais simples, embora talvez não contundentemente.

O próximo critério é *Poder*. *Prima facie*, este critério favorece fortemente o Vacuísmo. As interpretações vacuístas são um subconjunto das não-vacuístas (aqueles em que $I = \emptyset$). As inferências validadas pela semântica não-vacuísta são, portanto, um subconjunto daquelas validadas pela semântica vacuísta. Na verdade, elas são um subconjunto bastante próprio. A semântica de mundos impossíveis invalida até inferências muito simples da lógica contrafactual padrão. Assim, por exemplo:

- $\not\models (A \wedge B) > A$
- $\not\models A > (A \vee B)$

Um antecedente impossível pode nos levar a um mundo impossível, onde tudo é, hum..., possível.

No entanto, estas questões não são assim tão diretas. Como é fácil ver, dada *IP*, essas inferências podem ser recuperadas adicionando a premissa de que os antecedentes são possíveis.

- $\diamond(A \wedge B) \models (A \wedge B) > A$
- $\diamond A \models A > (A \wedge B)$

De fato, qualquer inferência que seja válida na semântica de mundos possíveis pode ser recapturada adicionando-se premissas que afirmam que os antecedentes de todos os condicionais

¹⁶² Para uma discussão deste assunto, ver Berto (2013).

envolvidos são possíveis. *IP*, então, garante-nos que, na avaliação de fórmulas, nunca abandonamos o domínio dos mundos possíveis. Em outras palavras, tudo ocorre de modo normal, e nenhum poder é perdido. As duas teorias funcionam igualmente em seu poder inferencial.

Existe uma resposta possível aqui. Sim, *IP* fornece o poder da semântica de mundos possíveis. Mas *IP* é *ad hoc*. Então esta retomada vem com um custo metodológico. (*Ad hoc*idade é um certo tipo de falha de simplicidade.) Há, no entanto, um contra-ataque claro. *IP* não é de todo *ad hoc*. A própria compreensão da relação de acessibilidade a exige. Como já foi dito, se *w* é um mundo possível, e *A* é uma condição possível, então deve-se esperar que um mundo que seja *ceteris paribus* igual a *w*, exceto que nele *A* vigora, seja um mundo possível.

O resultado dessas considerações é que as duas semânticas têm aproximadamente o mesmo desempenho em questões de poder inferencial.

O último (outro) critério é o *poder de unificar*. Os mundos impossíveis podem adicionar certa complexidade à semântica, mas eles também têm aplicações em áreas bastante distintas.¹⁶³ Por exemplo, eles são exigidos para a obtenção de uma abordagem via mundos satisfatória de operadores intencionais, como *acredita que* ou *deseja que*. Caso contrário, o que acontece é que se acredita e deseja-se tudo o que for necessariamente verdadeiro.¹⁶⁴ Da mesma forma, mundos impossíveis são também requeridos em uma abordagem via mundos do conteúdo das declarações. Caso contrário, ocorre que todas as verdades necessárias têm o mesmo conteúdo, assim como todas as falsidades necessárias.

Alguém poderia simplesmente cerrar os dentes e aceitar essas conclusões estranhas. Mas esta seria uma atitude manifestamente *ad hoc*. Alternativamente, pode-se tentar evitar essas consequências nas abordagens via mundos à intencionalidade

¹⁶³ Sobre o uso de mundos impossíveis em uma variedade de áreas, veja Priest (1997), e os artigos naquela edição do *Notre Dame Journal of Formal Logic*.

¹⁶⁴ Ver Priest (2016c).

e ao conteúdo das declarações, complicando a maquinaria de alguma outra forma.¹⁶⁵ Mas fazer isso também tem um custo metodológico: nomeadamente, muita complexidade adicional.

Em resumo, então, a semântica de mundos impossíveis tem um poder unificador, que reúne contrafactuais, intencionalidade e conteúdo de um modo que uma semântica meramente de mundos possíveis não consegue igualar. Nesse critério, então, o Não-Vacuísmo é bastante preferível.

Antes de prosseguirmos, façamos um balanço. Eu resumi as conclusões atingidas até agora em uma tabela. (Um sinal de adição denota uma vantagem; um espaço vazio indica nenhuma vantagem.) Também atribuí pesos aproximados aos critérios. Há certamente espaço para alguma discussão aqui; mas acho que a maioria das pessoas os julgaria aproximadamente corretos.

	<i>Vacuísmo</i>	<i>Não-Vacuísmo</i>	<i>Peso</i>
<i>Consistência</i>	+		alto
<i>Simplicidade</i>			baixo
<i>Poder</i>			médio
<i>Poder de Unificar</i>		+	médio
<i>Adequação aos Dados</i>	?	?	muito alto

3.2 Adequação aos Dados 1

Não fizemos, até agora, nenhuma consideração realmente decisiva. Voltemo-nos, então, para o critério de *adequação aos dados*. Conforme os pesos na tabela acima indicam, este é o critério mais importante. Afinal, o propósito geral de uma teoria é explicar os dados relevantes.

Prima facie, a situação aqui é muito clara e favorece fortemente o Não-Vacuísmo. Considere, por exemplo, os pares:

- [1] Se a lógica intuicionista for correta, o Princípio do Terceiro Excluído (PTE) é inválido.

¹⁶⁵ Por exemplo, movendo-se para significados estruturados, como em Cresswell (1985).

[2] Se a lógica intuicionista for correta, a Explosão é inválida.

[3] Se você provasse [refutasse] a conjectura de Goldbach, você se tornaria um matemático famoso.

[4] Se você provasse [refutasse] a conjectura de Goldbach, eu lhe daria todas as minhas economias.

A primeira sentença de cada par parece claramente verdadeira, e a segunda, claramente falsa.¹⁶⁶ Diante desses exemplos, e de muitos outros similares, o Vacuismo parece altamente inadequado aos dados.

Há, no entanto, uma possível resposta, que é desafiar os dados—como faz Williamson. É claro que simplesmente negar os dados é completamente *ad hoc*. Mas a *ad hoc*idade pode ser removida se conseguirmos dar uma explicação independente do motivo pelo qual estamos enganados a respeito dos dados. A explicação de Williamson é que quando consideramos falso um contrafactual com antecedente impossível, $A > B$, isso ocorre porque nós antes avaliamos $A > \neg B$ como verdadeiro e em seguida aplicamos a heurística:

- se $A > \neg B$ é verdadeiro, $A > B$ é falso

Esta resposta, no entanto, é em si inadequada; e isto ocorre devido a pelo menos três razões.

Primeiramente, a resposta pressupõe que avaliamos um dos condicionais em particular primeiro, mas não há razão para não começarmos a avaliação com o outro. Assim, poderíamos igualmente ter avaliado $A > \neg B$ primeiro, o considerado verdadeiro, e então concluído que $A > B$ é falso. Teríamos então terminado com a conclusão oposta.

Em segundo lugar, se a heurística de Williamson fosse aplicada, jamais seria o caso de que contrafactuais com as formas $A > B$ e $A > \neg B$ aparentassem ser ambos verdadeiros ou ambos falsos; mas há exemplos disso. No caso da verdade:

¹⁶⁶ No caso de Goldbach, o antecedente é qualquer afirmação que seja impossível; e a credencial para o segundo contrafactual é a minha palavra!

- Se estivesse e não estivesse chovendo, estaria chovendo.
- Se estivesse e não estivesse chovendo, não estaria chovendo.

No caso da falsidade:

- Se estivesse chovendo e não chovendo, seria terça-feira.
- Se estivesse chovendo e não chovendo, não seria terça-feira.

Em terceiro lugar, e mais importante, esta heurística não é normalmente empregada na avaliação de um contrafactual aparentemente falso. Os contrafactuais verdadeiros e falsos são ambos avaliados *exatamente do mesmo modo*: diretamente. Nós imaginamos a situação em que o antecedente é verdadeiro e vemos se, ali, o consequente é verdadeiro. Assim, para avaliar [1], consideramos um mundo onde a lógica intuicionista vigora. Sabemos como isto seria, uma vez que a semântica BHK, os modelos de Kripke, etc., são bem compreendidos. E sabemos que, em tais mundos, o PTE falha. Similarmente, ao avaliar [2], consideramos um mundo no qual vigora a lógica intuicionista, e sabemos que a Explosão ainda é válida lá.

Como um parecer provisório, então, a preferência pelo Não-Vacu-ísmo nesse critério permanece de pé.

3.3 Adequação aos Dados 2

Isso, entretanto, não encerra o assunto. Pode-se responder (como o faz Williamson) que há outros dados que os não-vacuístas não conseguem explicar, mas que o Vacuísmo explica. A situação, então, pode ser vista como mais igualitária.¹⁶⁷

Pode-se oferecer alguns exemplos diferentes de dados que os não-vacuístas não conseguem explicar. Aqui está o primeiro. Na semântica de mundos impossíveis, temos o seguinte:¹⁶⁸

¹⁶⁷ Isso poderia abrir a discussão de quais dados são mais importantes; mas não precisamos entrar nisso agora.

¹⁶⁸ Isto não é óbvio a partir da semântica esboçada em 2.4, já que nenhuma semântica para a identidade foi especificada. No entanto, quando isso é feito,

- $a = b, A > Pa \not\equiv A > Pb$

Mas usamos inferências como essa o tempo todo quando raciocinamos. Por exemplo, podemos raciocinar da seguinte forma:

- Se o foguete tivesse continuado no seu curso, ele teria atingido Héspero.
- Héspero é Fósforo.
- Se o foguete tivesse continuado no seu curso, ele teria atingido Fósforo.

Os não-vacuístas não conseguem explicar isso.

A resposta a este argumento, no entanto, é óbvia. Já a vimos em ação na Seção 3.1. *IP* nos assegura que esta inferência formal é válida se adicionarmos a premissa extra de que $\Diamond A$ —que obviamente é verdadeira no exemplo dado. A premissa adicional garante que não estamos nos aventurando em mundos impossíveis; e, em mundos possíveis, a identidade se comporta normalmente.

Além disso, o fracasso da Substituibilidade de Idênticos para contrafactuais com antecedentes impossíveis não é de modo algum *ad hoc*. É o que se espera que ocorra. Considere simplesmente:

- Se Héspero não fosse Fósforo, a física moderna estaria grosseiramente errada.
- Héspero é Fósforo.
- Então, se Héspero não fosse Héspero, a física moderna estaria grosseiramente errada.

A conclusão está errada. Se Héspero não fosse Héspero, não seria a física moderna que estaria errada: seria a lógica moderna.

a afirmação é correta. O ponto central é que se A é impossível, então a avaliação dos condicionais nos leva a mundos impossíveis; e não há razão para que Pa e Pb sejam obrigados a sustentarem-se ou caírem juntos, mesmo que efetivamente a seja b . Não precisamos entrar nos detalhes aqui.

Um alegado exemplo bastante diferente de um raciocínio que os não-vacuístas não conseguem explicar diz respeito a argumentos por *reductio ad absurdum*. Por exemplo, no decurso da prova de que existe uma infinidade de números primos, pode-se invocar os seguintes condicionais:

- se p fosse o maior número primo, $p! + 1$ seria primo.
- se p fosse o maior número primo, $p! + 1$ não seria primo.

Estes condicionais são, naturalmente, verdadeiros para um vacuísta; mas não para um não-vacuísta—ou é o que se alega.

A primeira resposta é que os não-vacuístas não precisa considerar esses condicionais como verdadeiros: eles são apenas *façons de parler*. Assim, pode-se considerar o primeiro deles como expressando o seguinte:

- Seja p o maior número primo. Então $p! + 1$ é primo.

Esta é simplesmente uma declaração de dedutibilidade, e é perfeitamente aceitável para um não-vacuísta.

A segunda resposta é que um não-vacuísta *pode sim* explicar a verdade desses contrafactuais. Em mundos que são *ceteris paribus* iguais aos nossos, exceto que p é o maior primo, os fatos básicos sobre multiplicação, etc., ainda são válidos. Então o conseqüente é verdadeiro.

Deste modo, o caso relativo à adequação aos dados favorável ao lado dos vacuístas se desfaz, deixando apenas o caso favorável ao lado dos não-vacuístas. Este critério, portanto, atua pesadamente a favor do Não-Vacuísmo.

3.4 Síntese

Juntemos todas as considerações da Seção 3 na forma de uma tabela completa.

	<i>Vacuísmo</i>	<i>Não-Vacuísmo</i>	<i>Peso</i>
<i>Consistência</i>	+ (Levemente)		<i>alto</i>
<i>Simplicidade</i>			<i>baixo</i>
<i>Poder</i>			<i>médio</i>
<i>Poder de Unificar</i>		+	<i>médio</i>
<i>Adequação aos Dados</i>		+	<i>muito alto</i>

Como deveria estar claro, mesmo sem os detalhes exatos dos pesos, $\rho(\text{Não-Vacuísmo}) > \rho(\text{Vacuísmo})$. Portanto, o Não-Vacuísmo é a melhor teoria.

4 Conclusão

Essa conclusão é, naturalmente, interessante e importante. No entanto, estabelecê-la não foi o principal objetivo do artigo. O objetivo principal, conforme declarado logo no início, foi ilustrar a metodologia de escolha entre teorias descrita nas Seções 2.1 e 2.2.

É claro que quando os lógicos argumentam a favor e contra teorias diferentes, eles normalmente não fazem de modo explícito a análise de custo-benefício exigida pela metodologia. Eles se engajam em uma discussão argumentativa dialética do tipo que vimos. Essa discussão é, naturalmente, importante. No entanto, podemos agora ver que ela é importante porque se encaixa na estrutura metodológica padrão da escolha entre teorias. Talvez os lógicos não tenham uma compreensão totalmente articulada do assunto; talvez a compreensão que têm seja incipiente. Seja como for, podemos ver que esta estrutura dá sentido às considerações que de fato são realizadas pelas partes em um debate sobre a escolha entre lógicas. O presente estudo de caso, portanto, não apenas ilustra a metodologia em questão, mas também argumenta em seu favor, ao esclarecer este fato central.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Versões deste artigo foram apresentadas na Universidade de Bergen em novembro de 2016, e na Universidade de Edimburgo, em abril de 2017. Sou grato aos membros do público por seus comentários e sugestões úteis. Muito obrigado também a um árbitro anônimo do *Australasian Journal of Logic*.

Referências

- BERTO, F. 'Impossible Worlds', in E. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/entries/impossible-worlds/>>, 2013.
- BERTO, F., FRENCH, R., PRIEST, G., and RIPLEY, D. 'Williamson on Counterpossibles', to appear, 201+.
- CRESSWELL, M. J. *Structured Meanings*, Cambridge, MA: MIT Press, 1985.
- LYCAN, W. *Judgement and Justification*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- PRIEST, G. 'Editor's Introduction', *Notre Dame Journal of Formal Logic* 38: 481-87, 1997.
- PRIEST, G. *Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PRIEST, G. 'Revising Logic', ch. 12 of P. Rush (ed.), *The Metaphysics of Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- PRIEST, G. 'Logical Disputes and the *a Priori*', *Logique et Analyse* 236: 347-66; and *Princípios: Rivista de Filosofia* 23: 29-57, 2016a.
- PRIEST, G. 'Thinking the Impossible', *Philosophical Studies*, 173: 2649-2662, 2016b.
- PRIEST, G. *Towards Non-Being*, 2nd edn., Oxford: Oxford University Press, 2016c.
- PRIEST, G. 'Some New Thoughts on Conditionals', *Topoi*, forthcoming, 201+.
- QUINE, W., and ULLIAN, J. *The Web of Belief*, 2nd edn., New York, NY: McGraw-Hill, 1978.
- WILLIAMSON, T. *The Philosophy of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

WILLIAMSON, T. 'Counterpossibles in Metaphysics', in B. Armour-Garb and F. Kroon (eds.), *Philosophical Fictionalism*, forthcoming, 201+.

Adorno e a dialética: Uma conversa a partir de *Dar corpo ao impossível*

Adorno and dialectics: a conversation on *Dar corpo ao impossível*

Felipe Catalani

Doutorando em filosofia na USP

entrevista:

Vladimir Safatle

Professor titular do departamento de filosofia da USP

Nota ao leitor: Os números de página adicionados referem-se à seguinte edição: SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. Quando houve citações de outros textos, as referências foram adicionadas em nota de rodapé.

Felipe Catalani: Você acaba de publicar um livro sobre Adorno e a dialética, e há quase 20 anos atrás você estava terminando seu doutorado sobre Lacan, também sobre dialética. Tanto lá quanto aqui o recurso à psicanálise traz certas vantagens para pensar alguns aspectos da dialética por vezes negli-

genciados, em especial a existência pulsional da negatividade. Ou seja, me parece que você opera uma inversão interessante: não se trata de decidir se a pulsão é positiva ou negativa, mas o contrário, trata-se de reconhecer que o negativo se expressa e ganha realidade efetiva na dimensão pulsional (daí a precisão ao se falar antes em “paixão do negativo” e não simplesmente em “negatividade das paixões”). No caso do Adorno isso se torna evidente com a centralidade da experiência de sofrimento, que para ele é “motor da dialética”, como ele diz na *Dialética Negativa*. De todo modo, nesses últimos vinte anos que separam dois trabalhos seus sobre dialética, você enxerga alguma ruptura, fez alguma correção, ou trata-se sobretudo de um aprofundamento e de um amadurecimento de algo que você já estava elaborando na sua tese?

Vladimir Safatle: Ao menos neste ponto, creio que se trata de um aprofundamento. Foram vinte anos para fechar um círculo que havia proposto em *A paixão do negativo*. Lá, era o caso de insistir que a psicanálise lacaniana orientava-se a partir de uma recuperação da força de transformação da dialética através da inscrição da negatividade na dimensão pulsional. De onde seguia uma tentativa de recuperar a centralidade da pulsão de morte como motor do processo de transformação clínica, e não como mero limite às operações de verbalização, de simbolização e de rememoração em operação na direção do tratamento. Este acho ser um dos pontos centrais deste livro, a saber, a defesa de que a pulsão de morte é um dispositivo clínico. No caso, o livro terminava através de uma articulação entre a concepção lacaniana de sublimação (já que a sublimação em Lacan é ligada à pulsão de morte) e certos aspectos da estética adorniana.

O próximo passo era fechar esse círculo e mostrar o processo a partir de Adorno. Maneira de defender que estávamos diante das duas operações fundamentais da dialética na segunda metade do século XX que, ao reconstruir a força crítica da categoria de sujeito, abria um caminho singular para a reflexão

crítica e para os processos de emancipação social. O projeto consistia então em construir uma aliança franco-alemã para dar conta das limitações dos pensamentos anti-dialéticos que se consolidaram no interior da experiência crítica contemporânea, principalmente graças à influência da filosofia francesa contemporânea. “Dar conta” que nunca significou para mim “recusar”, mas fazer aquilo que tinha aprendido com Bento Prado, a saber, ouvir seus antípodas a fim de permitir que nossas próprias posições entrassem em compasso de metamorfose.

Grande Hotel Abismo foi a primeira tentativa neste sentido, mas ela era parcial. Era mais uma espécie de primeiro passo composto pela generalização de uma teoria do desejo como potência de indeterminação, de uma teoria das instituições como estruturas de reconhecimento anti-predicativo e do tempo como modo de síntese do infinito. Dar corpo ao impossível foi uma operação mais sistemática que me permitiu terminar um certo movimento. Agora, posso fazer o que eu queria ter feito desde o início, que era no fundo escrever sobre música.

FC: Bom, para Adorno, escrever sobre música e escrever sobre dialética não eram coisas tão separadas, então talvez esse próximo passo seja ainda parte desse ciclo. Se me lembro bem, quando você lançou o *Grande Hotel Abismo*, você dizia que ali estava terminando um ciclo, e agora você diz que ele era parte de algo que você só conseguiu terminar agora. Claro que esse tipo de coisa só se percebe retroativamente, não há como planejar. Mas talvez isso seja índice de que os problemas filosóficos com os quais se trabalha retornam à revelia do autor, pois eles permanecem “interminados”. Mas eu gostaria de te perguntar ainda algo sobre o seu “método”. Por um lado, você faz história da filosofia no sentido de que busca explicar o pensamento de um autor. Por outro, você visa construir algo no sentido de uma teoria própria e original, de modo que você usa os autores de forma estratégica, a seu favor. Um historiador da filosofia mais chato e implicante te acusaria (ima-

gino que isso já tenha acontecido com você) de não ser fiel ao texto, de “distorcer” o autor. Algo com o qual você brinca, afinal a epígrafe do seu doutorado era uma citação do Lacan em que ele diz algo como “somente pessoas mal-intencionadas afirmam que eu hegelianizei a psicanálise”. E de fato, seu Adorno fala francês, seu Hegel é frankfurtiano, seu Deleuze é dialético... até o Bento Prado é adorniano! Mas para além da “distorção” (que é inerente a toda interpretação que vai para além da paráfrase), o central é que você coloca todos esses autores para *jogarem do seu lado* dentro de um campo de combate no qual você se insere – e aí há também os adversários recorrentes. Assim, acho que há aqui uma proximidade com o tipo de história da filosofia praticada pelo Deleuze, que fazia excelente “explicação de texto”, ao mesmo tempo em que ele fazia os autores dançarem à sua música. Ou como ele explica de forma fofa e delicada (e que você cita): “trata-se de pegar um filósofo por trás e fazer-lhe um filho no qual ele não se reconhece, mesmo sendo estranhamente seu” (p. 274). Mas seria esse também o método do Adorno (se pudermos falar em uma história adorniana da filosofia)? Sempre há algo “estratégico”, porém ele consegue ser hegeliano e anti-hegeliano, kantiano e anti-kantiano *ao mesmo tempo*, daí essa vertigem ao ler os textos dele, em que intercalam-se e confundem-se os “ataques” e as “defesas”, um pouco como no *Kafka: pro e contra* do Anders, em que os pontos fortes são também os pontos fracos. Além disso, para além de uma “contextualização”, ele busca o teor de experiência histórica sedimentado nos conceitos, tendo em vista o contemporâneo e a atualidade como critério. Quer dizer, como pensar a relação entre dialética, crítica e história da filosofia?

VS: Primeiro, sobre a questão dos ciclos e de seus termos, talvez você tenha razão. Um livro é sempre o resto deixado pelo livro anterior. Eu consigo antever algumas questões

que quero trabalhar de forma mais sistemática e que, de certa forma, são um saldo desse último livro. A noção de liberdade como heteronomia sem servidão, a crítica da autonomia ou antes a reconstrução da autonomia a partir de seu paradigma estético (distinto das noções de auto-governo, auto-gestão e auto-legislação), a revolução como deriva: eu acho que minhas discussões vão caminhar por aí.

Por outro lado, essa questão do estatuto dos modos de leitura é, de fato, algo decisivo e fico feliz que você a tenha mencionado. Eu insistiria neste ponto porque conhecemos muitos departamentos brasileiros de filosofia que são afetados pela “síndrome de professor de escola primária”. É uma patologia meio particular que consiste em tentar desqualificar todo debate possível através de um olhar de professor de primário que vira para o aluno e diz: “você não leu direito”, “você não compreendeu o que o autor quis dizer” e por aí vai. Sei bem as escolhas e inflexões que faço, elas são bastantes conscientes e faz muito tempo que saí da escola primária. Eu particularmente ouço tentativas de desqualificação dessa natureza desde quando era estudante de graduação, mas elas nunca me impressionaram em nada.

O primeiro curso que dei quando entrei no Departamento de Filosofia da USP tinha como título “como os filósofos leem os filósofos”. Era exatamente uma maneira de responder a tais acusações. Pois se você pensar bem, todo filósofo lê “mal” os outros filósofos, o que nos coloca questões interessantes sobre o que realmente significa ler um texto de filosofia. Poderíamos dizer, por exemplo, que Adorno leu “mal” Husserl (nenhum husserliano suporta *Para uma metacrítica da teoria do conhecimento*), mas também que Hegel leu “mal” Kant, que Nietzsche leu “mal” Hegel, que Deleuze leu “mal” Nietzsche, que Ryle leu “mal” Descartes, que Habermas leu “mal” Foucault e por aí até o infinito. O que me levaria a perguntar se o problema está realmente na leitura ou no avaliador.

Pois eu insistiria que um texto, e o texto filosófico é o melhor exemplo disto, é um jogo de forças que apenas no limite se constitui como unidade. Fazer o sentido do texto depender

da intenção deliberada do autor, como a leitura estrutural nos quis fazer acreditar, é um tipo de ilusão primária baseada na hipóstase da função-autor que só pode acometer aqueles que realmente nunca escreveram, no sentido forte do termo. Estamos sob sistemas de forças que nos empurram para vários lados e tais movimentos deixam marcas no texto. Um bom leitor explora tais marcas, demonstra possibilidades deixadas pelo caminho e que podem ser reexploradas, descobre sintomas na superfície dos textos, mostra outras vozes em operação. Ninguém melhor que Adorno fez isto. Esta leitura não é arbitrária, embora ela seja conscientemente partidária. Como sempre foi partidária a maneira com que filósofos leem outros filósofos. De toda forma, um pouco de reflexão sobre o conceito psicanalítico de inconsciente e a relação entre inconsciente e escrita teria nos poupado a esterilidade de sempre ter que aturar alguns que tem esse prazer triste que querer se colocar na posição de professor de escola primária ou que acham que só existem duas posições possíveis: ou a leitura estrutural ou o delírio.

FC: O número dessa revista é dedicado à ideia de “mundos possíveis” e o título do seu livro é “dar corpo ao impossível”. A categoria de possibilidade, de certo modo, sempre animou uma tradição que busca pensar dialética e utopia juntos, como em Ernst Bloch, e é algo que se encontra de forma enfática também na *Dialética Negativa* de Adorno. Porém, o “possível”, no momento em que ele se retrai (tal como o “horizonte de expectativa”) passou a ser utilizado também como o discurso anti-utópico por excelência para justificar a miséria do presente, como o TINA de Thatcher, em que parece não haver mais diferença entre o possível e o atual. Nesse contexto, talvez seja pertinente falar sobre o impossível na dialética, isto é, sobre a conversão do impossível em possível e da contingência em necessidade, como você enfatiza. Quer dizer, de algum modo estamos aproximando aqui a dialética de uma teoria do milagre, tal como na teoria do evento de Badiou e da contingência radical “inesperada”, por assim dizer. Porém, Paulo Arantes,

com quem você dialoga intensamente nesse último livro, escreve que não há mais “milagre dialético disponível que desentranhe alguma etapa superior do que quer que seja desse último círculo da religião capitalista” e que não há “nenhuma gestação imanente movida a quantas negações da negação se queira”.¹⁵¹ Por outro lado, ele fala ao mesmo tempo de “um milagre que ameaçou acontecer em Junho [de 2013]” e também sobre Revolução como *Acidente*. Nesse sentido, enquanto algo que possibilita o impossível, haveria alguma afinidade entre dialética e uma teoria secularizada do milagre?

VS: Creio que vincular as dinâmicas de transformação de estrutura e implicação com acontecimentos a uma teoria secularizada do milagre não me parece um procedimento realmente necessário. No caso de Badiou, creio que foi Peter Dews o primeiro a afirmar que, por trás de sua teoria do acontecimento, havia uma teoria da graça. Algo que nunca me pareceu realmente correto, pois dá a impressão de que recaímos em alguma forma providencial de história de cunho teológico, enquanto o que se trata é de pensar as condições para uma experiência revolucionária que não dependa de formas de necessitarismo histórico.

Eu diria que, no caso da dialética, o que está realmente em jogo é a defesa do caráter não-saturado de nossa noção de liberdade. O que ela defende é que não há acontecimento algum, por mais catastrófico que seja, que consiga eliminar do nosso horizonte de experiência a possibilidade da realização social da ideia de liberdade. Não se trata da secularização de um horizonte teológico, mas de tirar as consequências do caráter aberto e reversível da história. Como a dialética não é um pensamento da resignação ou do ressentimento, ela aceita um princípio de conversibilidade radical de toda violência em movimento do Espírito. É verdade que a entonação a esse respeito muda de Hegel a Adorno. Mas tentei mostrar como a possibilidade dessa convertibilidade não desaparece na *Dialética*

¹⁵¹ ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 398.

Negativa, mesmo que ela se complexifique em demasia. Mesmo que Adorno compreenda a figura das violências não-reversíveis (Auschwitz é o modelo), ele de fato não acredita que elas possam eliminar a possibilidade de realização social da liberdade.

Por outro lado, como você notou bem, a mobilização da categoria de “impossível” não é feita como se estivéssemos diante de outra versão da categoria de “limite”, ou seja, como se o impossível marcasse os limites da experiência que não podem ou não devem ser ultrapassados sob pena de sairmos do horizonte de efetivação da razão em sua potência de legislação. Falar em “impossível” é apenas uma forma de decalcar a ação e a produção dos limites da gramática atual e dos horizontes de reprodução de nossas formas de vida. De certa forma, essa é uma das expressões da filiação da dialética a um horizonte revolucionário, e creio que até mesmo o balanço que você detectou no pensamento de Paulo Arantes deve ser lido dessa forma. Mas sempre tem alguém a acreditar estar, nesse caso, diante de alguma forma de niilismo.

FC: Na verdade eu estava pensando em “milagre” não como providência teológica ou necessitarismo histórico, mas o contrário. Quer dizer, o milagre como sendo o impossível, a ruptura do nexo causal, a contingência radical, logo como o contrário de evolução e desenvolvimento necessário conforme um *telos*. Ou seja, é a quebra do progresso (o progresso ocorre quando ele termina, diria Adorno¹⁵²). Isso me parece importante para podermos pensar o vínculo entre dialética e teoria da Revolução, que não é evidente, e que é um tema latente no seu livro. E de fato, o que está em jogo é a efetivação da liberdade enquanto possibilidade, que foi aniquilada em Auschwitz (Auschwitz sendo a “negação absoluta da liberdade”, nos termos de Adorno). Porém, penso que para ele a liberdade não é um conceito atual *apesar* de Auschwitz, que teria sido um mero entreato na história do espírito do mundo, mas *por causa*

¹⁵² ADORNO, Theodor. “Progresso”. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.

de Auschwitz. Ele escreve algo como: para que Auschwitz não se repita, a liberdade deve ser realizada.¹⁵³ Basicamente: a única forma de evitar o horror e o fascismo é por meio da emancipação radical. Mas o central aqui é que há uma alteração da relação entre história e liberdade, isto é, o vínculo entre história e liberdade foi rompido, acho que esse é um dos problemas maiores para Adorno. Se a única história universal que existe é a que leva “da atiradeira à bomba atômica”¹⁵⁴, então a história é o inimigo, que não cansa de vencer. Ou seja, a liberdade não está mais no rol dos possíveis a serem efetivados pelo curso da história, mas ela é o “impossível” a ser realizado contra a história. E aqui Adorno segue os traços de Walter Benjamin, um dos primeiros a pensar o fascismo no âmbito de uma filosofia da história. Mas de fato, talvez “milagre” tenha uma conotação cristã que pode confundir as coisas.

VS: Entendo melhor o que você quer dizer. Sim, você tem razão ao insistir no problema da relação entre história e liberdade. Mas creio que se simplesmente falássemos de uma emancipação radical que deve ser realizada contra a história talvez perdêssemos uma dimensão importante da estratégia adorniana. E isto iria na contramão do que Benjamin desenvolvia com suas teses sobre a história e sobre a retroatividade do tempo histórico a partir de uma concepção profundamente dialética de repetição como contração temporal.

Neste sentido, creio ser importante sublinhar como Adorno nega e afirma a história universal. Ela não é apenas o inimigo, mas o inimigo e o aliado. Talvez essa dialética seja realmente uma das mais difíceis para nós de manejar. Pois a definição do Espírito do mundo como catástrofe permanente, muito clara na passagem que você alude, pressupõe um sofrimento social advindo da consciência de algo ainda não-realiza-

¹⁵³ ADORNO, Theodor. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

¹⁵⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 266.

do na história. Se os sujeitos não medissem a efetividade com a promessa do que não se realizou, dificilmente a configuração do presente poderia ser vivenciada como catastrófica. Nesse sentido, a estratégia adorniana baseia-se na pressuposição de uma experiência histórica em latência, que insiste como uma carta não entregue. Ou seja, há uma contradição imanente à história. Pois seria o caso de lembrar que nem sempre o Espírito do mundo aparece a Adorno como a consciência da catástrofe. Eu lembraria de afirmações como: “Nas fases em que o espírito do mundo, a totalidade, se obscurece, mesmo as pessoas notoriamente dotadas não conseguem se tornar o que são; em fases favoráveis, tal como o período durante e logo após a Revolução Francesa, indivíduos medianos foram elevados muito acima de si mesmos”¹⁵⁵. A questão é que essa história está, agora, em objetos que pareciam “não-históricos”. Ela está, por exemplo, no corpo (pois o corpo é uma história que a consciência não tem acesso imediato, ele é uma memória social), ela está nos impulsos, no sofrimento. Se não houvesse esse apelo a um espírito do mundo em latência, dificilmente perspectivas como as de Adorno não seriam uma versão das críticas às meta-narrativas em um estilo próximo ao de Lyotard. Como estamos em campo dialético, a negação da história é a condição para que a história comece. E ela começa reinscrevendo o tempo das catástrofes em processo histórico. Ou seja, ela começa negando e salvando o passado. O vínculo entre história e liberdade deve ser posto como rompido, mas apenas para que ele possa ser realizado em outro nível. Mesma a sua colocação de que a liberdade deve ser realizada por causa de Auschwitz mostra como a dialética adorniana ainda sente a pulsação das conversões da violência em processo histórico. Mas como esse nexos se complexificou em demasia, faz-se necessário que a emancipação passe pelo drama da ruptura entre história e liberdade.

FC: Durante muito tempo (e de certo modo ainda hoje) foi difundida uma visão sobre o pensamento de Adorno como algo eminentemente melancólico e pessimista, e que isso significaria necessariamente resignação e quietismo. Há uma série de autores que

¹⁵⁵ Idem, p. 255.

tentam ir na contramão desse clichê, e seu livro é também um esforço nessa direção. Você insiste particularmente (também em outros textos) em uma crítica da melancolia, mas ao mesmo tempo, nas entrelinhas, você critica a aversão às “paixões tristes”, que é algo que aparece em alguns meios militantes que tentam se apropriar do espinosismo via Negri ou Deleuze. No entanto, na *Minima Moralia*, Adorno caracteriza a filosofia como uma “ciência triste”, ou “melancólica” (*traurige Wissenschaft*) e ao mesmo tempo atribui a ela a função de mergulhar nas contradições e de “salvar a possibilidade”. Não seria possível a partir de Adorno pensar uma relação entre uma melancolia que não deve ser recalcada (e que tem mesmo caráter de luto prolongado) e um pensamento direcionado à transformação social? Não seria o caso de “transformar o pessimismo em energia vital” (como formulou uma vez Marildo Menegat)?

VS: Creio que seria mais preciso fazermos distinções entre luto e melancolia, entre processo e fixação. De toda forma, eu não traduziria “*traurige Wissenschaft*” por “ciência melancólica”. A tradução de triste ciência, em oposição à gaia ciência, não é de todo má. Creio que a tristeza aludida por Adorno nesse contexto é a condição da elaboração própria ao luto, é o afeto de descolamento e de desaceleração necessário à compreensão da natureza mutilada da vida. Como se fosse o caso de contemplar o sofrimento provocado pela mutilação como condição para a recusa de toda reconciliação extorquida. Isso nada tem a ver com “paixões tristes” no sentido em que muitas vezes se usou, nem com alguma forma de escapismo depressivo. Nem tem a ver com “pessimismo” ou “otimismo”, que não são categorias analíticas.

De toda forma, a própria noção de “alegria” que aparece em Spinoza ou mesmo em Deleuze não tem em absoluto a ver com a inexistência do sentimento de tristeza, o que só poderia ocorrer em um horizonte de lobotomia generalizada. Ela tem a ver com a confiança na capacidade de ação. Quando Deleuze

fala, por exemplo, de Scott Fitzgerald e de seu colapso, isto nada tem a ver com “alegria” no sentido trivial do termo, mas tem a ver com a capacidade de, mesmo diante do que aparece como quebra, poder dizer: “é claro que toda vida é um processo de colapso, mas os golpes que fazem o lado dramático do trabalho não são sentidos de uma vez”. Ou seja, uma afirmação que ainda nos permite falar de “toda vida” e de transpor a violência em “trabalho dramático”. Esta é uma forma de ação.

Neste sentido, valeria a pena lembrar que a melancolia é a verdadeira “ausência de obra”, e não a loucura. Pois a melancolia implode toda transposição em obra. Enquanto a loucura escreve e age, a melancolia faz calar e paralisa. Por isto, ela é o afeto produzido pela sujeição ao poder, enquanto a loucura sempre foi (e Hegel sabia disso melhor do que ninguém) a forma desesperada da resistência. Por isto, diria ser simplesmente impossível haver uma “ciência melancólica”.

FC: Talvez a distinção possa ser feita a partir da relação que se tem com a experiência do sofrimento, próprio e alheio. Para Adorno, filosofia e reflexão sobre o horror socialmente efetivado são inseparáveis, e a única possibilidade de salvar a “promessa de felicidade” é partir da dor real, que se transforma para ele em uma espécie de lastro normativo para a crítica e para a práxis socialmente transformadora. Ao mesmo tempo, o que ressoa é a experiência do ativismo pós-1968. Esse vínculo entre ação e alegria em Espinosa, que você evoca, para Adorno acontece somente de forma simulada: o que há é pseudo-atividade e satisfação substitutiva, ou seja, brincadeira de criança que permanece no âmbito da inefetividade. Já na França, contra o freudo-marxismo estraga-prazeres, o Foucault estava defendendo outra coisa ao escrever: “não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É a ligação do desejo com a realidade [...] que possui uma força revolucionária.”¹⁵⁶ O que é interessante também.

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994, p. 135.

VS: Partir da elaboração da dor real, da força de seu aprofundamento para dimensões amplas da vida social é condição fundamental da ação. Imaginar que revoltas como as de 1968 não seriam fruto de dores bastante reais a respeito das limitações da experiência e da vida impostas pelos modos hegemônicos de gestão social do capitalismo avançado é uma avaliação que realmente não partilho. Elas têm algo de repetição das críticas conservadoras a 68, como Raymond Aron a reduzir tudo a um “psicodrama”, a um “imenso carnaval”.

Tentei escrever sobre a interpretação de Adorno a respeito dos fatos, insistindo que se tratava de um tipo de crítica vinculado à crença na impotência do movimento em produzir uma saída revolucionária. Sua sensibilidade para problemas vinculados à organização em grupos ativistas, para a degradação estratégica do discurso, é corajosa e real. Os riscos de que a ação se transforme em auto-contemplação narcísica e substitutiva também é um fato a ser sublinhado, embora isto valha para tudo. Mas reduzir todo o processo a uma espécie de catarse espetacular é igualmente problemático e não dá conta das dinâmicas sociais de luta em operação. Tendo a insistir que a leitura de Adorno estava muito vinculada a um diagnóstico a respeito da esterilidade da revolta que valia principalmente para a Alemanha, sua configuração sócio-econômica e seus riscos de regressão devido à frustração com o isolamento do movimento estudantil em relação às forças operárias, sendo os casos franceses e italianos estruturalmente distintos. Casos estes a respeito dos quais Adorno diz muito pouco, e sua análise carece deste ponto. Lembraria que o movimento francês produziu alguma das maiores vitórias da classe trabalhadora sob a democracia liberal (os acordos de Grenelle) e que o movimento italiano produziu uma sequência autonomista extremamente significativa capaz de colocar a Itália à beira de uma ruptura social efetiva no início dos anos setenta que se retrai apenas depois do governo italiano declarar estado de exceção, suspender as máscaras de democracia liberal, encarcerar e perseguir opositores, isto a ponto de vários líderes autonomistas serem recebidos na França como exilados políticos. Isto não foi brincadeira de crianças.

Agora, tem sempre os que se refastelam nas múltiplas justificativas da inércia e gostam de repetir a pretensa impossibilidade de ação política sob o império do aparato de violência das sociedades capitalistas, sob a lógica de controle da indústria cultural, como se Adorno acabasse por referendar o horizonte social-democrata, o que, primeiro, desconsidera posições adornianas evidentes. Tem gente que sonha com Adorno e acorda com o último Horkheimer. Quanto a isto, simplesmente diria: cada um tem o sonho que merece. Melhor seria levar em conta fatos como: o desejo de Adorno em escrever uma crítica demolidora ao SPD e ao programa de Godesberg, que só não foi feita por questões estratégicas (medo de fortalecer a extrema direita), sua recusa explícita aos processos de integração e de “parceria social” do Welfare state, sua recusa a redução das lutas de classe às dinâmicas gestionárias de “conflitos sociais”, isso sem falar na defesa adorniana da necessidade de um “estricto manifesto leninista” (em 1956, o que serve para lembrar que reduzir o interesse de Adorno por Lenin a uma gripe juvenil é pueril), entre tantas outras indicações que mostram como Adorno nunca abandonará um horizonte revolucionário, mesmo que as condições práticas para sua realização estejam, para ele, momentaneamente obscurecidas. O que não elimina a possibilidade de nos perguntarmos, entre outras coisas, se este diagnóstico continua válido, se as contradições do capitalismo não se acirraram de forma tal em sua versão neoliberal autoritária contemporânea que podemos novamente colocar de forma mais explícita possibilidades que se mostravam objetivamente paralisadas em sociedades de alta integração, como a Alemanha no auge da economia social de mercado e dos trinta gloriosos. Pois há algo de muito cômodo em certas posições bastante em voga nas últimas gerações da Teoria Crítica e de seus repetidores. Tais posições servem de bela justificativa para a degradação da classe intelectual à má consciência comportada do presente, a ponto do maior medo de alguns hoje é ter que contrapor, à contrarrevolução conservadora em curso, uma verdadeira revolução (bem, Honneth escreve sobre a ideia de socialismo e sua maior referência é Stuart Mill, Habermas fez nos últimos anos declarações entusiásticas a respeito de Emmanuel Macron, o mesmo Macron do encarceramento em

massa de manifestantes e dos ajustes neoliberais brutalizados: tudo isto merece uma meditação profunda sobre a verdadeira regressão política da Escola de Frankfurt e suas apostas equivocadas no horizonte do Estado do bem-estar social). Além do que, tal perspectiva “esquece” que processos de emancipação não se darão previamente a lutas, como se fosse o caso inicialmente de produzir autonomia através de alguma mágica da formação para depois agir. Processos de emancipação se dão no interior das lutas, inclusive lutando contra tendências regressivas imanentes às nossas próprias lutas. É operando com mutações em condições práticas em escolas, universidades, hospitais, movimentos, que práticas de emancipação são produzidas. Tudo isto me leva a crer que os que querem tirar toda praxis revolucionária do horizonte do pensamento adorniano simplesmente procuram desesperadamente justificativas travestidas de análises realistas para encontrar um bom lugar de gestores dos limites do “possível” e de guarda de esquina da imaginação política alheia.

FC: Há uma seção de um dos capítulos do seu livro intitulada “a impotência do Estado”. Eu vejo ali uma mudança de posição bastante marcada: quando estava na graduação, assisti um curso seu sobre a Filosofia do Direito de Hegel, acho que em 2011, e na época você fazia uma defesa enfática da forma Estado, criticava o anti-juridismo irreduzível de Adorno, e estava mais engajado no Psol, que até cogitava colocá-lo como candidato a governador. Foi a sequência de eventos a partir de 2013 que fez você dar mais razão a Adorno contra Hegel nessa questão?

VS: É verdade. Esse é um dos pontos onde fica mais claro uma mudança na minha maneira de compreender as dinâmicas necessárias para a emancipação social. Já em *Grande Hotel Abismo*, eu tentei reconstruir a teoria hegeliana do Estado insistindo que poderíamos pensá-lo como estrutura institucional de reconhecimento da indeterminação. Nesse caso, a defesa de certo lugar para a concepção de Estado tinha a ver com formas de evitar que a base institucional da vida social fosse dada pelas noções de território ou comunidade, com suas

limitações de contextos e escalas. É claro que isto exigia uma concepção pós-nacional de Estado, que não há em Hegel. Mas de toda forma, Kojève (é, Kojève) já tinha encontrado uma solução através da noção de Estado pós-histórico. Depois, em *O circuito dos afetos*, eu insistia na possibilidade de uma desinstitucionalização genérica das estruturas biopolíticas do Estado e na radicalização de sua força de intervenção econômica tendo em vista a igualdade. Agora, eu creio ter sido um pouco mais justo com o anti-juridismo de Adorno e sua recusa em pensar a emancipação social a partir das discussões sobre o advento de um Estado justo. É que no meio do caminho creio ter compreendido algo através das discussões de Giorgio Agamben sobre a defesa da atrofia do direito.

Como não acredito que a experiência filosófica é algo que ocorre em um espaço sem fricção, eu diria que as experiências históricas concretas dos últimos anos me fizeram rever muita coisa. Em 2011 ainda havia certa ilusão de que a experiência política nacional podia ganhar inflexões radicalizadas através de uma transformação interna a nossa própria estrutura institucional. Depois veio a primavera árabe, eu quis ir para lá ficar alguns meses fazendo entrevistas com mais de 60 pessoas. Depois vieram ainda as manifestações de 2013 e o colapso da Nova República. Como acho realmente que o Brasil é uma lente de aumento que expõe as tendências imanentes no resto do mundo (ou seja, eu defenderia a correção da defesa da centralidade das dinâmicas centro-periferia), creio que o colapso do Estado brasileiro é apenas o primeiro capítulo de um processo global que nos obriga a pensar uma nova plasticidade institucional que consiga articular transferência maciça de poder para instâncias diretas e garantia de funcionamento de espaços de implicação genérica e de vinculação determinante em larga escala.

FC: E tem ainda a relação entre Estado e Capital, que não é contingente nem casual (afinal, não estamos falando do Império Romano). Mesmo a concepção do jovem Marx do Estado como “instrumento da burguesia” é insuficiente, porque a noção de “ins-

trumento” ainda dá uma noção “neutra” por assim dizer, no sentido de que é como se o problema fosse meramente quem está controlando o Estado, e não o próprio Estado. Já em *O Capital* a coisa fica mais complexa, e é daí que Adorno tira sua crítica ao Estado e ao direito, demonstrando o nexos entre forma mercadoria e forma jurídica. Assim, como você vê hoje a questão do “intervencionismo econômico”, que você defendia em *O Circuito dos Afetos*? Porque um dos pontos fortes da crítica de Adorno ao *Welfare State* é mostrar que a oposição entre mercado e Estado é aparente, e que a regulação econômica não é um enxerto *externo* à lógica da acumulação, e tampouco tal intervenção estatal seria capaz de domesticar as contradições do capitalismo e sua tendência ao colapso (que embora não se manifestasse no período dos “trinta gloriosos” do pós-guerra, ela estava ali – e nisso Adorno permaneceu um rigoroso crítico da economia política). Quer dizer, uma reforma tributária radical, como você por vezes defende, até pode mobilizar paixões políticas, o sentimento de injustiça e produzir uma situação de confronto, mas ela *em si* certamente não vai resolver nada, porque estaremos a distribuir dinheiro sem valor que do dia para noite pode não servir nem para comprar um maço de cigarro, pois a acumulação de capital atualmente é simulada, fictícia (sempre pode-se responder com Keynes: a longo prazo estaremos todos mortos – mas o nosso problema é que esse prazo chegou). E isso Adorno não perdeu de vista: não se trata de fazer uma crítica distributivista do capitalismo, tendo em vista somente a desigualdade econômica, trata-se da abolição da própria *medida*, isto é, do valor, da lógica da mercadoria e da dominação do trabalho abstrato. Mas a pergunta que não quer calar: que destino tomaram aquelas 60 entrevistas?

VS: De fato, o que tinha em mente ao falar de uma “intervenção econômica” não era algo como práticas regulatórias,

mas transformações, paulatinas ou não, das formas econômico-sociais. Você pegou o exemplo da defesa de reformas tributárias radicais. Não acho que este seja o limite do horizonte de transformação que nos espera. Apenas creio que há situações nas quais reformas radicalizadas podem induzir processos com potencial revolucionário. Esta é uma questão de análise estratégica de contexto e de possibilidades de ação. Não hipotasiar a dicotomia entre reforma e revolução nem sempre significa abandonar a última. Muitas vezes significa simplesmente mover as peças no tabuleiro para frente a fim de fortalecer processos posteriores. É claro que isto pode não dar certo, mas toda ação comporta riscos. Continuando no exemplo da radicalização das dinâmicas tributárias, não creio ser correto afirmar que algo dessa natureza não serviria para nada. Processos desta natureza abrem sequências de transformação, mobilizam lutas de classe que podem nos levar a transformações estruturais. Ernesto Laclau lembra bem de um ponto importante a respeito de estratégia política. Nenhuma revolução no século XX foi feita em nome do comunismo. A revolução soviética, por exemplo, foi feita em nome de pão, paz e terra. Mas as lutas foram agenciadas de forma tal a colocar a transformação global como condição única para a realização de demandas locais.

Dito isto, concordaria que o horizonte das lutas sociais, e nisto Adorno nunca se enganou ou recuou, consiste em nos empurrar para fora de uma sociedade que submete toda sua produção a um processo de auto-valorização do valor. Ou seja, o horizonte é a abolição da sociedade do trabalho, a liberação da atividade da forma do trabalho. Como se fará isto, não é algo que a teoria possa prever, nem deve. A teoria pode nos levar a assumir que podemos muito mais do que fizemos até agora, ela pode alimentar nosso desejo pelo que não somos capazes de projetar. Mas ela não pode definir a forma com que os processos práticos se dão. Quando falei sobre reforma tributária, não estava a fazer teoria, mas a tentar agir dentro de contextos claramente definidos em sua configuração. Falar sobre tal reforma no Brasil é algo muito diferente do que falar na França, o potencial de explosão é muito diferente em um caso e no outro.

Sobre as entrevistas, a ideia inicial era escrever um livro sobre a primavera árabe, mas acabou abandonando o projeto. Uma ideia é retornar e tentar entrevistar novamente as mesmas pessoas a fim de ver o que aconteceu.

FC: Penso que no seu livro há uma tensão não explicitada entre as formulações de Adorno e de Lacan sobre Hegel e a dialética (apesar de você praticamente não se referir a Lacan), que se expressa na relação entre dialética e ontologia. De forma bastante consciente você busca *ontologizar* a dialética, isto é, apresentar a dialética como uma “ontologia situada” (como uma ontologia *alternativa* à ontologia fundamental de Heidegger, por exemplo), e nesse ponto você permanece fiel a Lacan. Por um lado, Lacan possui uma ontologia da negatividade (ou “ontologia negativa”, como você apresenta em um outro artigo) que se expressa em sua teoria das pulsões e que parece ter um caráter de constante antropológica (isto é, a negatividade da pulsão existirá em toda e qualquer formação social e histórica). Aqui a contradição é hipostasiada e a negatividade se torna algo como uma *condition humaine* – uma posição que Adorno sempre rejeitou.

Quando Adorno, por outro lado, define a dialética como “ontologia do estado falso” (ou da “situação falsa”), há uma espécie de ironia aí, pois a expressão nega a própria ideia de ontologia – a não ser que o estado falso seja perpetuado e retiremos dele seu caráter de transitoriedade. Mesmo nos cursos sobre *Ontologia e dialética* fica bastante claro como Adorno entende a dialética enquanto negação da ontologia, isto é, como a dialética surge a partir da auto-reflexão crítica da ontologia. Ontologizar a dialética coloca o problema também de apresentá-la como uma processualidade sem fim, destemporalizada (que era o que os frankfurtianos criticavam também em Bergson). Eu me pergunto se tal concep-

ção não seria refém daquela “carência ontológica” criticada por Adorno. Quer dizer, eu entendo que seu esforço, a partir de Lacan, é o de “despatologizar” a contradição e a negatividade, mas o que entra pela porta dos fundos é uma perenização da contradição e a patologização do desejo de reconciliação, tão central para Adorno, e que vai para além da cura psicanalítica. Ou seja, no fundo, tal como nas ideologias do conflito social, há uma eternização do estado de guerra – o que frente ao estado de coisas não deixa de ser, em certa medida, “realista”, embora acabe por legitimá-lo. Ou não?

VS: A questão é realmente boa. Primeiro, a compreensão da dialética como negação da ontologia não é clara por parte de Adorno, a não ser quando esta se confunde claramente com as posições de Heidegger, e escrevi um capítulo de meu livro exatamente para insistir na complexidade e no sistema de proximidade e distância das posições de ambos. Você certamente lembra que um dos conceitos fundamentais da *Dialética Negativa* é exatamente a noção de “experiência metafísica”. Ele chega mesmo a dizer a Scholem: “o que chamo de primado do objeto, neste debate em toda imanência gnoseológica (...) parece-me ser, uma vez que nos livramos do idealismo, o resultado de se fazer justiça ao materialismo. Os argumentos pertinentes que creio ter produzido contra o idealismo apresentam-se (...) como materialistas. Mas no coração deste materialismo, não há nada de terminado, nenhuma visão do mundo, nada que seja fixo. É esta via, totalmente diferente do dogma, em direção ao materialismo que me parece caucionar esta afinidade com a metafísica, eu teria quase dito: com a teologia (...) A intenção de salvar a metafísica é efetivamente central na *Dialética Negativa*”.¹⁵⁷ O interessante nesta passagem é como o materialismo é animado pela metafísica exatamente porque não estamos a falar de um horizonte normativo, mas de um processo, de um materialismo onde não há nada de terminal, até porque esse é um “materialismo sem matéria”. Balibar já tinha percebido isto

¹⁵⁷ ADORNO, Theodor; SCHOLEM, Gerschom. *Briefwechsel 1939-1969*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 413.

a respeito de Marx, a saber, que se tratava de um materialismo de processo. O que é ser fiel à ontologia hegeliana que, longe de ser um discurso do ser enquanto ser, tem no conceito de “essência”, ou seja, de processualidade a partir de contradições, seu operador fundamental.

Mas você levanta bem o risco de hipostasiar a contradição e a negatividade, algo que Adorno rejeitou em mais de uma ocasião. De fato, ele insiste que a contradição talvez não seria a forma da diferença em uma realidade reconciliada. Adorno fala da possibilidade de advir uma pluralidade do diverso sobre a qual a dialética não teria mais poder algum. Mas ele é claro em afirmar que a antecipação filosófica da reconciliação é um atentado contra a própria reconciliação, é uma forma de impedi-la de se realizar. Dizer que só há ontologia do estado falso/da situação falsa é, de certa forma, maneira de dizer que “para nós” há ontologia, pois não temos nenhuma determinação normativa a respeito do que seria algo distinto de um estado falso. Para nós, o que se contrapõe a tal estado falso, a contradição que expressa o lugar que a diferença ocupa a fim de destituir a situação mutilada que é a nossa, a negatividade que recusa as determinações do possível própria à situação a qual pertencemos, deve ter uma realidade ontológica, precisa, no sentido mais forte do termo, ter realidade ontológica. Longe de nos paralisar em um estado de guerra, trata-se de fazer do irreconciliável uma força de transformação efetiva por não permitir que o futuro seja congelado por uma projeção utópica.

Pode parecer que uma “ontologia para nós” é algo como uma *contradictio in adjecto*. No entanto, como a dialética recusa toda distinção entre “para nós” e “em si”, ela acaba por indicar que devemos orientar nosso pensamento como se contradição e negatividade fossem invariantes ontológicas porque apenas assim elas podem de fato operar em sua força crítica. Se tentássemos outro caminho, dizendo que elas são operações historicamente situadas, então deveríamos aceitar que temos atualmente alguma forma de outra figura da diferença que se constitui como experiência alternativa. Mas, segundo Adorno, é isto que impede um processo real de transformação, a saber,

acreditar que a determinação positiva da diferença já está em circulação no interior de nossas formas de vida. Ao contrário, tal determinação é impossível, ela deve ser posta como impossível se quiser se realizar. Para nós, o que tem realidade ontológica são os processos de destituição. Eles cobrem a integralidade do nosso campo de experiência, eles devem cobrir a integralidade do campo para que uma emergência real possa ocorrer. Há um momento no qual a dialética se torna uma operação de tudo ou nada, uma operação de apostar no nada para alcançar o tudo.

FC: Sim, estou de acordo em relação à antecipação positiva da diferença como uma traição à reconciliação, e que no cerne da dialética está a necessidade de trazer a coerção social real (da identidade e da contradição) para dentro do pensamento. A dialética enquanto ontologia do estado falso é uma ontologia provisória, portanto ela contém em si a ideia de seu próprio fim – é uma filosofia que perdura enquanto ela não for realizada (daí a referência ao jovem Marx na primeira linha da *Dialética Negativa*). Ou seja, a dialética negativa não pode ser uma ontologia do verdadeiro, mas do falso, afinal, como ele diz, o “falso, uma vez conhecido e precisado de forma determinada, já é um índice do correto, do melhor”.¹⁵⁸ E nesse sentido ontologia e metafísica não se confundem, pois não há nenhuma “solidariedade com a ontologia”.

Já a metafísica diz respeito à “cor indelével que provém do não-ente”¹⁵⁹: a tal “solidariedade com a metafísica no instante de sua queda”¹⁶⁰ é solidariedade com a utopia, com a possibilidade de transcendência após o bloqueio da possibilidade de sair da imanência ruim, da mera matéria morta. E como a dialética é a ontologia do estado falso, seria preci-

¹⁵⁸ ADORNO, Theodor. “Kritik” in *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 793.

¹⁵⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 56.

¹⁶⁰ Idem, p. 337.

so pensar a relação entre dialética e Capital, que é algo que, no seu livro, você busca também conscientemente separar. À certa altura, você escreve: “mais do que análise do Capital, trata-se de partir da intermitência da radicalidade das lutas sociais” (p. 36), em que o foco passa para a subjetividade política (para além da figura específica da luta de classes). Portanto, não são as contradições imanentes do capitalismo que produzirão uma outra forma de vida, mas as contradições que existem *apesar* do capitalismo (novamente: uma filosofia da história *apesar* de Auschwitz, a dialética *apesar* do capitalismo...). Isso dá a impressão de que, para você, a dialética aparece antes como uma lógica do sujeito que como uma lógica do objeto, da *coisa* (não seria isso contrário à “primazia do objeto” adorniana?). Daí o nexos com a ontologia negativa do Lacan, que é elevada a uma ontologia política (ou ontologia da emergência de sujeitos políticos). Nesse sentido (eu sei que você vai discordar profundamente), você está até mais próximo de Ernst Bloch e de sua dialética como filosofia do espírito utópico (ele também, como Lacan, amarra seu sistema em uma constante antropológica do sujeito – no caso dele, a esperança, essa pulsão plebeia transhistórica).

De todo modo, o nexos entre as categorias lógicas da dialética e as formas históricas e sociais determinadas é algo que, na sua interpretação, aparece como contingente, uma coincidência casual, mas não necessária. Isso é algo que você já havia feito ao separar o conceito de proletariado do próprio proletariado, traduzindo-o na figura mais genérica do “sujeito anti-predicativo”. Nesse caso, me parece que a objetividade social é rebaixada, o que vai na contramão sobretudo dos esforços de Marx e Adorno. Tal descolamento, para você, aparece como ganho no sentido de “retirar o ranço colonial e etnocêntrico da dialética” (p. 54). Será possível fazer

isso por esse viés? Afinal, para Marx, essa máquina de explodir finitude não é outra coisa senão o turbilhão da modernidade capitalista. Nesse sentido, o passo de Marx em relação a Hegel foi um ganho em determinidade da dialética. Por fim, eu me pergunto se não haveria aí um elo perdido entre uma teoria da revolução (fundada numa filosofia política enquanto uma ontologia das pulsões em uma articulação entre política e clínica) e uma teoria da objetividade social (do Capital). Ao mesmo tempo, como não há mais negação determinada à vista, talvez esse descolamento hoje seja mais adequado, assim como a utopia de Bloch...

VS: Há várias questões importantes aqui. Primeiro, quando afirmei que preferia partir não exatamente da análise do Capital mas da radicalidade da intermitência das lutas sociais, não se tratava de sair para fora das contradições iminentes ao capitalismo. Ao contrário, tais lutas são a expressão mesma das contradições no capitalismo, senão não faria sentido procurar recuperar a categoria de proletariado como figura fundamental da emergência de sujeitos políticos, como procuro fazer. No entanto, como o proletariado não é apenas a classe sociológica dos trabalhadores que têm apenas a possibilidade de vender sua força de trabalho, mas a afirmação revolucionária de uma posição subjetiva de despossessão generalizada, como ele não é apenas uma categoria sociológica, mas política, então não é apenas a exploração das contradições iminentes do Capital que pode nos levar a um processo revolucionário. Para que as crises do capitalismo produzam algo mais do que pauperização generalizada ou regressões sociais, faz-se necessária uma espécie de afirmação anti-predicativa desses que não querem nem simplesmente recuperar suas condições tradicionais de vida, nem organizar suas lutas a partir de expectativas de redistribuição, nem se constituírem como uma identidade a mais. Isto não se compreende através apenas da análise do movimento do Capital, mas exige uma reflexão sobre modos de enraizamento da negatividade no processo de constituição de sujeitos. Pois o Capital é figura de uma dialética travada, de

uma dialética paralisada em um processo de produção de despossessões que não são necessariamente revolucionárias.

Neste sentido, lembremos que o Marx de maturidade não é apenas este de *O Capital*, mas também este de *Luta de classes na França*. Sendo que, desde 1848, Marx deve lidar com recuperações regressivas de processos revolucionários, o que Adorno conhecerá em chave terrorista através do fascismo e sua revolução conservadora. Essas recuperações colocam problemas centrais na sequência contradição imanente ao Capital-crise-revolução porque agora temos consciência da força da sequência contradição imanente ao Capital-crise-regressão. Não foi por outra razão que muitos preferiam simplesmente para de falar em revolução.

Daí uma saída que sei polêmica, mas que defenderia. É exatamente porque não queria parar de pensar a revolução que insisti nesta irredutibilidade da ontologia no interior do pensamento dialético. Uma ontologia da contradição como processualidade visa nos mostrar a realidade daquilo que a vida social desconhece nesse momento histórico, realidade do que, para a situação atual, é impossível. Visa nos mostrar a possibilidade de uma processualidade destituente feita em nome das figuras da não-saturação, de uma liberdade que não se deixa reduzir por toda e qualquer forma de pensamento substancial e identitário. Ela se move contra toda metafísica da propriedade e das classes e procura insistir na necessidade de seu não-retorno. Nem que para este não-retorno precisemos sustentar a contradição em seu ponto de irredutibilidade. Sendo que não creio fazer sentido falar em “ontologia provisória”, nem de uma ontologia do falso. Creio que a colocação de Adorno que você trouxe indica algo diferente, a saber, que o conhecimento do falso é colocação em operação do verdadeiro. A crítica do estado falso exige a pressuposição de uma outra forma de totalidade, verdadeira. Tentei mostrar em meu livro como a figura de uma totalidade verdadeira existe em Adorno. Basta levar sério suas análises sobre o Quarteto, n. 3, de Berg, ou Moisés e Arão, de Schoenberg. Mas é claro que sempre seremos obrigados a lidar com aqueles para quem a praxis estética é uma mera figura escapis-

ta das lutas efetivas. Esses deveriam ler mais uma vez Platão, para quem “nunca se abalam as formas musicais sem abalar os alicerces da cidade”. Precisamos, mais do que nunca, de uma visão alargada e integrada de praxis social, com seus múltiplos sistemas e de implicações

Por outro lado, não creio que defenda alguma forma de indiferença entre as formas lógicas da dialética e as formas sócio-históricas. Na verdade, tentei insistir em um ponto ao meu ver central mas, muitas vezes, negligenciado. As formas gerais do movimento são pensadas pela dialética a partir das dinâmicas de contradição e conflito. Isto produz, em momentos fundamentais, uma articulação necessária entre contradição e história. Lá onde não há a contradição em operação não há história. O resultado não é apenas vermos Hegel jogar a Índia, a China e a África para fora da história mundial. O mesmo vale para Marx e sua defesa do império britânico na Índia e na China, resultado de uma distinção insustentável entre sociedades estáticas e dinâmicas. Neste ponto, a posição de Adorno e Horkheimer é, a meu ver, um dos momentos mais significativos de descolonização da dialética, isto a partir do momento em que insistem na dialética generalizada própria aos processos de intervenção entre mito e logos. Alguns viram nisso um movimento indevido de submissão da crítica da economia política a uma crítica da racionalidade instrumental. Eu sublinharia o passo decisivo em direção à possibilidade de uma universalidade descolonial.

FC: Há uma expressão que você usa algumas vezes no livro que se refere a uma força material presente tanto na obra de arte (bem acabada) quanto na filosofia dialética, que é a “força de indução de acontecimentos”. Nos termos clássicos do engajamento sartreano, isso seria aquilo que vincula a escrita e a ação. No caso do Marx, seria a própria ideia de radicalidade, que é quando a crítica se transforma em arma, em força material; e essa radicalidade da crítica tem necessariamente um lado objetivo, que é o “tomar as coisas pela raiz”, ou seja, não se trata de uma radicalidade vinculada somente ao ímpeto do

sujeito. Rosa Luxemburgo retoma essa ideia quando ela diz que “dizer o que é permanece o ato mais revolucionário”. Tendo em vista o que você elabora teoricamente e a sua atuação como intelectual que intervém no debate político, como você caracterizaria essa “força de indução de acontecimentos”? Poderíamos dizer que a partir de uma teoria do cerne pulsional da negatividade (se pudermos chamar assim) há uma concepção subjacente de engajamento como *incitação*?

VS: “Força de indução de acontecimentos” é resultado de uma perspectiva que se recusa a assumir distinções estritas entre campos da praxis por compreender que tais campos estão em processo contínuo de contaminação. Estética, política, clínica, ética, empiricidades de saberes: todos operam em processo de contaminação, o que faz com que nenhum desses campos seja visto como alguma forma de “compensação” à ausência de um engajamento como real força de transformação. Essa contaminação é ainda um eixo fundamental na relação entre teoria e praxis, já que a teoria é uma praxis, ninguém produz ideias andando nas nuvens, mas se engajando e se deixando afetar por processos práticos.

FC: Eu estava pensando sobre esse contágio pulsional das ideias como “incitação” (não tomo esse termo pejorativamente, pelo contrário) quando você escreve, no jornal de maior circulação do país, por exemplo, sobre o conceito de tiranicídio em Locke. São ideias sugestivas, há uma dimensão *sediciosa* do discurso. Isso para o discurso filosófico e teórico, mas tem aí uma outra questão que é a relação entre arte, sensibilidade e política, algo que em certa medida guia o modo como você aborda a polêmica entre Bento Prado Jr. e Roberto Schwarz acerca da dialética do romance nacional no final do livro. Eu diria que esse capítulo é talvez um dos mais polêmicos (não por isso menos interessante, pelo contrário), pois ao afirmar que “em Machado não

há dialética”, e sim somente uma estilização irônica de “sistemas de alternância inconclusiva”, o subtítulo é quase algo como: olha, lamento informar, mas isso que vocês estão estudando há 30 anos como o modelo de crítica dialética no Brasil na verdade não é lá muito dialético, pois o essencial, uma contradição produtiva, não está lá, afinal, aquela dialética do Machado é uma lógica da desintegração que tende ao Nada (isso era já a interpretação do Paulo Arantes, que na época chamou esse movimento de “dialética negativa” em sentido não adorniano)¹⁶¹.

Não se trata de argumento de autoridade e nem é critério de verdade, mas não é irrelevante lembrar que o Perry Anderson disse que o Schwarz era o maior dialético depois de Adorno, que Fredric Jameson dedicou seu maior livro sobre Hegel ao Schwarz, que o próprio Adorno inclusive se interessou por seu projeto de pesquisa sobre Machado e estava disposto a orientá-lo (isso aparece em troca de cartas entre os dois) e que o Schwarz teve um papel na recepção da obra adorniana até mesmo nos Estados Unidos (como se lê no prefácio da edição americana de *Prismas*). Porém, segundo sua interpretação nesse capítulo, na verdade quem estaria de fato mais próximo da teoria estética adorniana (não que isso deva ser um critério de avaliação em si) é o Bento, pois o Schwarz não teria sequer compreendido a natureza específica do artístico e sua autonomia e teria ficado preso ao paradigma do realismo e à figura da “consciência acordada”, permanecendo alheio à instância pulsional e afetiva. Em primeiro lugar, acho que há uma injustiça no livro, pois, partindo da crítica do Bento Prado, que era dirigida ao primeiro livro do Schwarz (ele tinha 27 anos!), você mira o conjunto da obra. E de fato, naquele livro a tônica é sobretudo lukacsiana e, como diz o Paulo Arantes em seu ensaio

¹⁶¹ ARANTES, Paulo. *Sentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

sobre esse debate,¹⁶² ali ele pisou na jaca do anacronismo ao tomar o Grande Realismo do século XIX como metro, até o Kafka aparece como metafísica de barata tonta. Mas depois, para abordar o Machado, que coloca um defunto como narrador, o conceito de realismo e de mímese do Schwarz é adorniano.

Entendo que no Bento Prado (e em certa tradição francesa) há uma aversão à ideia mesma de realismo (que seria pura representação) e à ideia de que a obra de arte é conhecimento do mundo. Assim, a arte política, verdadeiramente autônoma, é aquela que transforma a estrutura da sensibilidade, quebra a linguagem, mas independentemente de sua *verdade*. Ao mesmo tempo, a arte como *locus* da verdade é um tema caro à dialética, é algo que vem da estética de Hegel; e a verdade é aquele tal “delírio báquico”, como ele diz na *Fenomenologia do Espírito*. Mas lembremos que dizer as coisas como elas são não significa “espelhamento” da realidade, tampouco estamos falando do realismo soviético (que mesmo para o Lukacs não passava de naturalismo ruim). Nos termos do Adorno: “*Se o romance quiser permanecer fiel à sua herança realista e dizer como realmente as coisas são, então ele precisa renunciar a um realismo que, na medida em que reproduz a fachada, apenas a auxilia na produção do engodo.*”¹⁶³ Ou seja, mesmo com a caducidade do realismo dezenovista, há ainda uma insistência na radicalidade e na força crítica de *dizer o que é* (por isso evoquei a Rosa Luxemburgo), e muitas vezes somente a obra de arte consegue, de fato, dizer realmente como as coisas são, mesmo que ela não necessariamente “diga” algo no sentido discursivo estrito.

¹⁶² ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

¹⁶³ ADORNO, Theodor. “A posição do narrador no romance contemporâneo”. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 57.

VS: Bem, por um lado, eu acho que quis dizer isso mesmo, a saber, que nossa crítica dialética, essa que de forma indubitável colocou a crítica literária brasileira em outro patamar, que colocou a própria compreensão do país em um nível de precisão conceitual e analítica sem par, ou seja, essa mesma crítica a respeito da qual eu não teria por que economizar reconhecimento (até porque vejo meus trabalhos como fruto do horizonte que ela construiu) de que ela poderia ir mais longe em sua reflexão sobre a relação entre dialética e romance nacional. Falo isso porque creio que a dimensão propriamente instauradora da dialética negativa, pois ela existe e está claramente presente principalmente nas análises musicais de Adorno, como tentei mostrar no meu livro, esta dimensão na qual a análise da forma se realiza na descrição do romance como peça de elaboração de um sistema de relações por vir não é abordado ou é abordado lateralmente. Creio que, na verdade, esse era o eixo real da crítica do Bento ao Schwarz, mesmo que filiar Bento a Adorno nunca será uma operação evidente. Mas entre os dois há uma operação comum decisiva, a saber, a ideia de que a autonomia estética é forma de emergência de um sistema de forças que quebra as ilusões autárquicas da consciência e seus modos de presença, abrindo espaço a formas de experiência com clara força poilitica. Então em momento algum tratou-se de não reconhecer a originalidade e rigor dos conceitos dialéticos em operação nas análises do Roberto Schwarz, mas simplesmente de insistir que o processo dialético, de certa forma, para, como ele para também em Antonio Candido, por isto que insisti que não podia haver dialética na malandragem. O que Paulo Arantes já sabia mas, como ele mesmo disse, reconhecer isso é algo que complica a vida de todo mundo.

Neste sentido, não creio que o problema seja a recusa do realismo, até porque há uma recuperação possível do realismo que se baseia em uma tematização do real em chave destituente (Hal Foster mostrou um belo caminho neste sentido ao tematizar certas tendências das artes visuais das últimas décadas¹⁶⁴), mas um traço muito específico da dialética no Brasil. Quando recuperada na Alemanha do século XIX, ela foi

¹⁶⁴ FOSTER, Hal. *The return of the real*. MIT Press, 1995

um processo que levou até a reflexão sobre a revolução por vir. Sua dimensão revolucionária foi resultado de um movimento irresistível de explicitação de seus próprios pressupostos (eu sei que há os que leem de outra forma, mas paciência). No Brasil, este movimento não ocorreu e creio ter feito essa leitura para insistir em uma maneira de permitir que tal movimento ocorra. Entendo que o momento histórico nosso é outro, mas creio que esse é um tempo que precisa muito mais de uma reflexão sobre as modalidades de passagem entre dialética e revolução do que estamos dispostos a imaginar. E, a este respeito, parecia-me que Guimarães Rosa tinha algo a nos dizer.

