COLEÇÃO TEMAS DE FORMAÇÃO

Filosofia

Lúcio Lourenço Prado
Klaus Schlünzen Junior
Elisa Tomoe Moriya Schlünzen
(Organizadores)

Acessibilidade: Vídeos com libras e legendas

Filosofia

COLEÇÃO TEMAS DE FORMAÇÃO

VOLUME 1

Filosofia

COLEÇÃO TEMAS DE FORMAÇÃO

VOLUME 1

COORDENADORES
Lúcio Lourenço Prado
Klaus Schlünzen Junior
Elisa Tomoe Moriya Schlünzen

AUTORES
André Leclerc
Antonio Trajano Menezes Arruda
Jézio Hernani Bonfim Gutierre
Lúcio Lourenço Prado
Márcio Benchimol Barros
Maria Eunice Quilici Gonzalez
Mariana Claudia Broens
Reinaldo Sampaio Pereira
Ricardo Monteagudo
Ricardo Pereira Tassinari

GOVERNO DO ESTADO
DE SÃO PAULO

unesp

nead Núcleo de Educação a Distância

CULTURA ACADÊMICA
Editora

© BY UNESP - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Pró-Reitoria de Pós-Graduação – UNESP
Rua Quirino de Andrade, 215
CEP 01049-010 – São Paulo – SP
Tel.: (11) 5627-0561
www.unesp.br

NEaD – Núcleo de Educação a Distância – UNESP
Rua Dom Luís Lasagna, 400 - Ipiranga
CEP 04266-030 - São Paulo/SP
Tel.: (11) 2274-4191
www.unesp.br/nead/

F488

Filosofia [recurso eletrônico] / Lúcio Lourenço Prado, Klaus Schlünzen Junior [e] Elisa Tomoe Moriya Schlünzen (Organizadores). – São Paulo : Cultura Acadêmica : Universidade Estadual Paulista ; Núcleo de Ensino à Distância,[2013]. – (Coleção Temas de Formação; v. 1)

Requisitos do sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Acesso em: www.acervodigital.unesp.br
Textos provenientes do Programa Rede São Paulo de Formação Docente (Redefor)
Resumo: Trata de aperfeiçoamento da formação em Filosofia de docentes da rede pública estadual de ensino para ministrarem a disciplina no Ensino Fundamental II e Ensino Médio.
Acessibilidade: Videos com libras e legendas.
ISBN

ISBN 978-85-7983-499-8
9 788579 834998

1. Filosofia – Estudo e Ensino. 2. Professores – Educação Continuada. I. Prado, Lúcio Lourenço. II. Schlünzen Junior, Klaus. III. Schlünzen, Elisa Tomoe Moriya. IV. Universidade Estadual Paulista. Núcleo de Educação a Distância da Unesp.

CDD 107

Todos os direitos reservados. De acordo a Lei de Direitos Autorais (Lei 9.610/1998).

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO

Governador
Geraldo Alckmin

SECRETARIA DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA

Secretário
Luiz Carlos Quadreli

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Julio Cezar Durigan

Vice-Reitora
Marilza Vieira Cunha Rudge

Chefe de Gabinete
Roberval Daiton Vieira

Pró-Reitor de Graduação
Laurence Duarte Colvara

Pró-Reitor de Pós-Graduação
Eduardo Kokubun

Pró-Reitora de Pesquisa
Maria José Soares Mendes Giannini

Pró-Reitora de Extensão Universitária
Mariângela Spotti Lopes Fujita

Pró-Reitor de Administração
Carlos Antonio Gamero

Secretária Geral
Maria Dalva Silva Pagotto

FUNDUNESP

Diretor-Presidente
Edivaldo Domingues Velini

NÚCLEO DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA DA UNESP - NEaD

Coordenador
Klaus Schlünzen Junior

Coordenação Acadêmica - Redefor
Elisa Tomoe Moriya Schlünzen

Administração NEaD
Jessica Papp
João Menezes Mussolini
Sueli Maiellaro Fernandes

Equipe de Design Gráfico
André Ribeiro Buika
Luciano Nunes Malheiro

Equipe de Comunicação
Dalner Palomo
Roberto Rodrigues Francisco
Rodolfo Paganelli Jaquetto
Sofia Dias
Soraia Marino Salum

Equipe de Design Instrucional (DI)
Fabiana Aparecida Rodrigues
Lia Tiemi Hiratomi
Márcia Debieux
Marcos Leonel de Souza

Edição e Catalogação de Materiais
Antônio Netto Júnior
Frederico Ventura

Equipe de Webdesign
Ariel Tadami Siena Hirata
Elisandra André Maranhe
Erik Rafael Alves Ferreira

Grupo de Tecnologia da Informação
Pierre Archag Iskenderian
André Luís Rodrigues Ferreira
Fernando Paraíso Ciarallo
Guilherme de Andrade Lemeszenski
Marcos Roberto Greiner
Pedro Cássio Bissetti
Renê Gomes Beato

Secretaria
Patrícia Porto
Suellen Araújo
Vera Reis
Aline Gama Gomes
Rebeca Naves dos Reis
Roseli Aparecida da Silva Bortoloto

Apresentação

Os materiais didáticos reunidos neste livro referem-se aos conteúdos das disciplinas dos cursos de especialização a distância oferecidos pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp) a educadores do Ensino Fundamental II e Médio da rede estadual de São Paulo, no âmbito do Programa Rede São Paulo de Formação Docente (Redefor).

Elaborado sob a responsabilidade de docentes doutores da Unesp, com a devida consideração do projeto pedagógico da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo (Seesp) e fecunda colaboração da equipe pedagógica da Escola de Formação de Professores "Paulo Renato Costa Souza", o conjunto destes materiais didáticos evidenciou-se suficientemente amplo, rico, e capaz de fomentar a construção e a implementação de projetos pedagógicos próprios e diferenciados em escolas da rede pública.

Agora, o ciclo se completa: disciplinas aprimoradas em avaliação formativa nas duas edições concluídas do curso têm seus conteúdos estruturados no formato e-book, para consulta e *download* gratuito, com recursos de acessibilidade como libras e audiodescrição.

Com esta última iniciativa, a Unesp demonstra uma vez mais seu compromisso de sempre: democratizar o acesso aos produtos intelectuais gerados em suas atividades, em prol da educação no Brasil.

Às equipes da Pró-Reitoria de Pós-Graduação, do Núcleo de Educação a Distância, da Fundação para o Desenvolvimento da Unesp e da Fundação para o Vestibular da Unesp, bem como aos docentes unespianos engajados no Programa Redefor, o meu reconhecimento pelo competente trabalho. Não posso deixar de destacar, também, outros fundamentais atores que contribuíram para transformar a ideia do curso em realidade: os orientadores pedagógicos e especialistas em EaD especialmente contratados.

Colocamos este e-book à disposição da comunidade, no cumprimento de nossa missão institucional de gerar, difundir e fomentar o conhecimento, contribuindo para a superação de desigualdades e para o exercício pleno da cidadania.

Marilza Vieira Cunha Rudge
Vice-Reitora
Coordenadora Geral dos Cursos – Redefor-Unesp

Sumário

Apresentação 6
Prefácio 11

PARTE I - Filosofia Geral e Problemas Metafísicos

1. Filosofia e a perplexidade: o espanto/perplexidade como origem da episteme 18
2. Os problemas filosóficos 23
3. O problema do método na Filosofia 27
4. Filosofia e ensino da Filosofia 44
Referências Bibliográficas 53

PARTE II - Teoria do Conhecimento

5. Problemas centrais da teoria do conhecimento 60
6. O papel da observação no conhecimento 69
7. Modalidades de justificação cognitiva 79
8. Conhecimento, informação e ação 88
Referências Bibliográficas 102

PARTE III - Ética

9. A Ética na literatura grega dos trágicos e na filosofia socrático-platônica 109
10. A Ética em Aristóteles 119
11. Sobre a Conduta Moral – I 129
12. Sobre a conduta moral – II 143
Referências Bibliográficas 154

PARTE IV - Filosofia Política

13. Formas de governo: filosofia e política na antiguidade 158
14. Direito natural e contratualismo na modernidade 170
15. Direitos sociais e direitos humanos 185
16. Violência e disciplina na atualidade 200
Referências Bibliográficas 212

PARTE V - Estética

17. A estética e o belo 218
18. Beleza e forma 226
19. Da Estética à Filosofia da Arte 238
20. Arte e Filosofia da Arte no mundo contemporâneo 249
Referências Bibliográficas 261

PARTE VI - Filosofia da Linguagem

21. A unidade do sentido 264
22. O sentido proposicional 271
23. Filosofia e linguagem no empirismo britânico: Locke e Mill 297
24. Frege e Wittgenstein 310
Referências Bibliográficas 322

PARTE VII - Filosofia da Mente

25. Introdução à Filosofia da Mente 324
26. Problemas centrais da Filosofia da Mente 334
27. Modelos mecânicos da mente 346
28. Intencionalidade e consciência 360
Referências Bibliográficas 371

PARTE VIII - Lógica e Filosofia da Ciência

29. A Lógica como cálculo raciocinador 377
30. Falsificacionismo 390
31. A ciência contemporânea e a noção de modelo 401
32. A Epistemologia Genética 417
Referências Bibliográficas 431

Créditos das imagens 435

Prefácio

O ensino de Filosofia no currículo do ensino médio é um importante instrumento na formação de nossos jovens, uma vez que pode fomentar o espírito crítico, o poder de argumentação e a capacidade de uma compreensão mais ampla e abrangente dos problemas que afetam as pessoas e a sociedade em geral. Pode ser também uma eficiente "vacina" ou um "antídoto" contra toda espécie de fanatismo, preconceito e intolerância. No entanto, para que esses objetivos possam ser alcançados ao menos em parte, são necessários vários fatores atuando em conjunto; entre eles, certamente, a formação filosófica do próprio professor. E essa formação, diferentemente do que se pode de maneira simplista supor, não passa apenas por um conjunto de conteúdos que uma vez assimilados pelo docente pode ser simplesmente retransmitido em sala de aula ano após ano. Pelo contrário: o professor de Filosofia deve levar para a sala de aula não somente textos e seus conteúdos, mas deve também apresentar-se, no trato dos problemas teóricos em sala de aula, como um ponto de vista crítico e como um agente no processo de fomentação das reflexões e debates.

Diante disso, uma condição elementar para o bom desenvolvimento das aulas de Filosofia no colégio é a constante "reinvenção" de seus próprios conteúdos e conceitos por parte do professor. Em outras palavras, o professor de Filosofia nunca pode deixar de ser um "estudante". Ele necessita estar em constante contato com a filosofia, com o "ambiente filosófico", em constante e permanente debate. Com vistas a intervir positivamente nesse processo, o objetivo do curso de Filosofia do projeto Redefor foi oferecer ao professor de Filosofia da rede pública mais um canal de acesso ao debate filosófico, à reflexão, à leitura, uma vez que esse acesso muitas vezes encontra-se obstruído pelos mais diversos obstáculos do cotidiano profissional.

O presente volume contém todo material teórico do curso Redefor Filosofia, produzido por uma equipe de professores do Departamento de Filosofia da Unesp de Marília especificamente para esse fim. Dadas as peculiaridades da ferramenta utilizada para o oferecimento do curso – a educação a distância – e dado o perfil de seu público-alvo, mostrou-se necessária a elaboração de um conjunto de textos destinados a fornecer ao professor de filosofia do ensino médio um material teórico de qualidade, mas ao mesmo tempo acessível, claro e objetivo, de modo a conseguir uma penetração efetiva na formação desses profissionais.

Algumas particularidades marcam a orientação pedagógica do curso Redefor-Filosofia, o que acabou por direcionar a produção dos textos de acordo com determinados preceitos metodológicos. Uma vez que o objetivo primeiro do curso é propiciar ao professor a possibilidade de participar de debates filosóficos relevantes e pertinentes, fornecendo-lhes mecanismos e instrumentos capazes de proporcionar reflexos positivos no trabalho em sala de aula, foi adotado aqui um modelo metodológico prioritariamente "temático". Desta forma, os conteúdos não são apresentados de modo a seguirem a cronologia e a temporalidade histórica, mas são os temas e os problemas apresentados de acordo com sua "temporalidade conceitual" própria. Isso não significa, entretanto, que os problemas e temas filosóficos sejam apresentados (como se isso fosse possível) excluídos de sua dimensão histórica, nem que as referências aos filósofos da história sejam suprimidas em favor de uma suposta "reflexão autônoma". Trata-se mais propriamente de fazer com que os problemas, quando for o caso, remetam-nos à história e não o contrário. Nesse sentido, as disciplinas do curso são todas de natureza temática: Metafísica, Teoria do Conhecimento, Filosofia Política, Ética, Estética, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente e Filosofia da Ciência. Estão excluídas as tradicionais disciplinas históricas concernentes às filosofias antiga, medieval, moderna e contemporânea, obrigatórias nos currículos das licenciaturas de filosofia em todo Brasil.

Os textos aqui disponíveis são praticamente os mesmos que foram disponibilizados na plataforma para os alunos do curso Redefor em suas duas primeiras edições. Algumas modificações, no entanto, ocorreram a fim de adequar o material ao formato de um livro, além de alterações que os autores julgaram necessárias, sempre com o objetivo de melhorar a qualidade do material.

Deve ser ressaltado, por fim, que a intenção do curso de Filosofia que apresentamos aqui não é dar conta de todos os principais problemas e temas filosóficos "relevantes", nem tampouco de esgotar alguns deles. Trata-se de recortes muito particulares no interior dos quais alguns problemas e temas filosóficos podem ser abordados e explorados de acordo com a perspectiva pedagógica do curso. Esses recortes, entretanto, poderiam ser outros e isso não feriria necessariamente nossa orientação metodológica, uma vez que este livro não pretende ser um “manual” capaz de ensinar os professores a lecionar filosofia, nem tampouco um material que deva ele mesmo ser utilizado diretamente em sala de aula. É, antes, um conjunto de textos que visa fomentar a reflexão e instigar a pesquisa e o debate filosófico, coisas que são fundamentais para todo professor de Filosofia.

Lúcio Lourenço Prado
Coordenador do Curso de Filosofia – Redefor

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Parte I

Filosofia geral e problemas metafísicos

Antonio Trajano Menezes Arruda

Doutor em Filosofia pela University of Oxford – UK. Professor das disciplinas "Filosofia geral e problemas metafísicos" e "Introdução à leitura dos textos filosóficos" da graduação em Filosofia da Unesp – campus de Marília

Introdução

Nosso ponto de partida será a ideia de problema ou questão da Filosofia. São vários os problemas da Filosofia, em suas várias disciplinas: Ética, Teoria do Conhecimento, Filosofia Política, Filosofia da Arte, Filosofia da Mente e da Ação, Filosofia da Linguagem etc. Em geral, os problemas filosóficos são de natureza especulativa, isto é, referem-se a conceitos, objetos ou eventos que as Ciências Naturais, por diferentes motivos, parecem inadequadas para abordar ou sua abordagem se mostra insuficiente. Apresentaremos mais adiante alguns exemplos de problemas filosóficos.

Assumindo caracterizada a noção de problemas filosóficos, podemos considerar a Filosofia como sendo a atividade de busca de respostas para esses problemas, busca essa marcada por três traços principais: ser racional, intersubjetivamente partilhável e desinteressada. Com a primeira característica, a da racionalidade, queremos dizer que ela não recorre a elementos místicos, como a fé ou a iluminação religiosa. A segunda significa que o processo de raciocínio do filósofo e o resultado a que ele chega precisam poder ser feitos, ou refeitos, por outros filósofos que se apliquem ao assunto. Quanto à terceira característica, ela será tratada mais adiante.

Na verdade, a Filosofia é apenas uma entre muitas outras modalidades da busca de conhecimento caracterizadas pelos elementos descritos. As outras modalidades são as várias Ciências Naturais, a Matemática, a Lógica e as Ciências Humanas. Todas elas são modalidades do saber teórico, que chamamos com o nome genérico de episteme. Falaremos primeiro dos elementos que a

Filosofia partilha com essas outras modalidades, isto é, de início discorreremos sobre a episteme em geral (capítulo 1), e depois, mais especificamente, sobre os problemas e o método dessa forma particular de episteme que é a Filosofia (capítulos 2 e 3, respectivamente).

A primeira grande tese a ser desenvolvida e compreendida é a seguinte: o sentimento de **perplexidade**, de espanto, sempre foi e continua sendo a origem da episteme (e em particular da Filosofia). Esse é o sentimento de se surpreender, de se admirar, com o fato de as coisas serem como são, ou ocorrerem como ocorrem, e de se perguntar por que será que elas são assim, e não de outro modo, e ocorrem do modo como ocorrem, e não de outro. Um exemplo: por que será que o vidro é transparente e não opaco, como a madeira ou o tijolo? Por que razão ele quebra com facilidade, ao invés de ser mais resistente, como outros materiais?

No dia a dia, não temos muita ocasião de experimentar o sentimento de perplexidade, e isso por força de alguns fatores que bloqueiam sua emergência. São eles: o hábito, o costume, os preconceitos, os estereótipos, o apego a certas ideias estabelecidas e o receio de questionar coisas aceitas. Em contraste com isso, podemos discernir sobre as condições que favorecem, que promovem o aparecimento desse sentimento bem-vindo. São dessas condições que trataremos a seguir.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 1

Filosofia e a perplexidade: o espanto/perplexidade como origem da episteme

1.1. A inércia do hábito

Não se deixar dominar pela inércia do hábito. O hábito, embora seja em geral uma coisa vantajosa, pois sem ele teríamos que estar sempre reaprendendo as coisas e as habilidades, tem o inconveniente de gerar uma impressão falsa de conhecimento. Para neutralizar esse inconveniente, é preciso vencer a tendência de se comportar segundo a inércia do hábito, do costume. Suponha que eu saiba que a lâmpada do meu quarto está queimada. Mesmo sabendo, o hábito me faz agir mecanicamente, e faz com que, ao entrar no quarto, eu acione de um modo maquinal o interruptor de luz. O problema é que essa **ação maquinal** se dá também, e muito frequentemente, em nossa conduta intelectual. Todos nós temos essa tendência a agir, física e intelectualmente, em conformidade com o hábito.

Dessa forma, uma primeira condição para trilhar o caminho da episteme, portanto, também da Filosofia, é procurar desvencilhar-se da inércia do hábito. Somente vencendo-a podemos fazer uma pergunta sobre determinado objeto como se estivéssemos vendo-o pela primeira vez. Por exemplo, nós estamos habituados a ver a chama sem fazer muitas perguntas, porque a chama é algo que vemos e convivemos desde criança. Mas, no momento em que olhamos a chama com espírito investigador, passamos a contemplá-la com outros olhos, e isso nos leva a refletir sobre ela, a nos perguntar por que ela queima, ao invés de, por exemplo, provocar cócegas; a *priori*, a chama poderia provocar cócegas ou acariciar, mas a experiência nos mostra que ela queima, o que então nos leva a perguntar pela razão desse calor que queima. O espírito investigador do cientista e do filósofo se liberta do habitual, do costumeiro e, desse modo, consegue olhar para o objeto como se estivesse vendo-o pela primeira vez, e se pergunta: que coisa é essa, de onde vem, por que é assim e não de outro modo?

1.2. Coragem e honestidade intelectuais

Coragem e honestidade intelectuais. Este é um segundo elemento propício a gerar o sentimento de perplexidade. É uma predisposição e uma coragem de nos desprender mos de nossas opiniões quando suspeitamos que estas possam não ser corretas. Assim como vencer a inércia do hábito não é fácil, também não o é admitir que estamos enganados. Tampouco que nossa opinião, às vezes arraigada, não tem o fundamento que pensávamos que tivesse.

Por que isso é difícil? O que faz de nós o que somos é um conjunto de várias coisas: herança genética e cultural, e as crenças que temos, sejam elas factuais ou valorativas; tudo isso é parte do que somos, ou seja, uma boa parte do que somos está nas crenças mais fortes e mais permanentes que temos. Elas formam nossa identidade pessoal, nossa identidade psíquica e social. Assim sendo, abandonar essas crenças, ou algumas delas, significa abdicar um pouco da nossa identidade pessoal, da pessoa que somos. Daí a dificuldade de romper com elas. Reconhecer que estamos errados, que nossas crenças não têm bom fundamento, significa renunciarmos a parte de nossa identidade. Questionar e rever crenças religiosas, ideologia política, ideário profissional etc., é algo gerador de crise de identidade. Desse modo, compreende-se que seja difícil para alguém abandonar suas crenças mais fortes.

No entanto, é necessário ter essa **predisposição** de admitir que podemos estar errados, que nossas crenças podem não ter fundamento, que aquilo em que acreditávamos é, ao contrário do que pensávamos, bem discutível ou mesmo falso. Um bom nome para essa predisposição é: *coragem intelectual*. De fato, a coragem é muitas vezes necessária para reconhecer-se, perante os outros e perante si próprio, como (redondamente) equivocado. Com efeito, o que vem a ser essa coisa que chamamos genericamente de coragem? Podemos dizer que ela consiste na predisposição para enfrentar resolutamente uma realidade adversa ou perigosa, seja de qualquer natureza, em vez de fugir dela. Podemos dizer, então, que a coragem intelectual é a disposição de admitir para si mesmo a força de evidências contrárias às próprias crenças, o que é, às vezes, difícil. É preciso coragem para admitir erros, às vezes, erros sobre todo um conjunto de nossas crenças. Por que é preciso coragem? Porque admiti-los – no interior de uma comunidade de interessados, composta por colegas e/ou estranhos – é, numa situação pública, declarar-se errado, e às vezes redondamente errado; ora, uma confissão mais ou menos pública de erros importantes, embora tenha seu lado meritório, é também, em diferentes graus, sempre penosa e demeritória do conceito de si mesmo.

1.3. Preconceitos e estereótipos

Predisposição para se livrar de preconceitos e estereótipos. O preconceito, seja ele racial, sexual, religioso, estético ou filosófico, é uma opinião que carece de fundamento. É um julgamento sem base na realidade, na lógica, na experiência. Os preconceitos são ideias prontas, são respostas prontas.

Preconceito não é prerrogativa de pessoas tolas, “burras” ou despreparadas: *todos nós*, inteligentes ou não, honestos ou não, temos preconceitos. Todos nós temos uma forte propensão para uma visão tendenciosa unilateral de nós mesmos e dos grupos a que pertencemos. Essa condição dificulta o exercício da episteme, dificulta a experiência do sentimento de perplexidade, porque o preconceito é o tipo de atitude que tem uma resposta pronta. Ele é um inimigo insidioso, porque está presente em nós sem que, muitas vezes, possamos percebê-lo.

O que podemos fazer para detectar o preconceito em nós próprios? Como agir para nos livrarmos da prisão dos preconceitos? Em primeiro lugar, é preciso identificá-los.

Um grupo social em que as pessoas que o integram só convivem entre si e evitam a convivência com pessoas de outros grupos, tende a alimentar o preconceito contra outros grupos. A distância física e a ausência de interação com pessoas diferentes só farão crescer o preconceito contra essas últimas, ao passo que a proximidade física e a interação social tenderão a minimizar, ou mesmo diluir, tal preconceito. Ter contato mais ou menos regular com grupos sociais diferentes do nosso é uma oportunidade de nos libertarmos de preconceitos e adquirir sobre esses grupos distantes ideias mais corretas, menos distorcidas e preconceituosas.

Vamos a um exemplo ilustrativo. Na ocasião da guerra dos Estados Unidos contra o Talibã, no Afeganistão, uma cantora estadunidense, de 23 anos, foi enviada para lá representando um organismo internacional numa visita de boa vontade às mulheres afegãs. Da convivência com a sociedade feminina afegã, essa representante estadunidense extraiu experiências e observações sobre as mulheres e as famílias afegãs, que depois veio a apresentar em depoimento na televisão. Foi um depoimento sincero, que expressava um sentimento de identificação e simpatia para com as mulheres afegãs, porque, dizia ela, no fundo e em grande parte elas são, em suas vidas familiares, em seu amor com os filhos, em seu cuidado com a casa, em sua dedicação e proteção da vida conjugal, muito semelhantes às mulheres ocidentais. As mulheres afegãs foram apresentadas, basicamente, como semelhantes às mulheres de nosso mundo "mais civilizado". Com toda a certeza, essa moça estadunidense não teria essa visão e não traria um depoimento dessa natureza se não tivesse ultrapassado a distância física que a separava daquele outro mundo, e não tivesse passando lá um certo período de tempo, convivendo e interagindo com as mulheres afegãs. Proximidade física e interação social acabaram derrubando ideias preconceituosas.

Com isso, já temos uma compreensão melhor do que alimenta o preconceito: nós temos preconceito contra os diferentes. A diferença é um fator que parece atuar por si próprio. Nós temos, de fato, uma tendência a simpatizar com os semelhantes e a nos sentirmos perturbados com o que é diferente, com o que tem comportamento diferente do nosso. O diferente tende a ter um efeito de agressão sobre nós. Uma opção ou preferência sexual que não seja a socialmente padronizada tende a ser recebida como uma agressão. No entanto, e tomando como exemplo a homossexualidade, o conhecimento baseado em fatos mostra que, com exceção da dimensão físico-erótica, o relacionamento afetivo homossexual é indistinguível do heterossexual. Nesse caso, também, a proximidade e o conhecimento dos fatos tendem a minar o preconceito, enquanto que a distância e a desinformação tende a reforçá-lo.

Falamos de preconceitos, mas também de estereótipos. Um *estereótipo* é também uma ideia pré-formada e um retrato distorcido e exagerado de algo. Exemplos: estereótipo da boa aluna, da boa mãe, do político, do aluno de Ciências Humanas da Unesp.

O estereótipo é uma imagem distorcida que exagera as características do estereotipado em direções que seguem emoções desfavoráveis de quem estereotipa. Assim como os preconceitos, são tópicos estudados em Psicologia Social. Eles funcionam como uma maneira de darmos vazão às nossas reservas ou mesmo hostilidade contra um grupo, em parte marcando nossa identidade por contraste com o diferente. Mas o que interessa é que os estereótipos e os preconceitos são uma rede cultural na qual vivemos, porque crescemos inadvertidamente com eles, e eles nos aprisionam, uma vez que bloqueiam o caminho que nos leva à experiência do sentimento de perplexidade/espanto que dá origem à episteme.

Lembro que tudo o que dissemos até agora é válido para todas as modalidades da episteme, e não apenas para a Filosofia. Vamos agora nos concentrar especificamente nesta última, e examinar seus problemas e depois o método, para trabalhá-los e buscar respostas a eles.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 2

Os problemas filosóficos

2.1. A primordialidade dos problemas filosóficos nas várias áreas da Filosofia

De início, a melhor maneira de caracterizar as questões da Filosofia é enumerá-las, pura e simplesmente; ou seja, dar exemplos dessas questões. Aqui vão vários deles: o que é democracia, justiça, verdade, liberdade, virtude etc.? Essas questões são chamadas *conceituais* e diferem das seguintes: o que é mais importante, a segurança da coletividade ou a liberdade individual? Noutras palavras, nas ocasiões em que uma delas conflita com a outra, qual deve prevalecer? Quais são os limites da interferência do Estado na vida particular dos indivíduos? Por outro lado, em que consiste a superioridade do belo sobre o feio? Isto é, em que, exatamente, o belo é melhor do que o feio? O homem é realmente livre, tem de fato **livre-arbítrio**? Ou toda ação humana está submetida a uma causação forte, com uma **causa** provocando uma ação, que provoca outra, e assim por diante, como bolas de bilhar se movimentando e fazendo as outras se movimentarem? Se esse princípio da causação universal (ou determinismo causal) vige, será que há lugar para a liberdade individual? Noutras palavras, é a liberdade humana compatível com o **determinismo**? Outra questão: quais são as funções principais da linguagem humana, e quais são as relações entre linguagem e pensamento, e entre linguagem e ação? Quais são as relações que os processos mentais mantêm com os estados e processos do cérebro?

Exemplos na filosofia moral: que **critérios** devemos usar para distinguir o moralmente certo do moralmente errado? Será que o certo e o errado são percebidos por intuição ou por um senso moral interior e irredutível, ou, ao contrário, existe um critério articulável, formulável, que se possa comunicar entre as pessoas? O que é, exatamente, conduzir-se de um modo ético e conduzir-se de um modo antiético?

Todo mundo acha que o certo e o errado existem. Mas, ao aprovarmos um comportamento e louvá-lo, ou criticar um outro e atacá-lo, estamos nos baseando em que critérios?

Para ser mais específico: como é que você sabe que é eticamente louvável, por exemplo, ajudar uma pessoa necessitada numa situação em que o seu interesse individual faria você simplesmente ignorá-la? Por que é eticamente condenável, e mesmo repugnante e covarde, para qualquer um de nós, maltratar gratuitamente uma idosa indefesa caminhando sozinha num terreno baldio? Que a primeira ação é louvável e a segunda condenável, conseguimos afirmar com certeza. Mas a pergunta é: em que critério nos baseamos para fazer esse julgamento severo? Responder a essa questão de um modo claro e convincente é bem mais complexo, incerto e trabalhoso do que muitas pessoas imaginam.

Mas, se quisermos, podemos tentar evitar a reflexão a respeito dessas coisas. Alguém pode simplesmente dizer: “Eu sei quando algo é certo ou errado. Minha educação familiar me orientou quanto a isso. Sei que certas coisas são corretas e que devo fazê-las, e sei quais coisas são incorretas e não devo fazer”. No entanto, o grande problema é que, nessa questão de certo e errado, outras pessoas, igualmente inteligentes e honestas, divergem, e às vezes muito, de nossas opiniões.

Por exemplo, o incesto, a relação amorosa/sexual entre pais e filhos, é um tabu. É uma proibição forte na grande maioria das sociedades, mas não em todas; há sociedades em que o incesto não é eticamente condenável. A pergunta é: quem é que tem razão nesse caso quanto ao certo e ao errado? Para os cristãos, existe uma forma de responder: a proibição está, explicita ou implicitamente, na Escritura e esta é a palavra revelada de Deus, de modo que nada do que ela permite é errado e tudo o que ela proíbe é incorreto. É dessa maneira que os adeptos do cristianismo justificam suas posições éticas. Porém, para quem não tem religião, ou tem uma religião muito diversa, essa justificativa não serve para nada, e com isso a pergunta pelo porquê da proibição permanece não respondida. É nesse ponto que começamos a filosofar e vemos o quanto é difícil oferecer uma resposta convincente a essa pergunta; é nesse ponto, noutras palavras, que experimentamos o sentimento de perplexidade, que nos causa uma certa surpresa e desconforto, e nos motiva para a busca de uma solução para o problema.

2.2. A problematicidade das questões filosóficas

Os problemas da Filosofia são personagens absolutamente centrais nela e em toda a sua história, desde o começo, na Grécia. Perguntemo-nos agora sobre a relação entre o problema filosófico (e sua centralidade) e o espanto como origem da Filosofia. Em todas as questões que nos formulamos, a perplexidade, quando ela existe, é sempre a respeito de qual seria a resposta satisfatória para elas. No caso, por exemplo, da questão da liberdade e do determinismo, a perplexidade vem do seguinte: de um lado, seria muito complicado e incômodo rejeitar o princípio do determinismo e, também, seria quase impensável negar que o homem seja dotado de liberdade; por outro lado, parece fortemente que o determinismo conflita mesmo com a liberdade. Então, como sair dessa?

Podemos formular a relação acima referida do seguinte modo: um problema, e só um problema, é o que gera espanto ou perplexidade; com efeito, nada é capaz de provocar espanto/perplexidade a não ser um problema, uma questão.

O que é um problema? A coisa mais simples que se pode dizer a respeito dele é a seguinte afirmação, banal: um problema é formulável, na linguagem, em uma sentença interrogativa. Se não for formulável numa sentença interrogativa, não é problema. Mas, para sê-lo, são necessárias mais coisas, referidas a seguir.

Algo decisivo a respeito do problema filosófico é o *interesse* por ele. Você se dá conta de que, por alguma razão, esta ou aquela questão tem a ver com você, com seus interesses, com sua personalidade. Ora, sabemos que várias coisas são ensináveis, mas o interesse (por uma coisa ou outra) não é uma dessas coisas. É verdade que ele pode, mediante iniciativas, ser encorajado, aumentado, diminuído. Mas não pode ser "implantado" numa pessoa, não pode ser ensinado a ela. Quando ele existe, existe; quando não existe, não existe.

Outra coisa decisiva é que a pessoa, o filósofo ou aprendiz de filósofo, tem de vivenciar a situação como problema, isto é, sentir a necessidade de resolvê-lo. Por exemplo, se acontece uma coisa muito insólita, incomum, mas a respeito da qual eu sou mais ou menos indiferente, ela não vai ser um problema para mim. É preciso que esse acontecimento incomum, além disso, provoque em mim uma necessidade emocional de busca de explicação para ele. Para ser genuinamente problema, ele tem de provocar, no sujeito, uma necessidade emocional de busca de solução. Essa necessidade interior de se buscar uma resposta é fundamental, e ela vem do fato de que um problema que permanece pendente, não resolvido, por isso mesmo incomoda até que receba uma solução; uma questão interessante como que "pede" para ser respondida, e não se torna completa até que o seja, um pouco como um gesto que se inicia pede para ser completado. Essa situação é bem descrita por dois filósofos recentes, Karl Popper, para quem um problema filosófico funciona como algo que perturba ou desequilibra o psiquismo do sujeito, e Gilbert Ryle, que sugere que um problema filosófico funciona como "um distúrbio no sistema" da pessoa e que pede para ser eliminado. E ele é eliminado justamente com a produção de uma resposta satisfatória para a questão.

Se imaginarmos uma peça de teatro que conte a história da Filosofia, verificaremos que nela várias coisas importantes são, no entanto, relativamente passageiras: é o caso das escolas filosóficas – racionalismo, empirismo, idealismo, materialismo, espiritualismo – e dos próprios filósofos; nenhum desses é o personagem principal da peça. Eles aparecem em determinados momentos, depois somem e, às vezes, reaparecem para depois desaparecerem novamente. Mas há dois personagens que, estes sim, aparecem o tempo todo e, por essa razão, entre outras, são os personagens centrais da Filosofia e de sua história: um é o problema/questão filosófico, de que acabamos de falar, e o outro é o método utilizado no tratamento daquele, do qual falaremos agora.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 3

O problema do método na Filosofia

3.1. Dificuldade para se formular um método na Filosofia

Vamos aceitar, com Karl Marx (1818-1883), que o homem só põe problemas que ele é capaz de resolver de um modo ou de outro, seja "dissolvendo" os problemas – mostrando, por exemplo, que são falsos problemas ou mostrando que nós não precisamos resolver esses problemas para chegar aos objetivos que nós queremos – seja solucionando-os diretamente. Bem, se todos os problemas são solucionáveis, de uma maneira ou de outra, então deve ser possível discernir alguns procedimentos recorrentes adotados na resolução deles. O conjunto desses procedimentos constituiria o núcleo do **método** de resolução daqueles problemas.

Ocorre, no entanto, que no caso em que os problemas são filosóficos, surgem algumas dificuldades, como a seguinte. Se nós já tivéssemos um bom número de problemas filosóficos resolvidos, na opinião da maioria dos estudiosos, poderíamos, com base na resolução alcançada, tentar descrever quais foram os procedimentos de método que levaram à solução deles. Mas, infelizmente, ao que parece, não temos nenhum, ou quase nenhum, problema filosófico substantivo resolvido na opinião consensual da comunidade dos filósofos. Isso dificulta bastante as coisas, em contraste, por exemplo, com o que ocorre no caso das epistemes mais sólidas, as científicas. Isso dificulta começar a dar uma resposta mais objetiva à questão de qual seja o método em Filosofia.

Mas talvez existam algumas verdades universalmente aceitas em Filosofia (quer dizer, aceitas por quase todos), em particular em **metafilosofia** – que é a reflexão sobre a própria Filosofia. Enumeremos algumas dessas verdades.

A primeira é a tese de que a origem da filosofia está na perplexidade, no espanto. Uma segunda é: as interrogações/questões/problemas da Filosofia são pelo menos tão importantes quanto, e talvez até mais importantes que, as respostas que foram e têm sido dadas a elas. Uma terceira é que a superação do que se pode chamar *ignorância ignara*, ou seja, a ignorância que pensa que sabe e não sabe – e que se opõe à *ignorância douta* (em latim, *docta ignorantia*, que consiste no reconhecimento da ignorância de muitas coisas) – é uma condição indispensável para ascender à ignorância douta e para se percorrer o caminho de encontrar soluções para os problemas filosóficos. Uma quarta tese é que a Filosofia, enquanto estudo de determinadas interrogações e tentativa de respondê-las, precisa apoiar-se na sua história escrita, sua historiografia, alimentar-se desta de um modo vital. A historiografia é um discurso que expõe e interpreta as obras filosóficas, situando-as em um desenvolvimento histórico que revele as continuidades, as rupturas, as influências, o nascimento e renascimento de escolas etc. Uma quinta tese é a de que não se pode ensinar a filosofia, se esta é entendida como um corpo de **doutrinas** subscritas pela comunidade dos filósofos, já que esse corpo simplesmente não existe - só se pode ensinar a *filosofar*. E a última tese é a de que em Filosofia, como em qualquer outra forma de episteme, deve-se cultivar o enfoque racional e desinteressado na produção e formulação das **hipóteses** e dos princípios a serem demonstrados ou defendidos.

Assinalei anteriormente uma dificuldade para se formular o método em Filosofia. Uma outra dificuldade é a seguinte: parece haver uma inseparabilidade entre a prática metodológica do filósofo e sua doutrina substantiva. Se dois filósofos diferem muito um do outro no que diz respeito à doutrina, provavelmente vai haver uma divergência tão grande quanto ao método que fica inviável pensar uma metodologia que ambos aceitem. Para dar um exemplo: o filósofo (e também psicólogo) William James[1] , estadunidense, fundador do pragmatismo, afirma que a história da filosofia é, numa grande medida, a história de um conflito de temperamentos humanos. Ora, o temperamento não é reconhecido como uma razão, que tem de ser relativamente impessoal, para poder sustentar adequadamente as conclusões. O temperamento do filósofo é algo muito pessoal e, segundo James, atua muito mais fortemente do que as premissas apresentadas como objetivas e impessoais. James tem uma visão pragmatista, e não racionalista, nem empirista, nem cientificista da Filosofia. Vejam que a confiança na utilização de uma metodologia depende de se excluírem certas visões da Filosofia, como essa de James, que a torna demasiado pessoal e subjetiva.

---

[1] William James (1842-1910), filósofo e psicólogo estadunidense, foi o primeiro a ministrar um curso de Psicologia no mundo, em 1875. Sua obra Princípios de Psicologia constitui

Quem tem essa visão pragmatista da Filosofia não pode estar de acordo com alguém que pensa, por exemplo, que a Filosofia deve ser fruto de um intelecto comprometido com procedimentos que não dependam da subjetividade de cada um. Uma concepção desse último tipo é defendida, por Bertrand Russell,[2] matemático, filósofo, educador e ativista de causas sociais. Dele é o seguinte trecho – aliás, semelhante a um outro, de Friedrich Nietzsche,[3] que citarei em seguida – sobre esse assunto:

---

um clássico da área até hoje. James foi um dos formuladores e defensores da filosofia pragmatista, a qual ele apresenta em obra intitulada Pragmatismo.

[2] Bertrand Russell (1872-1970) foi um dos mais importantes pensadores ingleses do século XX. Assim como outros contemporâneos, Russell criticou o idealismo inglês de Francis Bradley e John Mactaggart, preponderante no final do século XIX, restaurando, em um certo sentido, a tradição empirista. Rusell foi responsável por introduzir o pensamento de Gottlob Frege (1848-1925) aos filósofos ingleses, especialmente no que se refere às ferramentas providas pela lógica matemática. Um de seus principais objetivos era detalhar a relação entre os objetos abstratos e a experiência. Além de sua extensa produção intelectual nas áreas de Filosofia e Lógica, ele produziu obras sobre política, moral, educação, religião, dentre outros temas.

[3] Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo e filólogo alemão, é conhecido pela força conceitual de seu pensamento e pela qualidade literária de suas obras. No início de seu percurso intelectual foi influenciado pelo pensamento de Schopenhauer, o que se reflete em seu primeiro livro *O nascimento da tragédia* (1872). Nessa obra, Nietzsche considera que a tragédia grega é uma forma artística de salvação e a associou às óperas de Wagner. Em vários trabalhos, como *Além do bem e do mal* (1886), adota o método da "filosofia às marteladas" em relação a concepções religiosas e éticas (particularmente a cristã),

Os filósofos, desde Platão a William James, permitiram que suas opiniões sobre a constituição do Universo fossem influenciadas pelo desejo de edificação. Sabendo, ou julgando saber, quais crenças tornariam os homens mais virtuosos, eles inventaram argumentos, alguns bem falaciosos, para provar que essas crenças são verdadeiras.

Subjacente a esse pensamento está a crença de que é possível produzir uma filosofia objetiva.

Eis agora o trecho de Nietzsche (1974):

> Para explicar como um filósofo chegou às suas mais remotas afirmações metafísicas, é sempre bom e sábio se perguntar que moralidade ou edificação é visada por essa metafísica. Em conformidade com isso, não acredito que um impulso ao conhecimento tenha sido o pai da filosofia, mas acredito, ao contrário, que um outro impulso apenas empregou o conhecimento – e um falso conhecimento – como instrumento.

O outro impulso de que o texto fala é a vaidade. Nietzsche chama os grandes filósofos do passado de "monstros de vaidade". No texto de Russell, com certeza – o de Nietzsche também, talvez –, nós temos um pensamento que é aproveitável para quem quer defender uma posição da Filosofia como uma episteme respeitável no mesmo nível, pelo menos, que muitas outras, e criticar aquela posição do subjetivismo temperamentalista de William James. Temos aí, portanto, duas grandes posições contrárias, e é claro que vai ser impossível você reunir esses dois grupos de filósofos e tentar fazer com que eles cheguem a algum acordo a respeito do método em Filosofia, dada essa inseparabilidade, que parece existir, entre a teoria e a prática do método, de um lado, e a doutrina substantiva do outro. Essa então é mais uma dificuldade para se responder a questão de qual é o método em Filosofia.

Mas esqueçamos um pouco essas dificuldades e tentemos dizer algo de positivo sobre o método em Filosofia. Vou enumerar o que, por falta de

---

defendendo uma "valoração (e reavaliação) de todos os valores". Nietzsche continua sendo um dos mais influentes filósofos alemães no pensamento contemporâneo.

melhor nome, chamarei de *componentes subjetivos* e *componentes objetivos* do método em Filosofia.

3.2. Componentes subjetivos do método filosófico

Nos componentes subjetivos, vou distinguir duas coisas: um *elemento ético*, e um outro que vou chamar de *elemento temperamental*. No que diz respeito ao primeiro, estou pensando, por exemplo, numa reflexão feita para Claude Bernard (1818-1878), fisiologista, médico e pensador da Ciência. Ele afirma que o cientista, antes de entrar em seu laboratório, tem de tomar uma atitude importante, que é a de desprender-se dos preconceitos e das ideias recebidas. Ora, esse é um esforço que podemos, com propriedade, caracterizar como *ético*.

O filósofo deverá estar comprometido com as normas ou regras do "jogo filosófico". Quais são essas normas ou regras? Elas mandam que o filósofo, ou o aprendiz de filósofo, ponha o seu amor à verdade e seu empenho em chegar ao conhecimento, acima, digamos assim, de quaisquer outros amores, em si mesmos legítimos, que possam conflitar com aquele primeiro amor. Então, na medida em que você se apresenta, aos outros e a si mesmo, como filósofo, como genuinamente filósofo, você implicitamente estará fazendo, digamos, um "juramento profissional" que, embora não seja público ou registrado em ata, nem conste formalmente de instrumentos jurídicos, é muito significativo e poderia ser enunciado, por exemplo, nos seguintes termos: "Prometo, na medida de minha capacidade, pôr o interesse pela descoberta da verdade e pela sua justificação acima de qualquer outro interesse meu que possa conflitar com ele". E promessa, mesmo informal, é dívida, isto é, o sujeito tem uma obrigação, para com a comunidade de seus interlocutores, de agir em conformidade com essa promessa. Esse é, portanto, o componente ético que tem de estar presente no caráter e na conduta intelectual do pesquisador em geral, talvez mais particularmente em Ciências Humanas, e mais ainda nessa forma de episteme que se chama Filosofia. Esse é o componente ético e é nele que reside a característica da episteme de ser desinteressada, referida no início do artigo.

Vamos agora ao componente **temperamento**. Naquele amor à verdade – nesse amor que ama mais a verdade do que a própria doutrina que se tem num certo momento da vida – há um elemento que não é ético, e que estou chamando de *temperamental*. Ele consiste em se identificar emocionalmente com o que há de mais excitante nesse jogo – que é o jogo da verdade, o jogo de buscar a verdade –, no qual você "marca gol" quando encontra a verdade ou algo próximo dela, e marca gol contra quando defende o erro porque deseja que ele fosse a verdade. Suponhamos que, num jogo amador e amistoso de futebol, você marque um gol agindo em desacordo com as regras do jogo. Pois bem, assim como nessa situação não tem graça ganhar do adversário roubando, por exemplo, marcando gol com a mão sem que o juiz veja, também não tem graça – é esse o elemento puramente temperamental, psicológico, ou seja, extramoral – defender uma proposição teórica, uma tese sabendo que você está escondendo dos outros, e possivelmente de você mesmo, evidências contrárias a essa proposição, ou que você está como que "fabricando evidências" favoráveis a ela. Com esse comportamento, o jogo perde justamente o que ele tem de mais essencial, de mais excitante, que é a única grande razão de ele ser disputado.

De onde vem a conveniência e a necessidade de se enfatizar esses elementos éticos e temperamentais? Vêm do fato de que há forças poderosas, dentro de nós mesmos, que agem insidiosamente numa direção contrária a eles. Essas forças foram objeto de atenção de uma tradição de pensamento que se constituiu na Europa continental na época moderna. Ela ficou conhecida como a vertente dos *moralistas franceses*, e começa com Michel de Montaigne, no século XVI, passa pelo século XVII, com La Rochefoucauld[4] e

---

[4] Duque de La Rochefoucauld (1613-1680), filósofo francês. La Rochefoucauld foi um dos introdutores, e certamente o maior cultor do gênero de máximas e epigramas, divertimento social que ele transformou em gênero literário, escrevendo textos de profundo pessimismo. Seu mais famoso livro, *Reflexões ou sentenças e máximas morais*, apareceu pela primeira vez em 1664. Até a quinta edição do livro, La Rochefoucauld foi condensando suas máximas, ao mesmo tempo em que abrandava o tom, restringindo o seu amargor. Espírito cáustico, amargurado, ele atribui ao amor-próprio um papel preponderante na motivação das ações humanas. Todas as qualidades da nobreza – as falsas virtudes – têm a movê-las o egoísmo e a hipocrisia, atributos inerentes a todos os homens. Segundo La Rochefoucauld, a necessidade de estima e de admiração está por trás de toda manifestação de bondade, sinceridade, gratidão. Ele é um pessimista desencantado com o gênero humano." (UOL, [s.d.]a)

Blaise Pascal[5] (que é, por sinal, um dos mais importantes intelectuais do pensamento ocidental), percorre o século XVIII com La Bruyère, Chamford, Vauvegnargues e outros, e tem continuadores no século XIX e também no XX. Essa tradição pensou os fatores *internos* que atuam como obstáculos tanto ao cultivo do temperamento sintonizado com o que há de excitante nas regras do jogo da verdade, quanto à adoção de condutas em conformidade com a norma ética de não fabricar evidências, de não ocultar elementos desfavoráveis à opinião própria etc. Essas forças são de fato poderosas, daí a necessidade de se enfatizar tanto o lado ético quanto o lado temperamental dessa coisa que se chama o amor da verdade, o apreço pelo saber, a filosofia (aproximadamente, em grego "sofia" e "filo" se traduzem respectivamente por "sabedoria" e "amante de").

Com a ajuda dessa tradição, reflitamos então sobre esses fatores internos. Entre os traços de temperamento que prejudicam o exercício do amor ao saber, figuram o *amor-próprio* (num certo sentido desse termo) e a *vaidade*. Ouçamos Pascal (1988; grifo meu) a respeito de um e de outro:

---

[5] Blaise Pascal (1623-1662), filósofo, matemático, físico e literato francês, contemporâneo de Descartes. Desde menino se interessou por matemática e publicou seu primeiro tratado sobre o tema com 16 anos de idade. Aos 18 anos, começou a construção de um mecanismo capaz de realizar as quatro operações aritméticas, obtendo sucesso depois de dez anos de tentativas. Físico experimental, realizou a célebre experiência de Torricelli sobre a possibilidade do vácuo na natureza, contrariando, desse modo, teses sobre a continuidade da matéria defendidas por Descartes. Como menino prodígio, aos 12 anos trabalhava por conta própria com base nos *Elementos*, de Euclides. Ele também inventou a seringa e a prensa hidráulica. A partir de 1651 começa a sofrer graves problemas de saúde que permanecerão até sua morte prematura. Sua principal obra filosófica foi publicada postumamente sob o título *Pensamentos*. Trata-se de fragmentos de textos de diferentes tamanhos em torno de inúmeros temas (tais como a natureza do conhecimento, da moral, da metafísica, da religião, entre tantos outros), mas que se considera como parte do material que Pascal utilizaria para elaborar uma "Apologia da religião cristã". Parte de seus trabalhos nessa época diziam respeito aos fundamentos do cálculo das probabilidades. Passou por uma experiência religiosa que o levou a frequentar o mosteiro jansenista em Port-Royal. Ajudou os jansenistas em sua disputa com os jesuítas, escrevendo anonimamente *Cartas provinciais* (1656-1657), que ajudaram a abalar significativamente o prestígio e autoridade dos jesuítas. Seus *Pensamentos*, publicados postumamente em 1670, estabeleceram seu influente princípio do intuitivismo, que ensinava que Deus poderia ser "experimentado" através do coração, e não da razão. Para uma breve bibliografia de Blaise Pascal, ver UOL ([s.d.]b).

> A natureza do amor-próprio, desse eu humano, é de amar apenas a si e não considerar a não ser a si. Mas ele não vai conseguir impedir que esse objeto que ele ama seja cheio de defeitos e de miséria. Ele quer ser grande, ele se vê pequeno; ele quer ser feliz, ele se vê miserável; ele quer ser perfeito, ele se vê cheio de imperfeições; ele quer ser objeto de amor e de estima dos homens, e ele vê que seus defeitos não merecem senão a aversão e o desprezo deles. Esse embaraço em que ele se encontra produz nele a paixão a mais injusta e criminosa que se possa imaginar, porque ele concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e que o convence de seus defeitos. Ele desejaria aniquilá-la, e não podendo destruí-la nela própria, ele a destrói, tanto quanto ele pode, no seu conhecimento dela... Isto é, ele toma todo o cuidado em cobrir os seus defeitos aos olhos dos outros, e *aos seus próprios olhos*.

Essa descrição que o autor faz do amor-próprio é a descrição de algo que está arraigado na natureza humana e que não poupa ninguém, conforme se infere desta outra passagem dele: “Há diferentes graus dessa aversão pela verdade, mas pode-se dizer que ela está em todos os homens em algum grau, porque ela é inseparável do amor-próprio” (Pascal, 1988). Pascal também inclui a todos nós, inclusive a ele próprio, entre as vítimas intelectuais desse outro inimigo interno insidioso que é a vaidade:

> A vaidade está tão arraigada no coração do homem, que um soldado, um criado, um cozinheiro, um carregador, se vangloria e quer ter seus admiradores, e os filósofos também querem ter. E aqueles que escrevem contra também querem ter a glória de terem escrito bem, e aqueles que os leem querem ter a glória de tê-los lido. E eu que escrevo isso talvez tenha essa vontade também. (Pascal, 1988)

E podemos e devemos acrescentar, nós outros que escutamos essas palavras de Pascal – nós outros, quer dizer, eu que escrevo isso e vocês que me leem –, que também talvez tenhamos essa vontade.

Essas reflexões se alinham com outras, que mostram quão poderosas são as forças subjetivas e psicossociais que bloqueiam o cultivo do temperamento amante das regras do jogo e do senso de obrigação e de obediência a elas.

Mais tarde, e mais ou menos no mesmo espírito, escreveu Arthur Schopenhauer[6] (1991):

> Essa filosofia universitária, carregada de uma centena de interesses e mil comprometimentos diversos, caminha usando rodeios e avançando por caminhos tortuosos sem jamais perder de vista o temor do Senhor, a vontade do ministério, as exigências do editor, o favor dos estudantes e a boa amizade dos colegas.

Schopenhauer é do século XIX, o que nos faz ver que essa é uma temática recorrente; e isso só acentua a importância, para o filósofo e o cientista, é também para os aprendizes de filósofo e de cientista, de se proteger contra esses obstáculos internos poderosos. Daí a necessidade de se insistir sobre a importância de se educar o espírito e a sensibilidade, para que cultivemos tanto o gosto pelas regras do jogo da verdade, quanto a disposição de se obrigar a agir em conformidade com o preceito que manda colocar o amor da verdade acima de outras possíveis inclinações conflitantes com ele, o que não raro é muito difícil, e às vezes, talvez, mesmo impossível de se fazer.

Um parênteses. Temos aqui três filósofos do passado, um do século XVII, o francês Pascal, e os outros dois, os alemães Schopenhauer e Nietzsche, do século XIX. Ocorre que quanto mais o tempo passa – em particular, as últimas quatro ou cinco décadas – tanto mais fica patente a atualidade deles, especialmente talvez a de Nietzsche e a de Pascal. Mas no caso desse pensador francês, a atualidade é mais surpreendente e admirável do que a dos dois alemães: estes, e Nietzsche mais do que Schopenhauer, são bem mais próximo a nós, não só no tempo, mas culturalmente. Já Pascal era contemporâneo de Descartes, e viveu a maior parte de sua vida na primeira metade do século XVII, um século já remoto e culturalmente muito contrastante com o nosso, o que torna ainda mais admirável a grande atualidade que ele tem, tanto como filósofo moral, quanto como filósofo da mente – com suas reflexões sobre a imaginação e os traços de temperamento e caráter – e também como pensador do conhecimento humano.

---

[6] Arthur Schopenhauer (1788-1860), filósofo alemão cuja principal obra é *O mundo como vontade e representação* (1818). Leitor de Kant, Schopenhauer parte da metafísica kantiana segundo a qual o mundo externo é construído por nossa mente através de representações (ou ideias). Diferentemente de Kant, porém, não considera que as coisas em si mesmas estejam além de nosso alcance. Para ele, a natureza do mundo é a *vontade*, uma força irracional sem finalidade ou direção. A vontade seria o princípio último de tudo e um impulso jamais inteiramente satisfeito. Neste mundo, repleto de dor e sofrimento, a arte e a contemplação estética minimizam o impacto dessa força cega no destino humano. O reconhecimento da cegueira da vontade gera uma moral pessimista, mas que pela contemplação ética da vontade permite a compaixão e a renúncia, em moldes semelhantes à moral budista (que tanto influenciou seu pensamento).

Duas palavras sobre a relação entre o componente ético e o componente temperamental. Primeiro, não há uma distinção completa entre os dois: há alguns elementos que podem ser abrangidos por ambos. Por exemplo, a *coragem intelectual*, de que falei no item 1.2, está incluída na área fronteiriça entre o componente temperamental e o componente ético. Com efeito, a coragem parece exigir tanto um temperamento condizente, quanto um apropriado senso de dever. Segundo, a prática da dimensão ética é indispensável; ou seja, o exercício da dimensão temperamental não basta por si só. Não basta a vantagem da virtude temperamental, mesmo quando ela existe num grau elevado. E o exercício do primeiro, do ético, é grandemente facilitado pelo cultivo do temperamento que seja mais ou menos naturalmente amante das regras do jogo, amante do jogo limpo. Ou seja, o traço temperamental tem de figurar no equipamento com o qual o investigador empreende a busca de respostas aceitáveis para as questões filosóficas, mas ele não é suficiente.

O traço temperamental e o componente ético são mais importantes – atenção para isso – onde se tem menos controle científico, tanto na formulação quanto na defesa de hipóteses. Sem a quantificação e os conceitos da Matemática e da lógica, que inclusive algumas disciplinas humanas, como a Economia, utilizam e sem o sofisticado aparato tecnológico posto a serviço das Ciências Biológicas e Biomédicas e da Astronomia, sem isso tudo o fato é que nós, filósofos, dependemos daquelas duas condições num grau bem maior do que em outras modalidades da episteme. Então, esse bipé é um suporte fundamental para a sustentação, ainda que relativa, da busca do saber em Filosofia e na maior parte das Ciências Humanas. Dentro das humanidades, é a Filosofia que precisa deles mais "desesperadamente". Por exemplo, a Ciência Política trabalha com dados quantitativos (como resultados de eleições), embora esses dados sejam sujeitos, eles próprios, a ser interpretados diversamente por diferentes estudiosos. Ou seja, o praticante da episteme filosófica precisa ser mais virtuoso, no que diz respeito àquelas duas qualidades, do que os praticantes das demais modalidades da episteme. Estou falando, portanto, da posse de um equipamento que inclui elementos intelectuais, emocionais e éticos, que é parte de um discurso do método para bem conduzir o intelecto e procurar, se não a verdade na Filosofia, pelo menos evitar o erro nela.

3.3. Componentes objetivos do método filosófico

Encerrada a reflexão sobre as condições subjetivas, entro na consideração das condições que, por falta de termo melhor, chamei de **objetivas**. Voltemos à tese segundo a qual os problemas da Filosofia são mais importantes do que as respostas a eles. É possível defender essa tese com pelo menos duas ou três boas razões, mas isso não será feito aqui. Apenas registro a respeito o testemunho de dois filósofos, um dos quais é Bertrand Russell, já mencionado antes. Escreve ele: "Em filosofia, o que é importante não são tanto as respostas que são dadas, mas antes as questões que são colocadas. A esse respeito a Escola de Mileto merece a fama que tem". As respostas que essa Escola deu sobre a constituição do mundo físico hoje soam infantis para nós, mas permanecem as perguntas que eles foram capazes de fazer, bem como o método que eles utilizaram para respondê-las. O outro filósofo é o alemão Karl Jaspers (1883-1969), que foi também um psiquiatra influente. Ele escreveu: "Filosofia significa ir a caminho, seguir, continuar, suas questões são mais essenciais do que as respostas, e toda resposta se converte numa nova questão".

Reflitamos novamente sobre as questões filosóficas. Observe-se que elas são interessantes intrinsecamente, isto é, *nelas mesmas*. As pessoas que cuidam de respondê-las, querem – simplesmente *querem* – encontrar respostas para elas. Esse parece ser um desejo mais ou menos natural. Mas, conforme foi desenvolvido anteriormente, um problema filosófico não é definido como tal (isto é, como *problema*) independentemente de um sujeito particular. Um filósofo espanhol contemporâneo, Julián Marías[7], nascido em 1916, escreveu sobre isso e afirmou que não basta o assim chamado problema vir numa forma interrogativa e versar sobre um assunto dito filosófico. Por exemplo, "O que é a liberdade?", "Como se conciliam liberdade individual e controle social?". É preciso, além disso, que aquilo que se pergunta tenha com a pergunta uma relação visceral tal que essa interrogação linguística se torne um problema vital para ele, um problema mesmo, no sentido de incomodá-lo, de ser um obstáculo que ele tem de transpor para continuar no caminho. Quer dizer, o assim chamado problema tem de ter uma real *problematicidade*. Esse é o elemento que faz o problema interessante, que torna a questão filosófica interessante. As questões da Filosofia estão entre as questões teóricas que mais fortemente despertaram, e continuam despertando, o interesse dos seres humanos; são questões que estes fizeram em diversos momentos do passado, e insistem em reformulá-las hoje.

Boa parte do que chamamos *Filosofia* consiste, portanto, no levantamento de certas questões e na tentativa de respondê-las; a Filosofia se apresenta como levantadora de questões, como clarificadora de questões, como modificadora de questões, como crítica de questões, e como investigadora do relacionamento dessas questões umas com as outras e com o momento sociocultural em que elas foram formuladas. Vamos pensar, então, na Filosofia como um certo conjunto de questões, e nossa pergunta é: qual seria o método para investigar essas questões? Diz um interessante filósofo inglês, Isaiah Berlin (1909-1997), pensador político e historiador das ideias: "Uma marca das questões filosóficas é esta, que você não sabe bem onde olhar para buscar uma resposta"; ou seja, você não sabe como proceder exatamente para chegar a uma resposta, entre outras coisas por não se tratar de uma questão científica, experimental ou não. E continua ele: "Quando não existe um método estabelecido para se fazer algo, você faz o que pode. Você simplesmente tenta resolver paciente e esforçadamente".

---

[7] Julián Marías Aguilera (1914-2005). "Filósofo espanhol, discípulo de José Ortega y Gasset. Estudou Filosofia na Universidade de Madrid nos anos da República (1931-1936) [o autor refere-se à República espanhola anterior à Guerra Civil que culmina, em 1939, com a ascensão de Franco ao poder], onde foi aluno de Ortega y Gasset, Zubiri, Gaos y García Morente [alguns dos mais renomados pensadores espanhóis do século]. Em 1941, publica a primeira edição de sua *Historia de la filosofia*, que foi muito difundido. Em 1948, funda junto com Ortega o Instituto de Humanidades de Madrid. Em 1951, apresentou ante a Universidade de Madrid sua tese doutoral, intitulada *La metafisica de lo conocimiento en Gantry*. Foi fecundo escritor e conferencista." (Filosofia en español, [s.d.]).

A Filosofia assim concebida, isto é, como o estudo de certos problemas, *é pensada, portanto, essencialmente como uma* ***atividade****, e não como um corpo de proposições afirmadas como verdadeiras*, como, por exemplo, a Aritmética. Encontramos a Filosofia assim concebida em autores tão diferentes como Ludwig Wittgenstein[8] e Julián Marías, sendo o primeiro um pensador austríaco naturalizado britânico, para quem a Filosofia é uma atividade de "terapêutica intelectual" que visa livrar-nos de males doutrinais. Para Marías, que nesse ponto segue seu mestre Ortega y Gasset, a Filosofia é um "*quehacer*" [afazer], ou seja, um fazer mais do que qualquer outra coisa.

O método, então, qual seria? Em conformidade com o que foi dito antes, ele teria de ser um método para a atividade de estudar e trabalhar essas questões. Seria um método, primeiro, para melhor detectar questões que valem a pena levantar, no sentido de que vai ser fecundo levantá-las em um dado momento em que deverão encontrar repercussão. Segundo, para fazer avançar nossa compreensão desses temas e questões, bem como da história de seu surgimento, ressurgimento e transformações sofridas ao longo do tempo, de seu relacionamento com a história passada e da interligação desses temas com elementos não filosóficos do momento histórico. Terceiro, um método que nos guie em como melhor se abrir a influências retificadoras de nossa visão atual da problemática, e de sua atualidade ou não.

---

[8] Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filósofo de origem austríaca e engenheiro de formação. Wittgenstein se aproximou da filosofia graças às leituras que fez de textos de Gottlob Frege e Bertrand Russell sobre a lógica matemática. No *Tratado lógico-filosófico* (1922), Wittgenstein considera necessário solucionar os problemas relacionados com o significado das afirmações simples ou contingentes, uma vez que boa parte dos problemas filosóficos decorreria, segundo ele, de confusões trazidas à tona pela ambiguidade própria da linguagem comum. Para ele, um dos objetivos da Filosofia é dissolver os falsos problemas através de uma clarificação dos conceitos. Sua segunda grande obra, *Investigações filosóficas* (1953), adota uma perspectiva pragmática ao analisar os denominados "jogos de linguagem" em seu contexto.

Nesse quadro, há uma disciplina que passa a ocupar um lugar especial na teoria do método filosófico, que é a Filosofia da Linguagem. Por que isso? Pelo seguinte. De um modo geral, é prudente, metodologicamente, apoiar-se no mais próximo para se conhecer o mais distante, no mais concreto para se conhecer o mais abstrato, no mais familiar e observável para se conhecer o menos familiar e não observável. Sendo assim, uma ideia que parece boa é observar a linguagem, estudá-la, que é afinal de contas o instrumento com que filosofamos; nosso instrumento não é o telescópio, nem o microscópio, nem qualquer outro produto de avanços tecnológicos. A linguagem é feita de comportamentos verbais, de ações linguísticas, e a ideia é analisar esses comportamentos e ações, com vistas a aprender a direcioná-los para melhor pensar as questões filosóficas.

Nesse terreno, uma das coisas que foi feita é refletir sobre o que se chama *erro categorial*, e avanços foram feitos aí. Um erro categorial ocorre quando você confunde categorias diferentes, ou de níveis diferentes: você põe numa categoria um objeto que não pertence a ela, e nós somos levados a isso pela linguagem, pelo que podemos chamar de armadilhas da linguagem, que nos induzem ao erro, que nos ludibriam, nos “enfeitiçam”. Um exemplo. A linguagem inclui substantivos como “mente”, “consciência”. Ora, muitos substantivos **denotam** objetos, entidades. Então passamos a subentender que, do mesmo modo que o objeto denotado por “mesa” existe, também deve existir um objeto, uma coisa, denotado por “mente”, por “consciência”. Ocorre, no entanto, que é duvidoso que esses objetos existam; o que parece existir são processos mentais e não “a mente”, processos conscientes – também processos pré-conscientes e inconscientes – e não “a consciência”. Mas a tendência é, deixando-se enfeitiçar pelos substantivos, supor que existam, como entidades, a mente, a consciência e outras coisas. Então, a partir da existência de substantivos – que são reais, sim, mas são uma realidade linguística – “substantivamos” a coisa, no nível da realidade, isto é, inventamos uma espécie de **substância** a que a palavra se refere. Ou seja, de tanto falar “a mente”, “a consciência”, acabamos por acreditar que existe uma coisa, um objeto, uma entidade, **referida** pela palavra.

Esse tipo de contribuição foi trazido por filósofos como Gottlob Frege,[9] também lógico e matemático. Ele via a tarefa da Filosofia como a de "romper com o domínio da palavra sobre o espírito", tema ecoado na obra de Wittgenstein, para quem o núcleo do exercício da Filosofia é libertar-se do feitiço, do enfeitiçamento da linguagem. Então, parece que a Filosofia da Linguagem é uma disciplina metodológica primeira. Frequentemente, o exercício da Filosofia da Linguagem é clarificar conceitos, mas não se trata de fazer clarificações linguísticas sem interesse substantivo para a episteme filosófica. Não se trata, tampouco, meramente de clarificar o discurso do senso comum. Trata-se de tomar as ideias e o vocabulário do senso comum apenas como um ponto de partida para uma compreensão analítica elaborada. Vamos dar exemplos desse tipo de pergunta, que é filosoficamente relevante. "O que é um direito humano?". "Somos naturalmente dotados de direitos, ou os direitos são uma atribuição convencional?". "A liberdade, no sentido da Filosofia da Ação, é um traço que se descreve como se descreve, por exemplo, o comportamento agressivo? Ou não?". "A liberdade, no sentido da Filosofia Política, tem a natureza de um direito que o sujeito tem? Ou é um traço factual?". É no exame dessas questões, e das implicações delas, que a Filosofia da Linguagem ajuda, ou pode ajudar. Então a linguagem é de fato – e isso é um ponto pacífico – *orientadora* e *desorientadora* do intelecto. É um instrumento do acerto quando se acerta, e do erro quando se erra. Ora, o conhecimento desse instrumento, dos seus meandros, de suas artimanhas, de suas funções, permitiria, podemos acreditar, promover o acerto e prevenir o erro.

O tratamento do que chamei de condições subjetivas e objetivas constitui uma reflexão sobre o método, sobretudo em Ciências Humanas e, em especial, em Filosofia. Sobre o método, fiz uma reflexão que tem duas partes, basicamente. Uma sobre as condições subjetivas, e aí temos uma grande e fantástica contribuição da filosofia europeia continental, especialmente da vertente dos moralistas franceses e de seus continuadores. No que diz respeito aos componentes objetivos, aproveitei-me de uma tradição filosófica de um tipo diferente da primeira, que é a Filosofia Analítica. Essas duas tradições confluem para o mesmo ponto. E não surpreende que assim o seja, porque no fundo, e em última análise, ambas as tradições pensaram, e estão pensando, as questões da Filosofia, tanto as de método quanto as substantivas.

---

[9] Gottlob Frege (1848-1925), matemático alemão que concentrou seus estudos na lógica.

Observação necessária

Tentar *dizer* o que a Filosofia é, e desse modo esperar transmitir a quem ouve ou lê o espírito dela, o "coração e a mente dela", é uma empreitada nela mesma com uma séria limitação, mesmo que alguém consiga dizê-lo de um modo excepcionalmente bom, ou o melhor possível. É que a Filosofia propriamente dita – isto é, aquela que é praticada por aqueles que chamamos filósofos, e que não incluí nem estudos de comentador nem histórico-filosóficos propriamente ditos – é uma *atividade*, *uma arte*, portanto algo que envolve o cultivo de determinados interesses e habilidades. E, como toda arte, ela não é suscetível de ser explicada apenas por meio de discurso. É necessário, para se ter dela uma explicação menos abstrata, mais concreta e aprofundada, que *se a pratique*; é preciso que o *dizer* de quem explica se combine intimamente com o *fazer* filosófico, com a *atividade filosofante* – ainda que em nível do aprendiz de filósofo – daquele para quem a explicação está sendo dirigida. Suponhamos que alguém fosse explicar/descrever, para um grupo de dançarinos, todos os passos e a coreografia de uma dança não familiar. Uma maneira seria fazê-lo apenas discursivamente, digamos com grande precisão vocabular e riqueza de detalhes. Uma outra maneira seria combinar a primeira com exibição de fotografias, com a exibição de um vídeo, ou, melhor ainda, com a encenação ao vivo pelos praticantes dela. Com isso, os ouvintes/espectadores teriam da nova dança uma compreensão boa, mas limitada. A compreensão mais completa e aguda da plateia viria com a combinação do anterior com a atividade de seus componentes em tentar praticar a própria dança objeto da explicação. Embora filosofia e dança sejam coisas muitíssimo diferentes, há um importante e decisivo elemento comum entre elas, que é serem *formas de arte* (ao menos no sentido amplo, mas alguns diriam que não só nele). Na segunda, trata-se de arte de movimentar e controlar o corpo, de criar e executar movimentos associados com o ritmo e a melodia da música. Na primeira, trata-se da arte de levantar uma questão nestes ou naqueles termos (ou de abster-se de levantá-la, quando se julgar epistemicamente inapropriado fazê-lo), da arte de buscar respostas e avaliá-las, da arte de argumentar (ou de abster-se de fazê-lo quando se pressente que já se chegou ao "inargumentável", ao "axiomático"). As teorias num caso e as instruções no outro estão ambas nos livros, no discurso, mas somente incluindo o exercício da arte é possível começar a ter uma compreensão mais realista e aprofundada do objeto que está sendo explicado. As considerações deste parágrafo final têm consequências (construtivas) para os estudiosos no campo do comentário filosófico e no da história das ideias filosóficas. Apresentarei algumas considerações a respeito na próxima unidade.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 4

Filosofia e ensino da Filosofia

4.1. Três tipos de atividade filosófica

Podemos distinguir três áreas de investigação dos profissionais universitários da Filosofia: a filosofia propriamente dita – isto é, aquilo que os filósofos fazem e produzem –, o comentário de obras filosóficas – aqui entendido de modo a incluir estudos que não entram nos detalhes das ligações da obra comentada com a literatura filosófica anterior e/ou posterior – e a história da filosofia – aqui entendida no sentido, menos abrangente que o habitual, de estudos que contam o itinerário das ideias e doutrinas no tempo e no espaço, examinando, portanto, o surgimento e desenvolvimento desta ou daquela doutrina ou escola num determinado lapso de tempo, às vezes maior às vezes menor. Essas três modalidades são, em graus bem diferentes, distintas umas das outras, embora as duas últimas sejam usualmente confundidas sob a denominação "história da filosofia".

Quando se examina o ensino dessa matéria, é necessário fazer a tripartição acima, uma vez que as motivações e as habilidades a serem ensinadas são específicas de cada uma delas. Cursos para a formação de filósofos serão muito distintos de cursos para a formação de comentadores, e estes, por sua vez, diferirão em boa medida dos de formação de historiadores.

Parece inegável que um sistema (regional, estadual ou nacional) de cursos universitários de Filosofia – uso essa palavra com a inicial maiúscula para designar o conjunto das três modalidades – deve ter idealmente como objetivo a formação dos três tipos de estudiosos, e não apenas de um ou dois deles. Ou seja, quando um determinado sistema de ensino não está fazendo isso, então ele deve ter a forte preocupação de passar a fazê-lo. E tal proposição decorre da importância e indispensabilidade dessas três áreas, coisas que, nos limites deste artigo, darei como assentes, isto é, aceitas sem necessidade de argumentação aqui.

Não me ocuparei neste trabalho com o importante tema do ensino da história da filosofia, nem do comentário filosófico. Meu foco será o ensino da filosofia, ou da filosofia propriamente dita, bem como a situação de tal ensino na universidade brasileira.

Na maior parte das áreas do conhecimento há, no que diz respeito ao seu ensino, uma dualidade, a da atividade e a do conteúdo produto dela: este vem a ser o corpo de teses e proposições metodológicas mais ou menos consensualmente aceitas na comunidade dos investigadores, e a atividade é a de fazer essa ciência, isto é, praticar os métodos e gerar os resultados na forma de um corpo de leis, de teses ou de hipóteses. Por exemplo, o ensino da Física pode abranger tanto ensinar as teorias aceitas quanto a arte de pesquisar, de se tornar um físico, neste ou naquele campo dessa área. Ocorre que em Filosofia é sabido que não existe um corpo de teses nem aproximadamente aceitas como verdadeiras numa comunidade adequadamente ampla de estudiosos; pelo contrário, a Filosofia chama a atenção pelo volume de controvérsia e desacordo tanto em temas substantivos quanto em questões metodológicas. Uma vez que em Filosofia não há nem metodologia nem teoria substantiva minimamente aceitas para serem transmitidas e ensinadas, o que sobra para ser ensinado é uma atividade, que é a de levantar questões, discuti-las e buscar respostas para elas, na esperança de num futuro se chegar a um grau satisfatório de acordo e consenso. Portanto, a dualidade pedagógica que existe em graus diferentes – na verdade, muito diferentes – nas Ciências, simplesmente inexiste em Filosofia. Assim, o que existe para ser ensinado é uma atividade, a do filosofar. Daí que ensinar filosofia vem a ser, essencialmente, **ensinar a filosofar**, ou seja, ensinar a **arte de filosofar**.

Ao dizer isso, não estou evidentemente enunciando nada de novo; muito pelo contrário, estou reafirmando aquilo que já foi dito no passado e continua a ser lembrado. O nome ao qual essa tese está mais famosamente associada é, naturalmente, o de Kant, que a afirma e a enfatiza, em particular na *Crítica da razão pura* (no final, na "Arquitetônica da razão pura") e no pequeno livro *Lógica*.

Um filósofo é alguém que pratica uma certa atividade, isto é, ele se define muito mais pela atividade que faz e que o insere na comunidade dos filósofos, do que pelos produtos doutrinários particulares de sua atividade. Desse modo, podemos dizer que um curso que se proponha a formar filósofos vai encarar seus alunos como aprendizes de filósofo. Assim senso, o aprendiz de filosofo vai ser um aprendiz da arte de filosofar.

De que maneira teria lugar o aprendizado da atividade de filosofar? Em primeiro lugar, o estudante de Filosofia não vai aprender a filosofar a não ser que ele tenha à sua disposição, inicialmente, duas coisas importantes. Uma é que haja no corpo docente de seu curso professores que ministrem cursos filosóficos propriamente ditos, isto é, que ofereçam ao longo de todo o período de aprendizado cursos propriamente filosófico-temáticos. Esses cursos, é bom observar, não precisam ser necessariamente aqueles em que o ministrador exponha suas doutrinas próprias neste ou naquele campo da filosofia. Pode ser que seja assim, e é desejável que algumas vezes assim o seja, mas não é necessário que o curso tenha essa natureza para que seja filosófico-temático no sentido em que estou usando a expressão. O que ele tem de ter minimamente, para ser filosófico, é o seguinte: ele tem de por e manter no centro das atenções o *interesse* pelos temas, pelas questões; o espetáculo central será o do levantamento de questões temáticas, de clarificação delas, e de discussão das respostas que foram, ou podem ser, dadas a elas. Cursos temáticos, nesse sentido – nos quais figuras históricas e doutrinas vão entrar de um modo essencial, mas somente na medida em que contribuem para a reflexão sobre essas questões –, são absolutamente essenciais. Se o estudante passa toda a graduação sem ter cursos temáticos, ministrados no estilo de um filósofo e não de um historiador das ideias ou de um comentador de obras, é muito difícil que ele venha a ter alguma ideia adequada do que é aprender filosofia, do que é aprender a filosofar; ele certamente não terá nenhuma ideia minimamente precisa e profunda do que é ser um aprendiz de filósofo (a menos, é claro, que ele faça esse aprendizado por conta própria, fora do projeto didático-pedagógico de seu curso). O currículo, e o modo como é praticado, precisam por a discussão de temas no centro do curso.

Tratemos de figurar em algum detalhe como isso se passaria. O professor, o qual precisamos supor ser alguém que conhece a arte de filosofar, tem de ser também um mestre na arte de ensinar a filosofar. Ele propõe temas, talvez de preferência temas clássicos ou "semiclássicos", porque assim é mais fácil encontrar um conjunto de textos do passado e contemporâneos sobre aqueles temas; cada um desses textos tem de ser apropriado para, em conjunto com os demais textos, fornecer material adequado para que o aprendiz se exercite e se desenvolva numa primeira dimensão da arte do filosofar. Que dimensão é essa, exatamente? É a da *discussão* de um problema, isto é, da busca de procedimentos para clarificar os termos em que o problema é colocado, e de caminhos para compreender em profundidade as respostas, inclusive aquelas conflitantes entre si, e avaliar seus méritos e deméritos relativos. Qualquer iniciativa que aumente nossa compreensão de um problema filosófico, bem como das dificuldades em resolvê-lo satisfatoriamente e da facilidade de incorrer em erros, por si só é parte valiosa do aprendizado da filosofia. De fato, este último está longe de se manifestar apenas nas habilidades de formulação de teorias que julgamos aceitáveis. Como afirma acertadamente Karl Popper (1982) no "Prefácio" de sua obra *Conjecturas e refutações*, "trazer à luz nossos erros nos permite entender as dificuldades do problema que estamos tentando resolver. É assim que passamos a conhecer melhor nosso problema".

Sem essas duas coisas, um tema e um conjunto de textos apropriados, não há como proceder para tentar formar filósofos. Em um curso de Filosofia, precisa haver filósofos que ministrem regularmente disciplinas centradas em temas e que utilizem a literatura do passado na medida em que ela pode contribuir tanto para a compreensão do problema quanto para a discussão das soluções para ele. É preciso trazer a noção de problema, de tema, para o centro do palco, para o centro de nossa atenção. Com efeito, boa parte da importância da pesquisa em Filosofia e do seu ensino reside no interesse que têm para a vida individual e grupal dos homens as questões, notadamente as grandes questões, que ela estuda, isto é, na relevância dessas questões para a vida na "terra dos homens". Precisamos estar, e permanecer, em contato próximo e tangível com a problemática própria que é, podemos dizer, o coração da Filosofia, e desse modo sentir as "pulsações desse coração", isto é, vivenciar o problema em seu caráter interessante, relevante, palpitante. Sem esse contato vivo, cultivado e regular com a problemática, permaneceremos estranhos à filosofia. Para isso, precisamos conjugar o estudo dos filósofos do passado com o interesse crucial pelos problemas, para poder exercitar o intelecto na reflexão pessoal sobre temas, e poder ter a possibilidade de contribuir para o debate filosófico contemporâneo.

4.2. A relevância da história da filosofia no ensino da Filosofia

Examinemos mais de perto o modo como a história da filosofia, sua historiografia e a literatura de comentário interviriam no ensino do filosofar. O mestre-filósofo, que é um estudioso de temas/problemas/conceitos da Filosofia, está numa dependência grande e inescapável dos pensadores do passado, e também da literatura historiográfica sobre eles. Essa dependência se manifesta em vários pontos, alguns mais óbvios do que outros. Entre os menos óbvios figura o seguinte. É no convívio meditado com a literatura do passado, recente ou não, que o filósofo retira parte do interesse ativo pelos temas e da energia intelectual usada em seu trabalho. Ora, isto é particularmente importante quando se trata de aprender a filosofar. O aprendiz de filósofo precisa conviver com os autores do passado, e também do presente, precisa lê-los habitualmente para, entre outras coisas, ajudar a desenvolver e manter vivo seu próprio interesse pelas questões; se não, é muito difícil sustentar esse interesse. De fato, e em consonância com o que foi observado anteriormente, em boa medida o interesse pela Filosofia é o interesse pelas questões/temas dela. O aprendiz de estudioso de temas filosóficos está nessa dependência: ele necessita se perceber e se descobrir como alguém que partilha com grandes pensadores do passado (e também com os do presente) os interesses temáticos que são os seus próprios; sem a percepção desse compartilhamento resulta um enfraquecimento parcial da energia intelectual necessária para manter vivo o interesse pelas questões da Filosofia.

Um outro ponto pedagógico-formador importante no convívio com textos clássicos é que o aprendiz, na medida em que trabalha uma temática recorrendo a uma variedade de visões alternativas (por exemplo, em Filosofia Política, Aristóteles, Maquiavel, Locke, Hobbes, Rousseau, Montesquieu, Marx), terá oportunidade de descobrir algo muito precioso para ele, que são suas afinidades ou a falta delas com esta ou aquela escola de pensamento. A descoberta e o cultivo dessas afinidades, bem como a interlocução com os afins e com os discordantes, são fundamentais para estimular o prosseguimento do estudo nesses temas.

Quando se fala em história da filosofia e comentário filosófico, pensa-se logo na análise e explicação de texto, no paciente trabalho lógico e semântico de compreensão e exegese dos textos. A disciplina da análise de texto é um meio necessário e muito importante para todos os que trabalham com Filosofia, inclusive para o aprendiz de filósofo. Ela coloca aquele que a pratica bem numa situação privilegiada para entender corretamente os textos e fazer utilização desse entendimento, não só em estudos de história da filosofia, mas também no empreendimento de investigação temática. O profissional da Filosofia é ou um filósofo, ou um comentador, ou um historiador das ideias (ou uma combinação destes), e em qualquer desses casos está crucialmente envolvida, embora talvez em graus variáveis, a análise e explicação cuidadosas de textos. Assim sendo, o estudante de Filosofia, aí incluído o aprendiz de filósofo, precisa de um treinamento continuado em análise de texto, e mais ainda que os de outras áreas das ciências humanas, já que aquilo com que ele vai sempre estar lidando são textos, o que requer uma habilidade para o seu entendimento que o estudante está longe de ter quando entra na universidade.

4.3. A relevância da abordagem temática no ensino da Filosofia

Examinemos agora a situação do ensino da Filosofia na universidade brasileira. A implantação dos cursos universitários de Filosofia no Brasil caracterizou-se inicialmente pela rejeição generalizada e indiscriminada, por motivos que não mencionarei aqui, dos manuais, tanto de filosofia quanto de história da filosofia. No que diz respeito a esta última, isso consistiu na substituição desses manuais pelo estudo direto de textos originais e frequentemente no idioma original, especialmente nos cursos ministrados nos anos 1960 e 1970. Isso foi, naturalmente, um grande avanço, uma grande contribuição que devemos creditar às primeiras gerações de professores de Filosofia no país. O estudo das obras no original veio acompanhado de uma concepção de análise de texto rigorosa, a mais isenta possível, na época associada ao estruturalismo. Como resultado disso, em poucas décadas formou-se no país um corpo de docentes/pesquisadores com grande conhecimento de todas as principais línguas estrangeiras filosoficamente importantes, e com um nível de competência verdadeiramente internacional no gênero do comentário de obras filosóficas.

Ocorre, no entanto, que esse gênero acabou ocupando praticamente todo o espaço que deveria ser destinado à Filosofia como um todo nos departamentos universitários, tanto no que diz respeito ao conteúdo dos cursos de graduação, e mais tarde de pós-graduação, quanto ao da pesquisa produzida. Com isso, os estudos propriamente de filosofia, e também os de história das ideias filosóficas, simplesmente não foram implantados na universidade. Esse regime, caracterizado pelo domínio generalizado do comentário de obras, com a exclusão quase total do gênero filosófico e do histórico no sentido estreito, vou chamá-lo de regime do **comentarismo**.

Esse regime, que tem sido praticado durante muitas décadas e continua vigente, constitui, obviamente, uma violação da proposição, enunciada no início deste trabalho, de serem o ensino e a investigação em Filosofia (propriamente dita) um dos objetivos essenciais do cultivo universitário da Filosofia.

O comentarismo é o principal fator que tem entravado e atrasado o aparecimento na universidade brasileira de uma reflexão filosófica original regular e consistente. O ensino e a pesquisa em Filosofia já nasceram assim, e assim continuam até hoje. Portanto, o passado, com essa deformação comentarista, ainda está conosco quase que em sua inteireza; ele constituiu como que um pecado original, que, como tal, foi sendo transmitido de geração para geração de professores.

Nesse regime do comentarismo não há lugar para o elemento de interesse pelo objeto da filosofia, pelo tema, pelo problema. Uma vez que a origem da filosofia está no espanto, na perplexidade, então a esperança de que a reflexão filosófica tenha finalmente sua plena origem e desenvolvimento na universidade brasileira vai precisar esperar até que o interesse pela temática e problemática filosóficas deixe de ser bloqueado e sufocado pelo regime do comentarismo. Com efeito, espanto e perplexidade são experiências feitas em relação com problemas filosóficos, e não em relação com obras que vão ser objeto de comentário.

Essa situação anômala e crônica tem, felizmente, gerado um descontentamento crescente entre professores e estudante de Filosofia no Brasil. E, na verdade, esse descontentamento é uma das coisas mais valiosas que temos agora, tanto mais que ele vem acompanhado do desejo de mudança, de reforma. Esses portadores do desejo de mudança, de reforma filosófica, são neste momento um contingente muito precioso. O descontentamento com esse estado de coisas comentarista e o associado desejo de mudança, são sinal de seriedade e profundidade filosóficas, de desejo de libertação do modelo dominante que trava e sufoca o ensino e a pesquisa em Filosofia entre nós.

Desde os inícios da episteme, e em todos os lugares onde ela foi cultivada, existe algo que responde pelo nome de aprender a filosofar, e nenhum filósofo maduro – tenha sido ele genial, muito bom ou apenas bom – chegou a sê-lo antes de aprender a filosofar e se aperfeiçoar nesse aprendizado. Ora, aprender a filosofar é uma arte ensinável tanto quanto qualquer outra arte acadêmica ou não acadêmica. Contudo, podemos assumir que (quase) ninguém aprende a filosofar sem que haja uma organização projetada, montada, estruturada e equipada para atingir essa finalidade, a de ensinar a filosofar. Essa organização ou instituição existe nos lugares onde surgiram ou continuam a surgir filósofos; a bem dizer, estes não surgiram espontaneamente, mas foram formados e produzidos por instituições cujo objetivo era precisamente este. Será preciso lembrar que, por exemplo, a Academia platônica e o Liceu aristotélico eram escolas de formação de filósofos? Essas instituições tinham, no passado, e têm no presente, uma *política* de formação de filósofos. Só aparecem filósofos de modo regular e consistente onde existe uma política de ensino que seja orientada para o objetivo de formar filósofos, vale dizer, de ensinar a filosofar. E, no caso da situação brasileira, é possível formular uma política específica que, aplicada coerentemente, deverá no futuro dar frutos na direção de corrigir a distorção comentarista, e desse modo implantar e implementar na universidade o ensino e a pesquisa regulares de Filosofia propriamente dita.

Uma das consequências benéficas de uma reforma desse tipo é sua repercussão no ensino da Filosofia no ensino médio, pré-universitário. De fato, atualmente os professores que são formados, em sua maioria, só têm condições de dar bons cursos se estes forem de comentário de filósofos. Ora, esse tipo de curso não é adequado para o ensino médio ou o ensino fundamental, para os quais os cursos temáticos parecem ter mais sentido.

Referências Bibliográficas

FREGE, G. Begriffschrift. In: GEACH, P.; BLACK, M. (Org.). *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1970.

FILOSOFIA EN ESPAÑOL. Julián Marías Aguilera (1194-2005). [S.d.]. Disponível em: <http://www.filosofia.org/ave/001/a064.htm>. Acesso em: 27 mai 2013.

JAMES, W. *Pragmatismo*: textos selecionados. São Paulo: Abril, 1974. (Col. Os Pensadores, v.40)

JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1971.

LA ROCHEFOUCAULD, F. *Máximas e reflexões*. São Paulo: Escala, 2003.

MARÍAS, J. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Duas Cidades, 1966.

MARX, K. *Contribuições à crítica da economia política*. São Paulo: Martin Fontes, 1983.

NIETZSCHE, F. A gaia ciência. In: NIETZSCHE, F. *Obra incompleta*. Trad. e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974. (Col. Os Pensadores).

POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Trad. Sergio Bath. Brasília: UnB, 1982. (Col. Pensamento Científico)

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo, Abril Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores).

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Marcio Suzuki. São Paulo: Polis, 1991.

UOL. François de La Rochefocauld. Biografias. [S.d.]a. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/biografias/la-rochefoucauld.jhtm>. Acesso em: 2 abr. 2013.

UOL. Blaise Pascal. Biografias. [S.d.]b. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/biografias/ult1789u647.jhtm>. Acesso em: 2 abr. 2013.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Parte II

Teoria do Conhecimento

Jézio Hernani Bonfim Gutierre

Possui graduação pela Universidade de São Paulo (1977), mestrado em Filosofia pela University of Cambridge (1994) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professor doutor da Unesp. Realiza pesquisas na área de Epistemologia, atuando principalmente com os seguintes temas: epistemologia contemporânea, Kuhn, racionalismo, Popper e ontologia da ciência. Desde 2001, exerce a função de editor-executivo da Fundação Editora da Unesp.

Maria Eunice Quilici Gonzalez

PhD em Cognitive Science, Language and Linguistics pela Universidade de Essex, Inglaterra, e professora livre-docente da Unesp. Tem experiência de pesquisa e de docência em Teoria do Conhecimento, Filosofia Ecológica, História da Filosofia Contemporânea, Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente, atuando principalmente nos seguintes temas: informação ecológica, percepção-ação, auto-organização, pragmatismo e ética da informação.

Mariana Claudia Broens

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e professora livre-docente da Unesp. Tem experiência de pesquisa e de docência em Teoria do Conhecimento, História da Filosofia Moderna, História da Filosofia Contemporânea e Filosofia da Mente, trabalhando os seguintes temas: a abordagem mecanicista da mente, naturalismo, auto-organização e pragmatismo.

Apresentação

O conteúdo da parte II, "Teoria do Conhecimento", foi elaborado conjuntamente por três professores do Departamento de Filosofia da Unesp de Marília: Jézio Hernani Bonfim Gutierre, Maria Eunice Quilici Gonzalez e Mariana Claudia Broens.

Tradicionalmente, a escrita filosófica é considerada uma atividade solitária. O trabalho coletivo de escrita, pouco comum na Filosofia, foi aqui adotado por várias razões. A principal delas é compartilhar experiências reflexivas a partir de perspectivas distintas, mas que possuem um padrão comum, como se espera que seja percebido pelos participantes do curso. As interações entre filósofos assumem, em geral, um tom essencialmente crítico em relação aos sistemas de teses conflitantes. Nossa proposta aqui, porém, visa transmitir a experiência de colaboração e de admiração pela alteridade manifestas nas diferentes perspectivas filosóficas.

A parte II, "Teoria do Conhecimento", objetiva apresentar debates clássicos e contemporâneos sobre o problema da natureza do conhecimento: sua formulação e algumas interpretações e tentativas de solução e/ou dissolução. Serão abordados os seguintes temas: **(5) Problemas centrais da Teoria do Conhecimento**; (5.1) O problema do *Teeteto*: a distinção entre conhecimento e opinião; (5.2) Conhecimento comum e conhecimento científico; **(6) O papel da observação no conhecimento**; (6.1) Conhecimento empírico; (6.2) A tese da contaminação teórica da observação; **(7) Modalidades de justificação cognitiva**; (7.1) Raciocínio dedutivo; (7.2) Raciocínio Indutivo; (7.3) Raciocínio abdutivo; **(8) Conhecimento, informação e ação**; (8.1) A virada informacional na filosofia; (8.2) Conhecimento, informação e ação: o *saber como* e o *saber que*.

Introdução

A reflexão filosófica sobre a natureza do conhecimento revela uma série de problemas que são objetos de investigação da Teoria do Conhecimento; entre eles estão os seguintes: (1) O que é conhecimento? (2) Qual é a diferença entre conhecimento e mera opinião? (3) Quais são as características que distinguem o conhecimento científico do conhecimento comum? (4) Quais são os critérios de justificação do conhecimento? (5) Como se relacionam conhecimento, percepção e ação? (6) Podemos identificar conhecimento com informação?

A maioria dos problemas enumerados tem sido objeto de discussão na filosofia por séculos, no Oriente e no Ocidente, sem uma resolução consensual. Aliás, diga-se de passagem que na filosofia a pluralidade de perspectivas é considerada, em geral, enriquecedora, uma vez que o consenso pode facilmente se transformar em dogma. Por outro lado, um relativismo radical também pode dificultar a própria possibilidade de justificação do conhecimento, pois qual seria o critério a ser adotado para justificar, inclusive, o próprio relativismo? Diante dessa dificuldade, o pluralismo parece oferecer uma postura epistemológica defensável na medida em que ele pressupõe acordos fundamentais na reflexão filosófica, conforme indicado na parte I – “Filosofia geral e problemas metafísicos”. Um desses acordos básicos, no que diz respeito ao estudo do conhecimento, é a dificuldade de se estabelecer, racionalmente, os princípios a partir dos quais seria possível justificar o que quer que seja considerado conhecimento. Disputas infindáveis entre dogmáticos e céticos ilustram o cenário filosófico em que se desenrolaram os debates acerca de tais princípios.

Conforme mencionado na parte I, três modalidades principais se configuram na atividade filosófica contemporânea, cada uma com seu método próprio de investigação: a temática, a histórico-filosófica e o comentário de obras.

1. A reflexão temática, como o próprio nome sugere, focaliza temas e problemas da filosofia com a ajuda da literatura filosófica, mas sem se prender a sistemas filosóficos ou a autores específicos.

2. A reflexão histórico-filosófica examina a trajetória, no tempo e no espaço, das ideias filosóficas, problemas e soluções propostos a partir das contribuições de diversos filósofos.

3. O comentário, por sua vez, focaliza doutrinas particulares nas quais os estudiosos propõem hipóteses classificatórias e/ou explicativas dos problemas considerados relevantes na doutrina em questão.

A parte II – "Teoria do Conhecimento" – está inserida na modalidade 1. Tendo como preocupação central questões temáticas, ela possui um perfil interdisciplinar, buscando muitas vezes inspiração e suporte nas ideias de filósofos, cientistas e artistas particulares sem, no entanto, ter a preocupação historiográfica de reproduzir em detalhes suas teses e argumentos. Este será o caso também do nosso primeiro tópico, o problema do conhecimento como exposto no diálogo platônico *Teeteto*: interessa-nos aqui principalmente o problema apresentado por Platão, mais do que a reconstrução das ideias do filósofo em questão. Esta opção nos parece adequada às expectativas de reflexão interdisciplinar presentes na nova proposta curricular do curso de Filosofia e também – o que é importante – às expectativas dos alunos de Filosofia do ensino médio.

Discutiremos o problema da *natureza do conhecimento* em dois tópicos. No primeiro, ilustramos parte dessa problemática no contexto do pensamento clássico através da análise do diálogo de Platão *Teeteto*. Esse tópico (5.1) gira em torno da distinção entre conhecimento e opinião, e nele desenvolvemos, ainda, uma análise do problema sugerido no *Teeteto* a partir de uma perspectiva contemporânea. No tópico (5.2) discutimos, e problematizamos, a alegada dicotomia entre conhecimento comum e conhecimento científico.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 5

Problemas centrais da teoria do conhecimento

5.1. O problema do *Teeteto*: a distinção entre conhecimento e opinião

O que é conhecimento? Na tentativa de oferecer uma resposta adequada para essa pergunta, Platão apresenta na obra *Teeteto* um diálogo entre Sócrates e Teeteto, um jovem matemático. Nesse diálogo, Platão atribui grande ênfase à habilidade filosófica de diferenciar o verdadeiro do falso, considerada o ponto de partida de qualquer tentativa de compreender a natureza do conhecimento. Sócrates se compara aí às parteiras (embora julgue seu trabalho superior ao delas), cujo trabalho ele acredita ser propriamente realizado pelas mulheres que, ao atingirem certa idade, já não podem procriar, mas conhecem, melhor do que as outras, quando uma mulher está grávida e o que fazer para ajudá-las no parto.

A suposta superioridade do parto das ideias em relação ao parto biológico residiria na sua capacidade de auxiliar a reflexão filosófica na difícil tarefa de determinar critérios de distinção entre o verdadeiro e o falso. Na seguinte passagem, Sócrates explica em que consiste a sua arte obstétrica:

> Sócrates – A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém, a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o

> que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. (Platão, [s.d.]a, VII, p.10, 150c-d)

O pressuposto platônico de que a tarefa do filósofo é a de auxiliar na busca de verdades deixou raízes profundas na tradição filosófica clássica e também no pensamento contemporâneo. Neste tópico questionaremos esse pressuposto, indicando algumas dificuldades a que ele parece conduzir.

Uma primeira dificuldade, já indicada no diálogo *Teeteto*, consiste em estabelecer a busca de verdades apoiada nas *sensações*, que nos acompanham como uma fonte aparentemente segura para guiar a ação desde nossos primeiros contatos com o mundo. A dificuldade surge devido ao caráter singular (relativo ao indivíduo) daquilo que se *sente*, uma vez que as sensações parecem variar dependendo do estado daquele que as vivencia. Aquilo que é sentido, por exemplo, como amargo por alguém pode ser percebido como doce por outrem, dependendo do estado de cada um. Em consequência, aquilo que é verdadeiro para um não será verdadeiro para o outro: o relativismo parece inevitável se fundamentarmos o que entendemos por conhecimento nas sensações.

Segundo a interpretação platônica, sensação e aparência se equivalem, o que conduz à análise do conhecimento em termos do fluxo do movimento das coisas, tais como elas nos aparecem. O diálogo platônico conduz à conclusão de que a identificação do conhecimento à sensação leva à impossibilidade de se ultrapassar os limites do indivíduo que vivencia tais sensações.

Uma segunda dificuldade, também tratada no *Teeteto*, diz respeito à distinção entre *conhecimento* e *opinião verdadeira*. Existiria alguma diferença relevante entre uma pessoa dotada de conhecimento e outra que apenas possui uma opinião verdadeira? Consideremos, por exemplo, a opinião de uma pessoa segundo a qual o Brasil seria derrotado na Copa do Mundo de 2010. Uma vez confirmada, a sua opinião se mostra verdadeira, mas quando indagada sobre as razões que a levaram a proferir tal opinião ela afirma que uma borboleta verde e amarela lhe antecipou o resultado do jogo. Nessas condições, tenderíamos a considerar que tal pessoa não possuía realmente conhecimento sobre a classificação do Brasil na Copa. Isso porque ela não apresentou uma **justificação racional** considerada apropriada para fundamentar a sua opinião sobre o evento em questão.

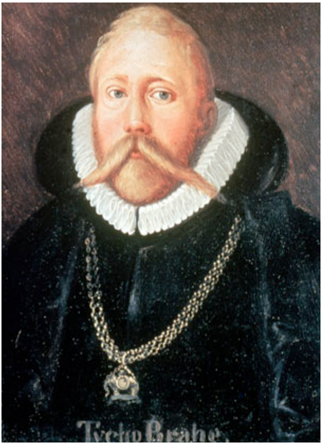
Outro exemplo análogo, aparentemente menos problemático, seria aquele de um jovem que acredita existir vida em Marte com base na leitura de histórias em quadrinhos. Tendo atualmente evidências científicas da possibilidade de existência de vida em Marte, a opinião do jovem pode vir a se mostrar verdadeira. O que fica implícito nesses exemplos é que a forma de **justificação racional**, apoiada em evidências apropriadas, constituiria o fator diferenciador entre conhecimento e opinião verdadeira.

Assim, uma caracterização provisória do conhecimento, fornecida por Platão no diálogo *Teeteto*, seria de que se trata de uma opinião verdadeira racionalmente justificada. Contudo, o que torna as evidências dos exemplos apresentados portadoras de legítimo poder justificador (racional) do conhecimento?

Uma resposta comum a essa pergunta ressalta que as evidências consideradas relevantes permitem a construção de sistemas explicativos bem-sucedidos. Tais sistemas podem ser entendidos como conjuntos de hipóteses unificadas e organizadas de acordo com princípios, compartilhados por uma comunidade de pesquisadores, que possibilitam a justificação racional de opiniões verdadeiras, bem como a previsão da ocorrência de eventos no mundo.

Um exemplo bem conhecido de elaboração de um tal sistema foi dado por Johannes Kepler (1571-1630) na explicação da órbita elíptica do movimento de Marte. Até o século XVII, o movimento dos astros era entendido como expressão da perfeição divina e considerado circular. Como ressalta Norwood R. Hanson (1958), Kepler, na tentativa de verificar os dados registrados por Tycho Brahe (1546-1601) sobre o movimento de Marte, encontrou dificuldades aparentemente insuperáveis até o momento em que elaborou um novo sistema explicativo. Ao abandonar os pressupostos geocêntricos do **sistema explicativo ptolomaico**, adotando em seu lugar a *cosmologia* copernicana, Kepler propôs um novo conjunto de hipóteses que fundamentou um sistema heliocêntrico, a partir do qual os dados fornecidos por Tycho Brahe puderam ser compreendidos e explicados. Além disso, a partir desse novo sistema, a previsão das posições de Marte pôde ser efetivamente realizada e empiricamente corroborada.

Johannes Kepler



Tycho Brahe

A habilidade de construir sistemas explicativos, racionalmente justificados, e em certos casos, empiricamente corroborados distinguiria, nessa perspectiva, o conhecimento da mera opinião: o conhecimento, assim, seria crença verdadeira racionalmente justificada no interior de um sistema explicativo.

A concepção denominada *sistêmica* do conhecimento é apenas uma das várias tentativas de enfrentar as dificuldades levantadas pelo *problema do Teeteto*. Alternativas a essa concepção são oferecidas, na Antiguidade, por céticos como Crátilo (século V a.C.), por filósofos relativistas, como Protágoras (480-410 a.C.) e, na contemporaneidade, por Richard Rorty (1931-2007), entre outros. Mesmo com as diferentes perspectivas adotadas por esses filósofos, entendemos que o problema da distinção entre o conhecimento e a opinião verdadeira ainda se coloca. No caso da proposta sistêmica, como saber se um sistema será adequado para explicar racionalmente novos eventos? Que critério de relevância adotaremos para isso? Afinal, a história da ciência mostra que, não por acaso, o sistema ptolomaico, apesar de equivocado, perdurou por muitos séculos. A dificuldade de explicitar um critério de relevância, segundo o qual uma explicação possa ser considerada racionalmente justificada, traz de volta o problema do *Teeteto*, que permanece não resolvido.

Uma conclusão provisória, para encerrar este tópico, é que parece que incorremos em um círculo vicioso quando tentamos solucionar o problema do *Teeteto*, pois a tentativa bem-sucedida de distinguir conhecimento de opinião verdadeira, apoiada em explicações racionalmente justificadas, parece exigir, ela própria, conhecimento.

Ao constatar essa dificuldade, o próprio Platão, no final do diálogo *Teeteto*, rejeita a possibilidade de se entender conhecimento como opinião verdadeira aliada à explicação racional, uma vez que esta requer conhecimento para ser qualificada como tal. Nesse sentido, ele conclui:

> Ora, seria o cúmulo da simplicidade, estando nós à procura do conhecimento, vir alguém dizer-nos que é a opinião certa aliada ao conhecimento, seja da diferença ou do que for. Desse modo, Teeteto, conhecimento não pode ser nem sensação, nem opinião verdadeira, nem a explicação racional acrescentada a essa opinião. (Platão, [s.d.]a, p. 76, 209a)

Inúmeras discussões contemporâneas do problema do *Teeteto* podem ser encontradas na literatura filosófica, destacando-se aquelas propostas por Chisholm (1966) e Ayer (1975), Gettier (1963) e Dretske (1981), cuja leitura permitirá ao leitor interessado acompanhar o desdobramento atual dessa temática. Passemos agora ao estudo das possíveis relações entre conhecimento científico e conhecimento comum.

5.2. Conhecimento comum e conhecimento científico

Como vimos, o conhecimento entendido como *crença verdadeira corretamente explicada* envolve sérias dificuldades, entre elas um círculo vicioso, pois o que caracterizaria uma crença verdadeira e uma explicação correta para aquele que não possui, de antemão, conhecimento? Vários filósofos, como

René Descartes, por exemplo, tentaram superar essa dificuldade supondo que o conhecimento e sua justificativa estariam fundados em ideias claras e distintas presentes na mente.

Mas o que seria essa "mente"? Para Descartes e outros pensadores racionalistas, a mente seria uma "substância pensante" com conteúdos de dois tipos principais: as **ideias inatas** e as **ideias adquiridas** através da experiência. As primeiras teriam sido originadas por Deus; já as segundas resultariam dos dados fornecidos pelos sentidos. A combinação dessas ideias, conforme regras elaboradas pela razão, permite a formulação de **juízos**.

Nesse contexto racionalista, o conhecimento é estreitamente vinculado à noção de verdade estando associado ao domínio proposicional e discursivo. Além disso, a *justificação racional, alcançada com o auxílio do método de análise e síntese* (que será apresentado no capítulo 7), é considerada essencial para distinguir as opiniões falsas das crenças verdadeiras. A capacidade de realizar tal distinção entre meras opiniões e crenças verdadeiras constitui um dos marcos da alegada oposição entre o *conhecimento comum* e o *conhecimento científico*.

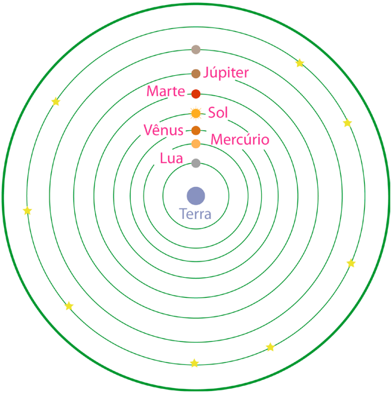
É um entendimento frequente (que iremos questionar mais adiante, mas que é endossado por muitos filósofos) que a opinião, por vezes falsa, constitui o elemento discursivo pré-científico que alicerça o senso comum. Faltaria à experiência cotidiana, com todas as suas alegadas pseudoevidências, falhas, equívocos e preconceitos, justamente a preocupação de justificar racionalmente as crenças que a sustentam.

Herdeiros do pensamento cartesiano, filósofos contemporâneos argumentam que as crenças verdadeiras e o construto teórico que elas alicerçam constituiriam o arcabouço da atividade científica. Nessa perspectiva, a relação que tradicionalmente se estabelece entre o conhecimento científico e o conhecimento comum opinativo é de oposição e confronto: a ciência se coloca como uma alternativa à visão de mundo do senso comum e sua alegada ingênua confiança em sistemas de crenças, supostamente carentes de justificação racional.

Em contraste, outros filósofos, como Thomas Reid (1710-1796), George E. Moore (1873-1958) e os pragmatistas em geral, rejeitam a oposição entre *conhecimento científico* e *conhecimento comum*. Eles destacam a relevância do conhecimento comum para a constituição de nossos sistemas de crenças, fornecendo recursos sensoriais, linguísticos, entre outros, de que se serve a reflexão filosófica e científica.

Apesar de pensadores como Reid e Moore, que consideram o conhecimento comum em um viés positivo, terem influenciado o pensamento ocidental, especialmente o de tradição anglo-saxã, as teses avessas ao conhecimento comum permaneceram, até recentemente, majoritárias na maioria das vertentes filosóficas contemporâneas. Seria interessante, neste momento, que refletíssemos sobre os motivos que levam filósofos e cientistas a defenderem a **dicotomia** conhecimento científico *versus* conhecimento comum. Afinal, que ganhos (ou perdas) tal dicotomia acarreta no estudo do conhecimento? Uma vez que, como vimos no tópico 5.1, sequer temos uma definição precisa do que vem a ser *conhecimento*, por que essa dicotomia permanece?

Embora na tradição filosófica o problema do *Teeteto* seja central, o fato é que a ciência e as práticas cotidianas de nossa cultura parecem avançar, carecendo o conhecimento de uma definição. Para evitar a paralisia cética, uma



Representação do sistema cosmológico ptolomaico caracterização operacional, em termos de meios e fins, tem sido adotada em vários estudos sobre a natureza do conhecimento. É a partir dessa perspectiva que procuramos especificar as principais características do *conhecimento comum*, assim considerado em pelo menos três sentidos:

(1) por ser cotidiano, usual e frequente;
(2) por pertencer a uma comunidade de agentes; e
(3) por expressar a dinâmica evolutiva dos tipos de ação e de resolução de problemas que caracterizam a espécie humana em seu longo processo de aprendizagem.

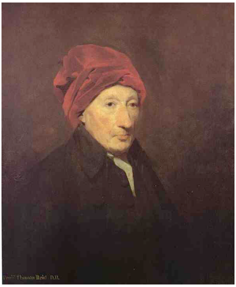
Considerando essas três acepções, o conhecimento comum pode ser caracterizado como aquele que resulta de hábitos compartilhados por uma comunidade de agentes, situados em seus respectivos ambientes, em suas atividades bem-sucedidas de resolução de problemas, especialmente daqueles relacionados à preservação da vida. Por hábito, entendemos a tendência à repetição na formação de padrões ou tipos de ação que mantêm uma regularidade, tanto no agente quanto na comunidade a que ele pertence.

Além disso, uma das principais características do conhecimento comum é que ele não envolve necessariamente elementos linguísticos; ele está especialmente ligado a habilidades práticas adquiridas principalmente por imitação, tentativa e erro. O conhecimento comum pode até ser descrito discursivamente, como quando descrevemos, por exemplo, a habilidade de cultivar alimentos. Mas ter a capacidade de *descrever* não implica ter a capacidade, por vezes complexa e dinâmica, de *exercer* ou *executar* as ações relativas ao plantio e à manutenção do cultivo de alimentos.

Em síntese, ressaltamos no conhecimento comum o seu aspecto prático e dinâmico, e não necessariamente o linguístico. Contudo, poderíamos argumentar que a atividade científica também envolve práticas não discursivas, em especial as laboratoriais. Neste caso, qual seria o elemento realmente diferenciador entre conhecimento comum e conhecimento científico? A resposta mais frequente (e controversa) a essa questão focaliza o *método de investigação*, ex-

plicação e *previsão* próprio do conhecimento científico. Essa discussão sobre a natureza do método científico será objeto do capítulo 7.

Para concluir o presente tópico, interessa aqui refletir sobre a existência de aspectos compartilhados tanto pelo conhecimento científico quanto pelo conhecimento comum. Como veremos no próximo capítulo, a observação constitui a ponte que indubitavelmente conecta ambos os tipos de conhecimento.


Prof. Thomas Reid D.D.

Thoms Reid

George E. Moore

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 6

O papel da observação no conhecimento

6.1. Conhecimento empírico

Como vimos, um dos elementos essenciais – talvez o mais relevante – da tentativa de definição de conhecimento presente no *Teeteto*, de Platão, é o da justificação da opinião verdadeira. Coerentemente, os pesquisadores da teoria do conhecimento têm se concentrado sobre esse ponto, procurando estabelecer o que, afinal, daria a fundamentação necessária para que uma opinião qualquer adquirisse o *status* de conhecimento.

É fácil emitir uma opinião, qualquer um pode fazê-lo despreocupadamente. Podemos dizer, e efetivamente dizemos, coisas como “a menina é loira”, “vai chover amanhã” ou “cigarros provocam câncer”, ou ainda, “fulano de tal é o melhor presidente que o Brasil já teve”. Essas opiniões podem ou não ser verdadeiras. Mas ao fazermos (e ao ouvirmos) tais afirmações, precisamos também definir o que as sustenta, sob o risco de torná-las gratuitas ou indefensáveis, mesmo se, ao final, forem verdadeiras. Tomemos o exemplo da asserção “vai chover amanhã”. Se isso for dito sem o devido fundamento, não levaremos a frase em consideração, da mesma forma que não nos perturbaremos com o enunciado “o mundo acabará no dia 18 de novembro de 2020”, caso não haja a respectiva sustentação. Fica patente, então, a importância da pergunta: o que justifica nossas crenças? O que seria suficiente alegar para que a mera impressão, opinião sem compromisso de alguém, mereça aceitação universal e se transforme em conhecimento?

No dia a dia, muitas pessoas lançam mão de diversos procedimentos para sustentar suas próprias opiniões. Um dos mais frequentes é o de ver para crer – o popular teste de São Tomé. Como se sabe, em passagem bíblica constante do Novo Testamento, um dos doze apóstolos, Tomé, afirmou que só acreditaria na ressurreição de Cristo se visse e tocasse o corpo ressurreto e as chagas abertas pelos cravos da crucificação. A ideia contida nesse "teste" é a de que devemos checar nossas expectativas pela observação. E, de fato, todos nós, diariamente, utilizamos esse processo para aferir nossas crenças. Quantas vezes não abrimos uma janela para saber se está chovendo ou fazendo sol, se faz frio ou calor? E o mesmo acontece com várias outras expectativas que, por si sós, sem o devido apoio observacional, não mereceriam adesão. Esse é o procedimento, à primeira vista, admitido sem reservas pelo senso comum. Como sustentar que a Ana Luíza tem olhos verdes? Observando a cor de seus olhos. Como saber (isto é, conhecer o fato, justificar a crença) que existe um mico-leão-dourado no setor 5 da reserva de Boraceia? Verificando, por observações, que ele está lá. Como saber que certo remédio dará conta de uma doença? Observando o efeito que exerce sobre os pacientes que o utilizam. Em todos esses casos, é patente que empregamos a observação extensivamente e quase inconscientemente para amparar nossas crenças diárias.

Podemos complicar um pouco essa admissão despreocupada do papel da observação na fundamentação de nossas opiniões. A primeira complicação importante é a de que não estamos considerando apenas a observação visual. Analisemos um pouco essa afirmação. Quando São Tomé exige tocar as chagas de Cristo para crer na ressurreição, ele não pensa no aspecto visual, mas tátil. Os deficientes visuais podem fazer, e fazem, "observações" todos os dias, caso consideremos que as aferições táteis ou auditivas, por exemplo, devam ser também classificadas como observações. Nesse sentido, mais acurado é afirmar que fazemos aferições, constatações, *sensoriais*, nas quais todos os sentidos – e não apenas a visão – são empregados para a sustentação de nossas opiniões. Sabemos que uma comida está queimada ou estragada pelo paladar ou pelo olfato; que o tempo está frio, pelo tato; vários diagnósticos clínicos, como os obtidos pelo exame com um estetoscópio, são fundamentados na audição. Em todos esses casos, e numa infinidade de outros, estamos fazendo observações sensoriais, e não apenas visuais, que levam à sustentação ou rejeição de crenças ou opiniões.

Em segundo lugar, além do alerta de que não nos limitamos a observações visuais, é também importante lembrar que, na grande maioria das vezes, fundamentamos nossas crenças em observações, mesmo que não sejamos pessoalmente responsáveis pela observação que está sendo considerada. Muitas vezes levamos em conta a observação de terceiros para sustentar nossas afirmações. Fatos históricos, por exemplo, tipicamente preenchem esse perfil: se hoje sabemos que a família real portuguesa chegou ao Brasil em 1808, isso se deve a relatos de contemporâneos do evento, os quais merecem nossa atenção posto que foram presumivelmente feitos por observadores bem localizados que, por sua vez, deram a base observacional para o relato de terceiros que, por fim, chegou até nós. Mas não é necessário pensar no saber historiográfico para evidenciar a importância da observação de terceiros. Qualquer noticiário de televisão ou de rádio atesta isso todos os dias: acreditamos na existência de um terremoto no Chile mesmo que não o tenhamos presenciado. Essa dependência que temos das observações feitas por outros não se circunscreve ao jornalista, ao médico ou a especialistas de algum tipo. De fato, é muito comum acreditarmos até mesmo no relato de desconhecidos que nos transmitem informações: quando alguém nos diz que horas são, usualmente achamos isso suficiente e desenvolvemos nossas ações sobre essa base. Conclui-se, como dissemos, que as observações de terceiros são comumente fundamentais para a sustentação de nossas opiniões, e boa parte daquilo que argumentamos adquire sua força por meio de observações vivenciadas por pessoas que não conhecemos e nem conheceremos. Mas o que é relevante salientar neste contexto é que mesmo essa fundamentação indireta de opiniões continua sendo baseada em observações, embora sejam elas indiretas, isto é, realizadas por outros: tanto quanto a sustentação derivada de nossas observações diretas, esse também é um exemplo de legítima sustentação observacional.

Todos os tipos de observação listados – seja ela direta ou indireta; visual ou não – podem ser eficazes para a sustentação de nossas crenças e, em princípio, desempenhar papel saudável nesse processo. Normalmente, observações são instrumentos úteis para que afastemos crendices, isto é, crenças sem fundamento, que, de outra maneira, não poderiam ser excluídas. Tais crenças suscitam consequências desagradáveis e até, no limite, extremamente perigosas. A maravilhosa imaginação humana pode acarretar expectativas fantasiosas que precisam ser domadas. E a observação é um meio trivial de debelá-las.

Mas, como já salientado, as observações nem sempre são seguras. Podemos ter ilusões de ótica ou falhas perceptuais de alguma ordem: o que antes pensamos ser suco de laranja, pode ser de fato suco de tangerina; ou o que pensamos ser azul, sob certo ângulo de iluminação, pode ser efetivamente verde; o rangido de uma porta pode ser confundido com outros sons, e assim por diante. Mesmo pessoas com boa acuidade visual podem, no limite, enxergar imagens de objetos (miragens em um deserto, por exemplo) que simplesmente não existem. Em outras palavras, embora as observações sejam universalmente empregadas na fundação de nossas crenças, elas são, ao fim e ao cabo, potencialmente frágeis. Por isso, caso se busque uma fundamentação observacional mais robusta, deve ser ela alicerçada sobre bases mais sólidas.

Alcançar essas bases mais seguras é talvez um dos problemas mais complexos e recalcitrantes da história da filosofia e não seria possível descrever todos os meandros dessa antiga busca. Mas podemos dizer muito superficialmente que existe um procedimento básico normalmente lembrado quando se procura mitigar a fragilidade essencial de nossas observações individuais subjetivas. Uma observação individual, embora relevante, só adquire peso sólido para a fundamentação de uma opinião caso faça parte de um sistema que congregue a contribuição potencial de outros observadores. Inevitavelmente, condições de observação são variáveis – os observadores são distintos e apresentam acuidades diferenciadas; as condições de tempo e espaço também nunca são rigorosamente as mesmas. O que propicia a confiança que se atribui à observação não é tanto o peso do resultado observacional individual, mas a força do conjunto potencial de observações empregadas para a fundamentação de determinada crença.

Quando levamos em conta a afirmação “existe um mico-leão-dourado no setor 5 da reserva florestal de Boraceia”, isso se deve não à impressão sensorial de uma única pessoa, mas à suposição de que essa é uma aferição não subjetiva, isto é, não restrita à impressão isolada de uma única pessoa, mas a todo o conjunto de pessoas que venham a observar o setor 5 da reserva florestal de Boraceia, uma aferição intersubjetiva, aberta a todo e qualquer indivíduo. Note-se como nesse caso não estamos, em princípio, restringindo-nos às observações experimentadas pelo indivíduo isolado, mesmo que excepcionalmente (ou supostamente) privilegiado. O santo, o mago, o bruxo adquirem seu prestígio pela presumida superioridade de suas observações individuais, que se distinguem essencialmente das observações do ser humano comum. As “visões” que esses seres especiais afirmam possuir são únicas, não experienciadas por ninguém mais. Por isso mesmo, essas pessoas se autodenominam “videntes”: elas supostamente “veem” – espíritos, demônios, imagens preditivas etc. – quando as demais pessoas, nas mesmas condições perceptuais, não conseguem ver nada semelhante. No caso da base que procuramos para as nossas crenças de senso comum, a observação individual, mesmo daqueles que afirmam ser “diferentes” e mais qualificados, não tem prevalência sobre a aferição comunitária, sobre as diversas observações potenciais reprodutíveis do ser humano comum que, essas sim, mereceriam atenção e legitimidade na fundamentação do nosso conhecimento.

Ora, através do sistema que acabamos de descrever, procuramos justificar opiniões a partir do aparato observacional de toda uma determinada comunidade de indivíduos que deixa de ser, como vimos, algo restrito ao conhecimento subjetivo de um observador individual, construindo uma ponte entre o subjetivo e o intersubjetivo. Dessa maneira, adquirimos conhecimento do mundo empírico e estabelecemos a base epistemológica que procurávamos para sustentar nossas opiniões com o emprego de observações: um aparato empírico/observacional de sustentação das afirmações sobre o mundo experiencial.

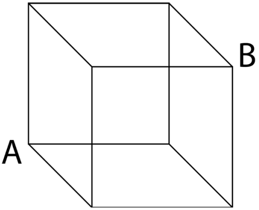
Evidentemente, esse padrão de emprego das observações em meio ao processo de justificação das crenças ainda é genérico e vago e sua estruturação precisa é extremamente polêmica. Mas persiste o fato de que na base mesma de nosso conhecimento do mundo empírico encontramos as observações corriqueiras dos sujeitos cognitivos. Em última instância, elas terão papel de relevo na definição do que caracterizaremos como "**conhecimento empírico**" , entendido como conhecimento do mundo observável.

Entretanto, mesmo que se admita a plausibilidade do uso das observações, conforme as condicionantes discutidas acima, para a justificação das nossas crenças, é importante mencionar limitações cognitivas que não podem ser transpostas pelo mero uso sistemático de observações. É certo que, à primeira vista, as "justificativas observacionais" parecem ser onipotentes. Pelo conhecimento de senso comum, isso é facilmente notado. Se alguém questionar ou se eu mesmo quiser sustentar minha crença de que as videiras da chácara de meu avô têm uvas maduras, basta ir até o local, verificá-las e atesta, assim, a minha opinião. As observações parecem ter um poder brutal, capaz de nocautear o descrente que com elas se confronte: o valor das testemunhas oculares, por exemplo, é óbvio para a aferição de responsabilidades em tribunais, e se registros filmados de uma ação, ou um número de testemunhas idôneas asseverar a culpabilidade de um acusado, ele será considerado culpado, independente da intensidade de sua negação. Lembremos a expressão: "Contra fatos não há argumentos", querendo isso dizer que não importa que evidências possam ser aduzidas, se as observações indicarem uma direção, nada há que possa contradizê-las. Mas seria mesmo assim?

Uma hipótese subjacente à confiança absoluta no poder fundante da observação repousa na ideia de que existem observações puras de fatos puros. Nesses termos, o procedimento de checagem e eventual chancela de nossas crenças é direto, bastando que elas sejam cotejadas com as observações, isto é, com nossa experiência – aqui entendida como o conjunto das observações potenciais de certa comunidade. As observações seriam, desse modo, em condições normais, uma pedra de toque praticamente indiscutível para a fundamentação imparcial de nosso universo cognitivo, posto que haveria uma separação clara e radical entre as afirmações que estamos considerando e as observações que são utilizadas para avaliá-las. No entanto, embora sedutora e aparentemente próxima ao senso comum, essa separação profunda entre observação e crenças está longe de ser evidente e, ao menos no cenário corrente da epistemologia, é francamente questionada, como veremos a seguir.

6.2. A tese da impregnação/contaminação teórica da observação

Entre os expoentes da crítica recente ao postulado da independência ou pureza dos dados observacionais, encontramos nomes como os dos filósofos Norwood R. Hanson (l971) e Thomas S. Kuhn (1962-2003), que desenvolveram em alguns textos, hoje clássicos – seguindo uma longa tradição filosófica cujo expoente é o físico, historiador da ciência e filósofo Pierre Duhem (1906) –, a chamada "tese da contaminação/impregnação teórica da observação" e expuseram o impacto que isso teria para o processo de escolha de teorias científicas. Esses autores identificam o conteúdo teórico de constatações bem estabelecidas da Psicologia da Percepção, particularmente a Psicologia da Gestalt evidencia que as pessoas veem o que sua bagagem conceitual lhes permite ver.



Cubo de Necker

Que um item observado, por si só, não determina totalmente o que se vê, fica imediatamente patente quando consideramos exemplos corriqueiros como o do cubo de Necker:

Nesse caso, verifica-se que o mesmo objeto pode ser percebido com a face mais próxima voltada para cima ou para baixo. Mesmo que nossa percepção mude, nada indica que algo no objeto percebido tenha também mudado. Parece claro que, o que quer que defina essa mudança de percepção, não decorre apenas de uma imposição do objeto, mas também do sujeito perceptual. Mais radical, a teoria da impregnação teórica da observação expõe mais clara, radical e dramaticamente essa relação de dependência da observação em relação a teorias, ao sujeito experienciador e, em particular, à bagagem conceitual que a precede. Hanson fornece um exemplo típico de como essa bagagem determinaria a observação. Para isso, faz uso de duas conhecidas teorias astronômicas (às quais nos referimos no tópico 5.1): a teoria geocêntrica ptolomaica, segundo a qual todos os corpos celestes, inclusive o Sol, girariam em torno da Terra, considerada como o centro do universo, e a teoria heliocêntrica, segundo a qual a

Terra e os demais planetas orbitariam em torno do Sol. Conforme Hanson, se adeptos dessas teorias assistissem ao mesmo tempo a imagem de um pôr do sol, veriam, respectivamente, o Sol se movendo abaixo da linha do horizonte (adepto da teoria geocêntrica) ou o horizonte se movimentando para cima e gradualmente ocultando o Sol (adepto da teoria heliocêntrica). Evidentemente, a imagem em si do pôr do sol não se alteraria, mas as observações feitas por esses indivíduos seriam muito diferentes entre si. Ficaria assim evidenciada a força da base conceitual adotada pelo sujeito, agente observador, para a definição da observação.

As consequências da teoria da impregnação teórica da observação são marcantes e profundas. Todo o suposto poder das observações para a fundamentação de nossas opiniões fica ameaçado. Se as observações são elas mesmas dependentes das nossas expectativas e de nossa base conceitual, como poderiam elas ser eficientes o bastante para sustentar legitimamente essas expectativas e conceitos? Se adotássemos a caracterização operacional de conhecimento, em termos de meios e fins, a que nos referimos no tópico 5.2, um caminho para sustentar a nossa opinião – por exemplo, a respeito da nossa crença de que a Terra gira em torno do Sol – poderia ser alcançado pela observação, não a imediata, mas pela por aquela fornecida por aparelhos, em especial os ampliadores de nossa percepção, como a luneta e o telescópio. Nesse caso, as observações são entremeadas com as hipóteses heliocêntricas das quais partimos. Em consequência, e ao contrário do que afirmamos antes, a justificativa procurada para nosso conhecimento não pode fazer uso das observações puras, posto que elas simplesmente não existem e em seu lugar podem estar aquelas contaminadas pela própria opinião que se pretende corroborar e adquirir o *status* de conhecimento.

A constatação de que existem limitações para o emprego imediato das observações na fundamentação de nosso conhecimento impõe a conclusão de que a base observacional/empírica do conhecimento é, se não mais frágil, bem mais complexa do que talvez se pudesse supor. De fato, essas considerações deixam ver que a justificação de nosso conhecimento sobre o mundo exige, paralelamente aos elementos observacionais, também elementos não observacionais, sem os quais não teríamos a base que procuramos. É importante a esta altura reiterar enfaticamente o que está em jogo aqui: (1) precisamos encontrar uma justificativa para nossas crenças, caso pretendamos possuir algum conhecimento sobre o mundo exterior; (2) as observações, embora pareçam fornecer a base procurada, talvez não sejam capazes de exercer esse papel sem que algum elemento não observacional seja acrescentado; (3) cabe, portanto, indagar se existem e quais seriam tais componentes não observacionais. Com a admissão da teoria da contaminação teórica da observação, passa a ser crucial que tenhamos um modelo de justificação alternativo àquele que se pretendeu sustentar sobre o alicerce de observações ditas puras.

É antiga a ideia de que o conhecimento, ou ao menos parcelas dele pode ser sustentado sem o concurso de observações. Isso é bem claro em relação à fundamentação de conhecimentos formais. Em Matemática ou em Lógica, por exemplo, é usual a expectativa de que possamos manter e justificar nossas crenças sem fazer uso de base observacional. As provas (como a "prova real" ou "prova dos nove") de contas aritméticas, por exemplo, independem de que cotejemos os resultados com alguma observação. Evidência disso é que, por vezes, chegamos com segurança a algumas respostas matemáticas de magnitudes que simplesmente não podem em princípio ser observadas. Qualquer um sabe que a soma de 1 trilhão de laranjas com outro trilhão de laranjas resultará em 2 trilhões de laranjas, sem ter a necessidade de observar a sequência de laranjas.

A demonstração de certos conhecimentos, como os formais, sem o concurso da experiência é normalmente chamada na literatura filosófica como demonstração *a priori*, isso é, "anterior à experiência", e o conhecimento resultante, conhecimento *a priori*. Platão novamente nos dá um exemplo clássico que esclarece o perfil de uma demonstração *apriorística*. Em seu diálogo *Mênon*, ele descreve como um escravo, sem qualquer estudo anterior, pode ser levado a inferir, por meio de puro raciocínio dedutivo, isento de observações, o teorema de Pitágoras (Platão, [s.d.]b). A conclusão platônica é de que a aquisição de conhecimento se assemelha a um resgate de **memória**: ele, o saber, já está inscrito em nós, e o que nos cabe é simplesmente rememorá-lo! Num modelo cognitivo como esse, não admira que não seja necessária a observação para validação do conhecimento.

Contudo, se, no saber formal, a dedução e a justificação do conhecimento podem prescindir radicalmente de base observacional, seria isso possível no caso do conhecimento empírico a respeito do nosso mundo observável? Vimos que observações puras não estão disponíveis para nós, mas seria viável uma fundamentação absolutamente apriorística de nossas crenças sobre o mundo observacional? A resposta imediata é a de que nossas opiniões sobre o mundo empírico não se sustentam apenas sobre bases *a priori*, não observacionais. Parece bastante contraintuitivo, seja para o conhecimento de senso comum, seja para o conhecimento científico, imaginar que poderíamos deduzir formalmente, sustentando em bases puramente *a priori*, as opiniões e crenças que temos sobre o mundo empírico: parece fora de questão apoiar a minha crença de que meu carro tem a cor preta por meio de procedimentos e evidências semelhantes àqueles que se emprega para justificar as afirmações da geometria ou da lógica, por exemplo. Para aferir a verdade de crenças como essas precisaríamos de algum apoio *a posteriori* (isto é, "posterior à experiência").

O problema que se coloca, portanto, é algo próximo à definição do tipo de papel relativo dos elementos observacionais e apriorísticos – que isoladamente, como vimos, não poderiam alcançar os objetivos de fundamentação cognitiva. E é aqui que as propostas filosóficas se multiplicam. Alguns teóricos privilegiam a parcela apriorística; outros acentuam o papel da observação; outros ainda propõem um equilíbrio entre ambas ou mesmo subvertem os termos do problema e questionam a possibilidade de se fornecer qualquer base fundacional para os juízos/crenças empíricos a partir de um mix apriorístico e observacional (*a posteriori*). Contudo, o que parece ser um elemento comum às diferentes abordagens do conhecimento é estarem elas focadas na estrutura fundacional dos juízos/crenças, sejam eles *a priori* ou *a posteriori*.

No próximo capítulo, aprofundaremos a nossa investigação sobre os tipos de raciocínio que supostamente fundamentam as crenças candidatas ao conhecimento.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 7

Modalidades de justificação cognitiva

7.1. Raciocínio dedutivo

Como sugerimos no capítulo 5, um elemento distintivo do conhecimento científico diz respeito a seu método de investigação. Desde os gregos, já se tinha claro, especialmente entre os geômetras, um método de **análise** e **síntese**, segundo o qual um problema que se desejasse resolver deveria ser dividido em problemas mais simples tantas vezes quanto necessárias até chegar a um problema cuja solução é conhecida. Tendo realizado essa decomposição analítica, o método prescreve que se percorra o caminho de volta na tentativa de resolução do problema originalmente formulado, composto pelos subproblemas mais simples. Tal método nem sempre é adequado para o estudo de sistemas complexos, cuja totalidade, frequentemente, não é igual à soma de suas partes. Exemplos de tais sistemas são os seres vivos, cuja decomposição em partes pode acarretar a morte, não sendo possível sua recomposição sintética. Sistemas complexos são também investigados na Física, na Biologia, nas Ciências Ambientais, na Sociologia, entre outras.

Contudo, apesar de suas limitações, o método grego de análise e síntese serviu como fonte de inspiração para a reflexão científica e filosófica. Além disso, é graças a esse método que a atividade científica não apenas adquiriu uma unidade e uma identidade próprias, mas também que se pôde conceber a noção de *progresso* no conhecimento científico. O mesmo não pode ser dito, porém, de outras áreas do saber, tais como a própria Filosofia e a História, por exemplo, que não possuem um único método consensual para o direcionamento de suas investigações. Mas, quais são as principais características do método de análise e síntese?

A formulação mais famosa de tal método coube a René Descartes. Em seu célebre *Discurso do método*, apresenta as seguintes regras:

> (1) duvidar de tudo aquilo de que não se tiver uma certeza clara e distinta;
> (2) dividir os problemas em tantas partes quantas forem necessárias para sua solução;
> (3) conduzir ordenadamente os pensamentos, dos objetos mais simples aos mais complexos, supondo uma ordem mesmo entre aqueles objetos que não apresentem uma;
> (4) realizar as recapitulações necessárias para nada esquecer.

Estas regras, aparentemente simples, quando aplicadas na investigação científica adquirem um poder explanatório considerado como a base sustentadora da atividade científica em geral. A busca de certeza no domínio das explicações científicas tem sido objeto de reflexão de muitos filósofos e cientistas que adotam o método de análise e síntese em suas pesquisas.

Essa prática metodológica, uma vez aliada à tecnologia, desencadeou, como enfatiza Luc Ferry (2007), um movimento desenfreado em vários domínios da atividade científica, como, por exemplo, na Física de partículas, na Genética e na Computação. Tal prática também influencia diretamente nossa vida em geral, como pode ser observado pelo impacto da tecnociência em nossas ações cotidianas. Não entraremos em detalhes sobre este tópico, que será alvo de análise da parte III, sobre "Ética".

Ao invés disso, apresentaremos outro método, conhecido como *método nomológico-dedutivo*, que influenciou fortemente a natureza das explicações científicas contemporâneas. Trata-se da proposta de um método de explicação dedutiva a partir de leis gerais, cuja compreensão exige paciência e certo esforço de atenção. Dada a importância desse método em vários aspectos do debate filosófico contemporâneo, sugerimos uma leitura atenta do vem a seguir para que seja assimilado aquilo que, à primeira vista, poderia passar despercebido.

O método nomológico-dedutivo (daqui em diante MND), expressa uma **concepção formal** da explicação científica em **linguagem natural** (Popper, 1959, 1972; Braithwaite, 1953; Gardiner, 1959; Nagel, 1961; Hempel, 1965, 1975; Hempel e Oppenheim, 1948). Nessa linguagem, as explicações científicas são concebidas como argumentos dedutivos que possuem pelo menos um enunciado de lei natural em suas premissas. Como ressalta Hempel (1975, p.160):

> Uma explicação, no sentido que nos interessa aqui, é basicamente uma resposta à pergunta sobre como certo acontecimento se deu ou sobre o porquê de certo estado de coisas. Perguntas dessa espécie respondem-se, frequentemente, em termos causais. Pode-se, dessa maneira, explicar que a dilatação de um fio de cobre foi causada pela elevação de sua temperatura; ou que o súbito desvio do ponteiro de uma bússola foi causado pela mudança da corrente elétrica em circuito próximo; ou que a Lua mantém seu movimento orbital em torno da Terra por causa da atração gravitacional que Terra e Lua exercem uma sobre outra.

Hempel propõe o seguinte esquema que ilustra diagramaticamente seu modelo de explicação científica:

$$\begin{array}{l}
\textit{Explanans} \begin{cases} L_1, \ldots, L_r & \text{(Leis Gerais)} \\ \\ C_1, \ldots, C & \text{(Condições ou dados do fato a ser explicado)} \end{cases} \\
\hline
\textit{Explanandum} \left\{ \begin{array}{ll} E & \text{(Enunciado que descreve o fato a ser explicado)} \end{array} \right.
\end{array}$$

No esquema acima, o termo latino *explanans* designa o conjunto das leis gerais e das condições iniciais que caracterizam o evento a ser explicado. Já o termo *explanandum* se refere à conclusão que descreve o fato a ser explicado. Assim, por exemplo, o modelo prescreve que se desejamos explicar a dilatação de um fio de cobre que permaneceu no sol ardente, devemos enunciar a lei segundo a qual todo metal, quando aquecido a altas temperaturas, dilata-se. Além disso, será preciso explicitar as condições ambientais a que o fio de metal em questão esteve exposto, em especial aquelas relativas à temperatura. Nessas condições, a conclusão a ser verificada, sobre a expansão do fio de cobre, deverá ser deduzida das leis especificadas. Essa dedução, quando bem sucedida, explicará, segundo Hempel, a dilatação do fio. Caso a conclusão não se verifique, o cientista deverá rever as condições iniciais da ocorrência do evento em questão e/ou buscar leis complementares.

Cabe ressaltar que a aplicação de leis gerais para a explicação de eventos pressupõe, além da dedução, um tipo de raciocínio *indutivo* para a validação das leis gerais, que não se aplicam apenas a um caso particular, mas a um conjunto geral de ocorrências, como veremos a seguir.

7.2. Raciocínio indutivo

O conceito de *indução* possui vários sentidos, mas, para nossos propósitos, ressaltaremos dois deles:

> (1) um sentido comum, segundo o qual a indução é um tipo de inferência que produz generalizações a partir de casos particulares;
> (2) um sentido mais restrito, que envolve uma forma de verificação de uma lei geral já formulada.

No sentido amplo (1), a indução é utilizada, por exemplo, quando raciocinamos por analogia, ou quando fazemos previsões a partir de casos particulares, ou, ainda, quando especulamos a respeito das causas de um evento na tentativa de detectar regularidades que nos permitam postular leis gerais. Nesse sentido comum, a indução está presente no raciocínio utilizado quando a sua conclusão ultrapassa os limites das premissas iniciais.

No caso (2), já dispomos de uma lei geral e raciocinamos fazendo previsões que a corroborem. Quando isso não ocorre, e uma lei geral é falseada, temos uma anomalia; nesse caso, como veremos, o raciocínio abdutivo poderá ser empregado na tentativa de detectar regularidades e propor uma nova lei explicativa da aparente anomalia em questão.

David Hume

Antes de apresentar o raciocínio abdutivo, cabe ressaltar um problema inerente ao raciocínio indutivo que já foi levantado por muitos filósofos, especialmente por David Hume (1973). Ele argumenta que boa parte de nosso raciocínio depende de conclusões que esboçamos a partir de experiências limitadas e que servem como guias práticos para experiências futuras. Contudo, ele argumenta que não temos garantias lógicas de que o futuro será como o passado. Ainda que estejamos justificados em nossas generalizações do ponto de vista psicológico ou pragmático, o mesmo não ocorre em termos de **necessidade lógica**. Assim, por exemplo, quando colocamos água para ferver, temos a expectativa de que ela ferva quando sua temperatura alcance 100° centígrados. Mas, se vamos a La Paz, onde nunca estivemos antes, e realizamos o mesmo procedimento para a fervura da água, com as mesmas expectativas que temos em São Paulo, veremos nossos esforços frustrados porque a água ferve a 80° centígrados. Isto ocorre, como sabemos agora, porque em grandes altitudes a temperatura de fervura da água se altera. Este exemplo permite perceber que nossas generalizações indutivas, ainda que justificadas na perspectiva psicológica, precisam constantes ajustes e não podem ser consideradas permanentemente justificadas: afinal, não temos garantia lógica que justifique a crença sobre a necessidade de a natureza se comportar no futuro como se comportou no passado.

A história da ciência está repleta de exemplos de generalizações que tiveram que ser abandonadas porque se descobriam casos particulares não cobertos por elas. O mais célebre exemplo, já apresentado no tópico 5.2, é o abandono do geocentrismo.

Em suma, de acordo com o MND, as explicações científicas se fundamentam no raciocínio dedutivo partindo de leis gerais e de condições iniciais bem estabelecidas, o que possibilita a conclusão sobre o evento a ser explicado. Essa explicação, por sua vez, pode ser corroborada através da indução, mas tal atividade precisa ser constantemente verificada, considerando-se a possibilidade de erros. As teses científicas, mesmo quando justificadas, podem vir a ser falseadas à luz de novas descobertas (a discussão sobre o falibilismo será retomada na parte VIII – Filosofia da Ciência).

Se, por um lado, a dedução e a indução constituem modalidades de justificação cognitiva, o desenvolvimento do conhecimento parece exigir algo além de tais modalidades. Isso porque na dedução, a conclusão está contida nas premissas e a indução, por sua vez, apenas instancia aquilo que está implícito na lei.

Para concluir, vamos indicar brevemente a natureza de uma forma de raciocínio conhecida como *raciocínio abdutivo*, que possibilita, segundo Charles Sanders Peirce (1931-1958), Norwood Russell Hanson (1958, 1965), entre outros, não apenas o avanço do conhecimento como, também, uma *lógica da descoberta científica*.

7.3. Raciocínio abdutivo

O raciocínio abdutivo, tal como originalmente caracterizado por Peirce, constitui um modo de inferência sobre o qual se estrutura o raciocínio criativo. Em contraste com os raciocínios dedutivo e indutivo (que, como vimos, constituem modalidades de justificação, mas não de ampliação, do conhecimento), o raciocínio abdutivo propicia a formulação de novas hipóteses explicativas. Ele se inicia com a percepção de anomalias ou de problemas aparentemente insolúveis segundo leis gerais conhecidas. Surpresas e dúvidas iniciam um processo de busca e geração de hipóteses que, se consideradas verdadeiras, poderiam explicar o problema aparentemente anômalo.

O tema da natureza do processo de geração de hipóteses tem sido objeto de grande polêmica na Filosofia. Filósofos como Peirce e Hanson, por um lado, defendem a existência de uma *lógica da descoberta* e, por outro, Popper, dentre outros, negam a existência de tal lógica, argumentando que o processo de geração de hipóteses envolve aspectos subjetivos de grande interesse para a Psicologia, mas de nenhum interesse para a lógica da reflexão filosófica. Uma amostra dessa polêmica pode ser apreciada na seguinte afirmação de Popper (1972, p.32):

> A questão de como um homem tem uma nova ideia poderá ser de grande interesse para a psicologia empírica, mas é irrelevante para a análise lógica do conhecimento científico [...] O meu ponto de vista para essa questão é que não há um método lógico para se ter novas ideias, ou para a reconstrução lógica do seu processo. Cada nova descoberta contém "um elemento" irracional, ou "uma intuição" criadora, no sentido de Bergson.

C.S.Peirce

Em oposição a Popper, Hanson (1963, 1965), apoiando-se nas ideias de Peirce sobre a lógica dos processos criativos, ressalta a distinção entre *razões para sugerir* uma nova hipótese (como uma possível solução para um determinado problema) e **motivações** que levam um indivíduo a escolher estratégias específicas para resolver tal problema. Conforme apontam Gonzalez e Haselager (2002, p.23):

> Motivações, diferentemente das razões para propor uma ideia, não são suscetíveis de análise lógica, porque elas envolvem elementos subjetivos, preferências e gostos que refletem a complexidade da nossa história cultural, instanciada diferentemente em indivíduos distintos. Sem ignorar a relevância das motivações nos processos de criação, Peirce e Hanson focalizaram sua análise no elemento *racional* subjacente à *criatividade*.

Na perspectiva da lógica da descoberta proposta por Peirce e Hanson, o processo de geração de hipóteses explicativas oscila entre crenças, alicerçadas em leis gerais bem estabelecidas, e dúvidas ou surpresas que as abalam. As surpresas, segundo Peirce, podem ser ativas ou passivas. As primeiras ocorrem "quando aquilo que se percebe conflita positivamente com as expectativas"; as surpresas passivas ocorrem "quando, não havendo nenhuma expectativa positiva [...] algo inesperado acontece, tal como um eclipse total do sol que não havia sido previsto" (Peirce, 1931-1958, v. 8, §315).

Como indicamos, a surpresa produzida pela percepção de uma anomalia constitui o primeiro passo do raciocínio *abdutivo*. O segundo passo consiste em admitir possibilidades alternativas àquelas hipóteses até então bem estabelecidas. Nesse processo de levantamento de possíveis hipóteses explicativas para a anomalia em questão, apenas algumas delas serão candidatas a transformar a situação surpreendente em uma situação corriqueira. A seleção da hipótese que parece ser mais adequada constitui o terceiro passo do raciocínio abdutivo.

Numa passagem bem conhecida, Peirce (1931-1958, v. 5, § 189) sugere a seguinte descrição lógica, característica do raciocínio abdutivo:

> O fato surpreendente, C, é observado.
> Mas se [a hipótese] A fosse verdadeira, C se seguiria naturalmente,
> Portanto, existe razão para suspeitar que A seja verdadeira.

É importante ressaltar que o raciocínio abdutivo, em contraste com o raciocínio dedutivo, não fornece garantias sobre sua validade. Ele constitui apenas uma heurística útil para guiar a mente na sua tentativa de se libertar das dúvidas. Como ressalta Peirce (1931-1958, v. 1, § 81), a abdução é um tipo de faculdade natural que "se assemelha ao instinto na sua falibilidade [...] pois embora ela frequentemente conduza ao erro mais do que ao acerto, contudo, a frequência relativa com que ela acerta é, na sua totalidade, a coisa mais maravilhosa da nossa constituição".

Uma vez proposta uma hipótese – considerada provisoriamente verdadeira – que parece explicar a anomalia em questão, o próximo passo do raciocínio abdutivo ocorre através do teste indutivo dessa hipótese, geralmente realizado através da observação. Sendo verificada indutivamente, essa hipótese assumirá a forma de uma lei geral, que servirá de base para o raciocínio dedutivo, do tipo descrito pelo método nomológico-dedutivo.

Em síntese, neste capítulo apresentamos três modalidades de raciocínio que fundamentam o conhecimento científico: (a) dedutivo, através do qual se infere uma conclusão a partir de leis gerais e das condições que especificam a ocorrência do evento a ser explicado; (b) indutivo, através do qual se testa uma hipótese que pode (ou não) corroborar uma lei geral; (c) abdutivo, através do qual novas hipóteses são propostas como candidatas explicativas de eventos que resistem à explicação dedutiva ou indutiva. Ressaltamos que apenas o raciocínio abdutivo permite a expansão do conhecimento na medida em que, através dele, novas hipóteses podem ser propostas, as quais fornecem explicações possíveis para eventos aparentemente anômalos. Como veremos no próximo capítulo, em tal circunstância se considera que *informação* foi gerada como resultado do processo abdutivo.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 8

Conhecimento, informação e ação

Até agora investigamos problemas centrais da Teoria do Conhecimento, tendo como fio condutor a reflexão sobre a natureza do conhecimento (científico e comum) e as suas formas de justificação fundadas na observação e nos raciocínios dedutivo, indutivo e abdutivo. Vimos que o raciocínio abdutivo possibilita a geração de novas hipóteses, trazendo novidades ampliadoras de hábitos e crenças em geral. Quando tais crenças se mostram verdadeiras em um contexto, elas são consideradas *informação*. A relação da informação com o que pode ser conhecido constitui o objeto central de investigação do presente capítulo. Os seguintes problemas direcionarão o nosso estudo nesta unidade final: (1) o que é informação e qual a sua relevância filosófica para o estudo do conhecimento? (2) Como informação e ação se articulam na produção do conhecimento? São estas as questões que serão discutidas nos dois tópicos a seguir.

8.1. A virada informacional na Filosofia

Vivemos na Era da Informação: ela entra em nossos lares através da mídia (TV, rádio, jornal impresso, livros, internet etc.), moldando a nossa concepção de mundo e afetando a nossa ação. Mas o que é isso que chamamos informação? Qual é a sua natureza? Ainda que no cotidiano o termo *informação* seja intuitivamente bem compreendido, a reflexão filosófica sobre ele desvela um mar de controvérsias: seria a informação "algo" material, energético, formal, ou ela sequer possui substancialidade? Tais controvérsias surgem quando se diferencia a informação do seu meio ou veículo material de transmissão. Afinal, o que é isso que passa através de sinais elétricos, bioquímicos, simbólicos, entre outras tantas formas de canais de transmissão da informação? Não há ainda um consenso entre os estudiosos da informação sobre a sua natureza última, mas todos concordam que a informação, seja ela o que for, afeta diretamente o rumo das ações. Não entraremos aqui em detalhes sobre essas controvérsias (detalhes podem ser encontrados em Gonzalez; Nascimento; Haselager, 2004; Machado, 2003; Gonzalez; Broens; Moraes, 2010, dentre outros). Indicaremos apenas duas concepções de informação que estão mais diretamente ligadas aos problemas da Teoria do Conhecimento discutidos ao longo desta parte II.

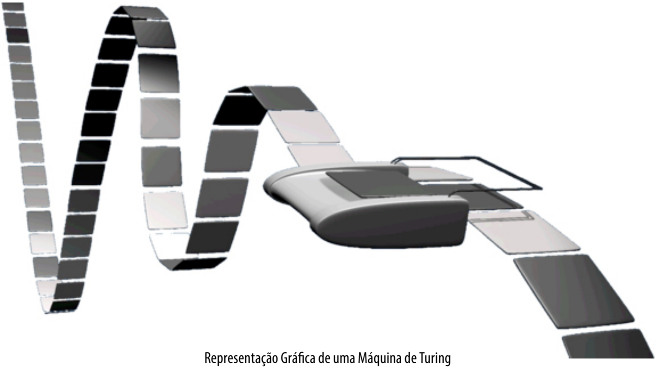
Uma primeira concepção de informação, que interessa diretamente aos filósofos, enfatiza a sua natureza abstrata, formal e simbólica (Dretske, 1981, 1992; Juarreiro, 1999; Capurro; Hjoland 2007, entre outros). É nesse sentido que in/form/ação diz respeito à ação de *dar forma* e possibilitar a construção de significado. Assim, por exemplo, ao adquirir forma, uma escultura incorpora informação sobre a ação do artista, podendo constituir um veículo para a expressão de suas intenções. De modo similar, hipóteses do método dedutivo (MND), apresentado no capítulo 7, veiculam informação sobre uma proposta explicativa de um dado evento.

Uma concepção alternativa de informação, elaborada por estudiosos da Filosofia Ecológica, caracteriza a informação como **padrões** (luminosos, sonoros etc.) disponíveis no meio ambiente que possibilitam a percepção/ação (Gibson, 1979; Large, 2003; Chemero, 2006). Assim, por exemplo, os padrões luminosos da tela do seu computador contêm informação não apenas sobre os símbolos, mas também sobre as mensagens por eles transmitidas. Nesse seu ambiente, a informação possibilita a sua ação de ler e realizar as atividades sugeridas na plataforma de ensino. Um outro exemplo, mais natural, de informação disponível no meio ambiente, que direciona a ação, é dado pelos padrões físico, químico e ótico da fumaça: esses padrões informarão os animais sobre um incêndio florestal. Essa informação, por sua vez, direcionará a ação dos animais na tentativa de se protegerem.

Reflexões sobre essas duas concepções de informação produziram, no século XX, uma revolução no estudo do conhecimento. Adams (2003), privilegiando a primeira concepção, simbólica, de informação, argumenta que teria ocorrido, na década de 1950, uma "virada informacional na Filosofia", ampliando o seu universo investigativo para um domínio interdisciplinar. Segundo esse filósofo, tal virada teria ocorrido na Filosofia principalmente por ocasião da publicação do texto de Alan Turing (1950), Computing Machinery and Intelligence [Máquinas e inteligência]. Ainda que vários outros pensadores tenham contribuído para essa virada, nos deteremos na análise das teses centrais apresentadas pelas duas vertentes, (a) simbólica e (b) ecológica, da informação no estudo do pensamento, do conhecimento e da ação.

O principal representante da vertente simbólica é Turing. Ele empregou o conceito de *informação* para explicar a natureza do pensamento de acordo com as seguintes hipóteses:

(1) Pensar é computar através da manipulação de símbolos.
(2) A natureza da inteligência pode ser explicada através de *modelos mecânicos*, processadores de informação simbólica, que simulam (ou reproduzem) o pensamento subjacente à atividade de resolução de problemas.



Representação Gráfica de uma Máquina de Turing

De acordo com as hipóteses (1) e (2), pensar é uma atividade *mecânica* de processamento de informação simbólica, que não é propriedade exclusiva dos seres humanos, podendo ser compartilhada até mesmo por máquinas. Não é difícil prever que a hipótese (2), sobre o caráter mecânico do pensamento, seria alvo de intensa crítica por parte de filósofos e religiosos, entre outros (para detalhes sobre tais críticas na filosofia ver, por exemplo, Dreyfus 1972-1975, 1992; Searle, 1980, 1992; Kravchenko, 2007). O foco de insatisfação desses pensadores reside justamente no pressuposto de que o pensamento humano seria nada mais do que um sistema mecânico de processamento de informação.

A partir da década de 1950, a discussão em torno da polêmica **mecanicismo** *versus* **antimecanicismo** na atividade de pensar assumiu uma dimensão inesperada na Filosofia, especialmente nas áreas da Filosofia da Mente, da Linguagem, da Música, na Filosofia da Psicologia, Ciência Cognitiva e, no que nos interessa mais de perto, na Epistemologia.

No que diz respeito à hipótese (1), sobre o caráter simbólico do pensamento, entendemos que nenhuma novidade foi trazida por Turing, uma vez que a tradição filosófica, em sua grande maioria, desde sempre postulou a natureza simbólica/representacional do pensamento. Quanto à hipótese (2), filósofos como Pascal (1979), De La Mettrie (1747), entre outros já ressaltavam aspectos mecânicos do pensamento. Nesse sentido, cabe indagar: qual seria a novidade trazida pela alegada virada informacional na Filosofia, segundo a acepção simbólica de informação?

Entendemos que a novidade proposta por Turing reside na junção das hipóteses (1) e (2) para a elaboração de modelos mecânicos explicativos do pensamento através de processamento simbólico que não se restringe a computar números. O pensamento pode ser codificado por símbolos de condicionais do tipo: "**Se** o paciente apresentar os sintomas A, B e C, **então** ele possivelmente tenha a doença X".

Ao invés de propor sistemas explicativos dos tipos anteriormente citados, Turing introduz a noção de **modelo** como substituto de teorias explicativas. Explicar não é mais "dizer", mas sim, "fazer". Cabe ressaltar que filósofos como Giambattista Vico (1739-1744) já defendiam essa hipótese sobre a relevância da modelagem para a produção do conhecimento. Contudo, a efetiva novidade trazida por Turing consiste no desenvolvimento de um método de análise, denominado *método sintético*, que possibilitou a modelagem mecânica do pensamento *no contexto tecnológico informacional do século XX*. Esse método pressupõe que:

> i – explicar o pensamento (caracterizado como processamento sequencial de informação simbólica) requer a elaboração de modelagem mecânica;
> ii – o critério de avaliação da modelagem apropriada do pensamento é dado pelo teste de Turing.

Esse método, aparentemente simples, provocou uma revolução tecnológica "com lastros até hoje imprevisíveis em nossa vida cotidiana (por exemplo, com a construção de computadores e robôs humanoides que operam em redes interferindo em nossas atividades mais básicas)" (Gonzalez et al., 2010, p.140).

Turing propôs o seu famoso teste sob a forma de um jogo de imitação: se uma máquina puder se fazer passar por um ser humano em um diálogo, sem que o seu interlocutor perceba que se trata de uma máquina, tal máquina constituiria um bom modelo explicativo do pensamento, e ela própria poderia ser reconhecida como inteligente. Ainda que, até o momento, nenhuma máquina tenha sido bem-sucedida no teste de Turing por mais de alguns minutos, suas hipóteses sobre a natureza mecânica do pensamento são constantemente fortalecidas graças ao avanço das novas tecnologias informacionais.

A caracterização do pensamento em termos de informação simbólica propiciou o surgimento de um programa de pesquisa que definirá o conhecimento como *crença fundada em informação* (Dretske, 1981). Muitas críticas têm sido feitas por filósofos a esse programa de pesquisa, principalmente desenvolvidas na vertente da **ciência cognitiva** conhecida como *Inteligência Artificial* (IA). As diversas vertentes da ciência cognitiva têm como elemento unificador a prática de modelagem mecânica no estudo do pensamento. A maioria dessas críticas ressalta o aspecto simplificador da técnica de modelagem, pois ela necessariamente seleciona aquelas variáveis envolvidas no pensamento que podem ser computáveis e, assim, passíveis de descrição mecânica e reprodução por uma máquina. Os primeiros modelos de IA, por exemplo, não incluíam aspectos emocionais, biológicos, ambientais e sociais presentes nos processos de pensamento (atualmente, algumas dessas variáveis já estão sendo consideradas em seus modelos, como pode ser verificado no livro *The Emotion Machine*, de Marvin Minsky).

Se, por um lado, o avanço da tecnologia informacional colaborou para o desenvolvimento e propagação de modelagens do pensamento em conformidade com a concepção de informação simbólica, por outro lado, a segunda vertente de estudos da informação, no seu viés ecológico, passou quase que despercebida na alegada virada informacional. Algumas das hipóteses dessa segunda vertente são:

1) o conhecimento provém do aprendizado que ocorre na troca de informações entre os organismos e o meio ambiente, possibilitando o desenvolvimento de ação habilidosa. Nesse sentido, conhecimento e ação habilidosa estão intrinsecamente conectados, não se restringindo ao domínio da informação simbólica, passível de descrição linguística. A linguagem seria apenas um dos elementos constitutivos do conhecimento que, em geral, pode ser expresso através de gestos, olhares, hábitos de ação que propiciam a percepção;

2) organismo e ambiente evoluem conjuntamente (coevoluem), segundo um princípio de *reciprocidade*. De acordo com esse princípio, o processo evolucionário propiciou a emergência de ambientes específicos para diferentes espécies, formando, cada um deles, um *nicho*. Um exemplo de nicho fornecido por von Uexküll (1988) focaliza a presença de uma flor em um ambiente que poderá fornecer alimento para uma abelha ou uma vaca, um local de repouso para um inseto, um ornamento para uma criança, entre outros; essas relações, próprias de cada espécie, estruturam e constituem a marca específica de um nicho, o qual fornece as bases informacionais para a ação dos organismos nele situados.

A perspectiva ecológica do ambiente ressalta seu aspecto dinâmico, formador de nichos que envolvem mudanças promovidas pelos organismos que deles fazem parte; como, por exemplo, as bactérias anaeróbicas que vêm contribuindo, desde os primórdios da evolução dos organismos na Terra, para a criação da nossa atmosfera. Essa perspectiva se distingue daquela que concebe o ambiente como um invólucro passivo que possui, supostamente, a função de nos abrigar. Uma diferença central entre essas duas perspectivas reside na adoção, por parte da primeira, do conceito de informação ecológica.

A informação ecológica, também conhecida em inglês como *affordance* do meio ambiente, pode ser caracterizada através de padrões relacionais indicadores de possibilidades de ação para organismos situados em seus respectivos nichos. De acordo com Gibson (1979, p.127), as *affordances* do meio ambiente expressam o que ele proporciona a um organismo no domínio da ação; elas exprimem, necessariamente, uma complementaridade entre organismo e ambiente. Nesse sentido, a percepção da informação ecológica, presente nas estruturas dinâmicas, mas relativamente invariantes do meio, ocorre de maneira espontânea e direta (sem a mediação de representações simbólicas).

Apesar de dinâmicos, os nichos envolvem invariantes relacionais, de natureza estrutural ou transformacional, que constituem as bases da informação ecológica. Segundo Gibson (1979), invariantes relacionais dizem respeito às relações dos organismos com as estruturas relativamente fixas dos elementos constitutivos do ambiente em função de suas propriedades físico-químicas. Assim, por exemplo, a terra, a água, o ar etc. constituem invariantes estruturais devido aos elementos físico-químicos que os compõem para organismos terrestres, aquáticos e voadores.

Invariantes transformacionais, por sua vez, expressam diferentes formas de movimento e estilos de mudanças na ação, que caracterizam, por exemplo, o caminhar, o correr, o saltar ou o bater de asas de um animal. Identificamos espontaneamente no movimento de uma pessoa, por exemplo, se ela caminha, marcha ou corre, graças aos invariantes transformacionais presentes nas diferentes formas de locomoção humana.

Esses dois tipos de invariantes – estrutural e transformacional – constituem padrões informacionais que especificam o meio e se mantêm relativamente inalterados para um agente ambientalmente situado. O conhecimento dos organismos (não necessariamente humanos) se desenvolve através da detecção, adaptação e formação desses invariantes na medida em que eles propiciam o estabelecimento de hábitos constitutivos das ações habilidosas, que formarão suas histórias de vida.

Como pode ser notado, há diferenças significativas entre as duas abordagens de informação aqui apresentadas, sendo a principal delas que a vertente simbólica enfatiza o seu aspecto formal, abstrato, destituído de um conteúdo e significado específicos (construídos através de representações mentais). Em contraste, a concepção ecológica enfatiza o aspecto dinâmico, histórico-evolutivo, intrinsecamente significativo das relações que se diretamente estabelecem entre organismo e ambiente na produção de informação. Essas diferenças têm consequências para o estudo do conhecimento: enquanto a abordagem da informação simbólica possibilita a elaboração de modelos computacionais da atividade de resolução de problemas, por exemplo, o mesmo não ocorre com a vertente ecológica. Para esta, o conhecimento é situado e incorporado, ou seja, ele emerge das possibilidades oferecidas pelo ambiente, pela estrutura fisiológica do organismo e pela trajetória de sua história de sucessos e fracassos na atividade de resolução de problemas. Não por acaso, as tentativas de modelagem computacional de ações habilidosas têm encontrado grandes dificuldades. Pois, como descrever, em linguagem computacional, a complexidade biológica, social e histórico-evolucionária de tais ações?

No nosso século está ocorrendo um intenso debate em torno da possibilidade de criação de robôs humanoides que efetivamente aprendam, adquirindo conhecimento com a experiência[10]. Esse debate foge do escopo desta parte II (ele será aprofundado parte VII – "Filosofia da mente"), contudo cabe ressaltar que, apesar das diferenças entre as concepções simbólica e ecológica, ambas têm em comum o pressuposto de que a informação pode produzir conhecimento e guiar a ação. Mas como se dá a relação entre informação, conhecimento e ação? Seria possível compatibilizar essas duas concepções aparentemente tão antagônicas no estudo do conhecimento?

Uma tentativa de compatibilizar essas duas vertentes, visando encontrar uma saída para o problema do *Teeteto*, de tal forma que seja possível definir o conhecimento sem pressupor conhecimento, é efetuada por Fred Dretske na obra *Knowledge and the Flow of Information* [Conhecimento e o fluxo de informação]. Esse filósofo distingue informação, propriamente dita, do significado que pode estar a ela associado. Ele emprega o termo informação em um sentido técnico herdado da Teoria Matemática da Comunicação (formulada por Claude Shannon)[11], para designar um componente objetivo do mundo, que existe independente de um sujeito específico que a perceba. O significado da informação, por sua vez, depende da representação que um sujeito efetua da informação recebida. Nesse contexto, uma nuvem escura, por exemplo, traz objetivamente informação sobre um estado do meio ambiente que, por sua vez, pode ser representado como significando a proximidade de chuva para um observador comum ou como a presença de um indicador de poluição para um estudioso do clima. Em ambos os casos, o significado atribuído à informação recebida varia conforme o observador, dependendo da representação que cada um possa efetuar.

---

[10] Sobre esse assunto, ver: <http://www.youtube.com/watch?v=Srwk-i5aXRQ&feature=related>; <http://www.youtube.com/watch?v=auxjSYCKL4s&feature=fvw>; <http://www.youtube.com/watch?v=EC-M-TTgXXI&feature=related>.

Da filosofia ecológica, Dretske (1981) preserva a hipótese de que a informação existe no meio ambiente, indicando possibilidades de ação para organismos nele situados. Da concepção simbólica, ele adota a hipótese de que a informação disponível no ambiente pode ser representada de forma abstrata no processo de atribuição de significado. Nesta perspectiva, o conceito de informação, caracterizado como um indicador objetivo de um estado de coisas no mundo, será empregado por Dretske para definir o conhecimento da seguinte maneira:

> Um sujeito (S) possui conhecimento sobre uma situação/evento (E) se e somente se:
> 1. (S) possui crenças verdadeiras sobre (E).
> 2. Tais crenças são sustentadas, fundadas, em *informação*.

Para explicar a definição acima, Dretske propõe o que ele denomina uma *caracterização nuclear de informação*, segundo a qual um sinal carrega informação sobre o que ocorre em uma fonte se ele reproduzir factualmente as relações que nela se estabelecem tornando-as acessíveis para qualquer receptor que se encontre em condições de recebê-las. Assim, por exemplo, o movimento do ponteiro de um velocímetro, bem regulado, transmite a informação sobre a velocidade da roda do carro para um receptor, seja ele humano ou mesmo um eventual piloto automático, adequadamente situado.

---

[11] A esse respeito, ver: <http://www.numaboa.com.br/criptografia/historia/553-shannon>.

Essa definição nuclear de informação pressupõe que os eventos que ocorrem em uma fonte impõem certas *restrições* ao sinal que carrega informação sobre eles, tornando-os estritamente dependentes de leis naturais. No exemplo acima, o movimento do ponteiro do velocímetro reflete, de maneira inequívoca (regulada por leis naturais), o movimento da roda do carro. No caso de um ser humano, essa informação, quando devidamente representada, fundamentaria a crença (verdadeira) sobre a velocidade do carro, produzindo informação significativa sobre o evento em questão.

Em síntese, o conhecimento seria, para Dretske, **crença verdadeira apoiada em informação adequadamente representada**. Acontece que, algumas vezes, o receptor representa a informação de forma equivocada. Nessas condições, ele terá crenças falsas e cometerá erros que o impedirão de possuir conhecimento. Será a partir de sua ação no ambiente que ele, através de um processo de *aprendizagem e de correção de erros*, poderá vir a adquirir conhecimento.

Dretske (1981) argumenta que sua definição de conhecimento, como crença verdadeira fundada em informação, não pressupõe conhecimento, uma vez que a informação, no seu sentido nuclear, depende apenas do registro de leis naturais para ser processada. Essa abordagem naturalizada do conhecimento enfrenta dificuldades que ainda são objeto de debate entre os filósofos. Entre tais dificuldades, cabe ressaltar aquela decorrente do pressuposto representacional dretskeano do conhecimento: como garantir a fidedignidade de uma representação em relação a sua fonte? Não seria necessário um olhar onisciente – que tudo conhece – para avaliar a correspondência inequívoca entre os dados da fonte e sua representação? Não entraremos em detalhes sobre essas dificuldades aqui (os interessados poderão consultar a obra *Dretske e seus críticos*). Para concluir este curso, interessa-nos particularmente discutir o vínculo entre *informação* e *ação* no estudo do conhecimento.

8.2. Informação, conhecimento e ação: o "saber como" e o "saber que"

Na tradição clássica, muitos filósofos propõem uma espécie de divisão de tarefas entre, de um lado, a investigação da natureza do *ser* e dos princípios que permitiriam conhecê-lo e, de outro, o estudo do *dever ser* e de como agir virtuosamente. Essa divisão deu origem a uma subdivisão dos objetos de investigação filosófica: (a) questões que envolvem a natureza do *conhecimento* e; (b) questões que dizem respeito à *ação*. Tal divisão é particularmente forte nas abordagens segundo as quais os princípios do conhecimento seriam anteriores à experiência e à ação, concebidas como resultantes da deliberação prévia do pensamento.

A caracterização acima pode ser ilustrada pela seguinte passagem do *Leviatã* de Thomas Hobbes: "dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários" (1651, Primeira Parte, capítulo VI).

Nesse contexto, a ação é concebida como o efeito corporal, externo, da **intenção** mental, interna, que atuaria como causa da ação podendo compor redes intencionais de eventos. Quando escovamos os dentes de manhã antes de sair para o trabalho, por exemplo, a ação de escovar os dentes seria apenas uma parte de uma longa sucessão de ações intencionais voluntárias anteriores: querer comer, beber, estudar, trabalhar, ajudar a família, dentre muitas outras.

Embora a doutrina da anterioridade do conhecimento em relação à ação tenha sido dominante na filosofia até recentemente, ela é objeto de questionamento na contemporaneidade. Começa a tomar forma a hipótese de que *ação* e *conhecimento* se encontram intrinsecamente conectados, sendo que a sua separação acarreta consequências ainda pouco analisadas pela tradição filosófica. Uma dessas consequências diz respeito à distinção entre "saber que" e "saber como" (Ryle, [1949] 2000). O primeiro caracteriza o saber cumulativo, proposicional, abstrato, que envolve a capacidade de produzir conceitos e de teorizar independente da ação. O segundo caracteriza a habilidade incorporada e situada de aperfeiçoar modos de agir adequados às condições ambientais na resolução de problemas.

Quando realizamos qualquer ação que envolve conhecimento, enfatiza Ryle, não fazemos duas coisas: primeiro pensamos e depois pomos o pensamento em prática, mas *agimos habilidosamente* pura e simplesmente. Nesse sentido, a ação que envolve conhecimento incorpora *procedimentos* especiais, mas não necessariamente *antecedentes* teórico-proposicionais. Mas em que consistem tais procedimentos especiais? Eles envolvem práticas cuidadosas, que visam o aperfeiçoamento de hábitos através da aprendizagem focalizada na percepção e superação de erros.

Para Ryle, estamos tão habituados a explicar as ações habilidosas recorrendo à tradição dualista, que a crença de que o pensamento resulta de uma razão ou mente substancialmente distinta do corpo que as antecipam "contagiou" nossa visão de mundo, nosso autoconhecimento e hábitos linguísticos. Ele argumenta que, mesmo que desconheçamos muitos aspectos dos processos envolvidos na ação habilidosa e sua relação com as aptidões mentais, podemos admitir que ela, em geral, não ocorre como consequência de um comando prévio dado pela mente. A ação habilidosa pode ser adequadamente compreendida como uma rede de disposições adquiridas ao longo de um processo de aprendizagem (individual e coletiva) que não se esgota no momento de sua realização, mas possui uma história evolutiva.

Assim, por exemplo, dirigir um automóvel requer aptidões cognitivas muito sofisticadas; não afirmamos que aprendemos a dirigir depois de lermos um manual intitulado *Como dirigir em dez lições*. Mesmo depois da leitura atenta do texto, de ter sublinhado as passagens consideradas essenciais, de ter até memorizado os detalhes das lições, mas sem nenhuma preocupação de praticar efetivamente cada uma delas, dificilmente aprenderemos a guiar. Por outro lado, quando se dirige um automóvel mecanicamente, sem a atenção e a concentração necessárias, quando apenas se repete um conjunto de movimentos habituais, tampouco o motorista estará guiando com habilidade.

Não se trata de caracterizar a ação habilidosa como uma cadeia de **estímulos e respostas**, condicionados artificialmente, mas como a manifestação de um conhecimento situado e incorporado. Conforme caracterizado no tópico 8.1, esse tipo de conhecimento emerge das possibilidades oferecidas pelo ambiente, pela estrutura fisiológica do organismo e pela trajetória de sua história de sucessos e fracassos na atividade de resolução de problemas. O *conhecimento incorporado e situado* difere tanto da memorização mecânica de regras, quanto da simples repetição dos mesmos modos de agir por condicionamento. Uma diferença fundamental entre eles é que o *conhecimento situado e incorporado* é sistêmico; ele se desenvolve de acordo com uma funcionalidade de longa duração, não sendo possível comprimi-lo numa simples sequência de estímulos/respostas. Em nosso exemplo acima, dirigir um automóvel exige, de início, a aprendizagem de uma habilidade e seu progressivo aperfeiçoamento. Uma vez adquirida, essa habilidade pode se tornar mecânica; caso em que o motorista se limite a repetir um mesmo conjunto de ações. Se, por outro lado, o motorista mantiver sua atenção alerta e procurar um permanente aperfeiçoamento diante das condições ambientais (sociais, climáticas etc.), ele estará desenvolvendo, ao longo do tempo, um conhecimento situado e incorporado que não envolve a antecipação do pensamento. Trata-se de um “pensamento em ação”.

Vale a pena lembrar que, mesmo na perspectiva dualista – que pressupõe a anterioridade do pensamento em relação à ação –, a apreciação do conhecimento se dá, em geral, no plano da própria ação. Como observa Ryle, não dizemos que alguém é “inteligente”, “metódico”, “criativo” etc. se a pessoa permanece em uma postura introspectiva e não age de acordo com as expectativas associadas às performances inteligentes, metódicas ou criativas. Para adjetivar alguém com alguma das qualidades acima, é preciso que de algum modo se possa constatar uma *habilidade*.

A concepção de conhecimento situado e incorporado, que acabamos de esboçada, está de acordo com a perspectiva ecológica que apresentamos no tópico 8.1. Como vimos, organismos em sua complexa rede de interações com o meio ambiente colaboram para a efetivação de uma ação habilidosa quando ela incorpora informação ecológica (*affordance*) na sua realização. Contudo, as *affordances* disponíveis no meio podem confundir organismos desatentos, conduzindo a erros. Assim, por exemplo, uma flor vermelha que é venenosa para o ser humano pode servir de alimento para uma abelha; uma criança desinformada sobre essa *affordance* se envenenará ao colocar na boca tal flor, enquanto a abelha coletará seu pólen sem problemas.

Uma dificuldade da abordagem do conhecimento situado e incorporado reside nos critérios para se distinguir *percepção* correta da mera *ilusão*, sem a mediação de pensamentos ou representações que antecedam a ação. Como um indivíduo distinguirá, por exemplo, flores venenosas das que podem ser usadas como ornamento? Uma resposta a essa dificuldade focaliza a dinâmica evolucionária propiciada pelo *princípio de reciprocidade* (mencionado no tópico 8.1): organismos integrados em seus respectivos nichos, quando exercitam a atenção, aprendem a captar informação adequada, seja com a correção de erros, seja através de imitação ou de procedimentos de ajuste que se impõem diante da presença de novidades. Tal resposta desloca o problema do conhecimento individual para uma rede complexa que envolve ambiente, história evolutiva social e biológica, entre outros, que são objeto de estudo das teorias de auto-organização, de sistemas complexos (Morin, 2003; Debrun, 1996) e da ecologia de saberes (Santos e Meneses, 2010).

vão em que nos encontramos na atualidade no estudo do conhecimento. Entretanto, entendemos que esse desconforto é saudável, posto que ele possibilita o início de um raciocínio abdutivo que permite a expansão do horizonte filosófico. A nossa sugestão é que, ao invés de aguardar passivamente que alguém traga uma solução pronta para o problema de explicitar a natureza do conhecimento, procuremos dar continuidade a essa busca a partir da reflexão aqui proposta. Se esse vier a ser o caso, o objetivo desta parte do livro terá sido alcançado: propiciar elementos que desencadeiem o raciocínio abdutivo na compreensão da dinâmica de formulação e análise de problemas filosóficos concernentes à natureza do conhecimento. Nesse sentido, o desconforto pode se transformar em sensação de gratidão pela oportunidade que a atividade filosófica nos oferece.

Referências Bibliográficas

AYER, A. J. *As questões centrais da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

BRAITHWAITE, R. *Scientific Explanation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

CAPURRO, R.; HJORLAND, B. O conceito de informação. *Perspectivas em Ciência da Informação*, v.12, n.1, p.148-207, jan./abr. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-99362007000100012>. Acesso em: 3 set. 2010.

CHEMERO, A. Information and Direct Perception: A New Approach. In: FARIAS, P.; QUEIROZ, J. *Advanced Issues in Cognitive Science and Semiotics*. [S.l.: s.d.], 2006. Disponível em: <http://edisk.fandm.edu/tony.chemero/papers/tonyinfobrazil.pdf>. Acesso em: 23 set. 2010.

CHISHOLM, R. M.: *Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966.

DEBRUN, M. A. A ideia de auto-organização. In: DEBRUN, M. A. GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA JR., O. (Orgs.). *Auto-organização*: estudos interdisciplinares. Campinas: CLE/Unicamp, 1996. (Coleção CLE, v.18.)

DRETSKE, F. I. *Knowledge and the flow of the information*. Oxford: Blackwell Publisher, 1981.

DRETSKE, F. I. *Explaining Behavior*: Reasons in a World of Causes. Cambridge: MIT Press, 1992.

DREYFUS, H. L. *O que os computadores não podem fazer*? Rio de Janeiro: Eldorado, 1975.

DREYFUS, H. L. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge: MIT Press, 1992.

DUHEM, P. *La théorie physique: son objet, et sa structure*. Paris: Chevalier & Rivière, 1906. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/lathoriephysiqu00gunkngoog/>. Acesso em: 23 maio 2010.

FERRY, L. *Aprender a viver*: filosofia para os novos tempos. Trad. Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

GARDINER, P. *The Nature of Historical Explanation*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

GETTIER, E.L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, v.23, p.121-23, 1963. Disponível em: <http://www.ditext.com/gettier/gettier.html>. Acesso em: 9 ago. 2010.

GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GONZALEZ, M. E. Q.; BROENS, M. C.; MORAES, J. A. A virada informacional na Filosofia: alguma novidade para o estudo da mente? *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v.22, p.137-151, 2010.

GONZALEZ, M. E. Q.; HASELAGER, W. F. G. Abductive Reasoning, Creativy and Self-Organization. *Cognitio*, São Paulo, n.3, p. 22-31, 2002. Disponível em: <http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio/cognitio3/cognitio3_sumario.htm>. Acesso em: 20 set. 2010.

GONZALEZ, M. E. Q.; NASCIMENTO, T. C. A.; HASELAGER, W. F. G. Informação e conhecimento: notas para uma taxonomia da informação. In: FERREIRA, A.; GONZALEZ, M. E. Q.; COELHO, J. G. (Org.). *Encontro com as Ciências Cognitivas*. 1.ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004. v.4.

HANSON, N. R. *Patterns of Discovery*. London: Cambridge University Press, 1958.

HANSON, N. R. Observação e interpretação. In: MORGENBESSER, S. (Org.). *Filosofia da ciência*. São Paulo: Cultrix, 1975.

HEMPEL, C. Explicação científica. In: MORGENBESSER, S. (org.). *Filosofia da ciência*. São Paulo: Cultrix, 1975.

HEMPEL, C. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press, 1965.

HEMPEL, C.; OPPENHEIM, P. Studies in the Logic of Explanation. *Philosophy of Science*, v.15, p.576-79, 1948.

HOBBES, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, [1651] 1974. (Col. Os Pensadores). Também disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2010.

JUARRERO, A. *Dynamics in Action*: Intentional Behavior as a Complex System. Cambridge: MIT Press, 1999.

KHUN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 7.ed. São Paulo: Perspectiva, [1962] 2003.

KRAVCHENKO, A. Where the Autonomy? A Response to Harnard & Deor. *Pragmatics & Cognition*, v.15, n.3, p.407-412, 2007.

LARGE, D. N. *Ecological Philosophy*. 2003. Disponível em: <http://www.newphilsoc.org.uk/OldWeb1/Ecological/DavidLarge.PDF>. Acesso em: 23 jul. 2010.

MACHADO, A. M. N. *Informação e controle bibliográfico*: um olhar sobre a cibernética. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

McLAUGHLIN, B. P. *Dretske and his Critics*. Cambridge: Basil Blackwell, 1991.

METTRIE, J. O. de la. *L'omme machine*. 1747. Disponível em: <http://fr.wikisource.org/wiki/L'Homme_Machine>. Acesso em: 23 maio 2010.

MINSKY, M. *The Emotion Machine*: Common Sense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind. New York: Simon & Schuster, 2006.

MORIN, E. *Uma ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NAGEL, E. *The Structure of Science:* Problems in the Logic of Scientific Explanation. New York: Harcourt, Brace and World, 1961.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Trad. Sergio Milliet. São Paulo: Abril, 1979. (Col. Os Pensadores).

PEIRCE, C. S. Collected Papers. In: HARTSHORNE, C.; WEISS, P.; BURKS, A. (Eds.). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958. v.1-8.

PLATÃO. *Teeteto*. [s.d.]a Trad. Carlos Alberto Nunes. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/teeteto.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2010.

POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1959.

POPPER, K. *A Lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1972.

RYLE, G. *The concept of mind*. London: Penguin, [1949] 2000.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SEARLE, J. R. Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, v.3, n.3, p.417-457, 1980. Disponível em: <http://spot.colorado.edu/~rupertr/Searle.pdf>. Acesso em: 11 mai. 2010.

TURING, A. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, v.59, p.433-460, 1950. Disponível em: <http://www.loebner.net/Prizef/TuringArticle.html>. Acesso em 20 set. 2010.

VICO, G. *A ciência nova*. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo: Record, 1999.

VICO, G. *The New Science*. Trad. Thomas Goddard Bergin e Max Harold Fisch. Ithaca: Cornell University Press, 1948. Também disponível em: <http://archive.org/details/newscienceofgiam030174mbp>. Acesso em: 27 set. 2010.

VON UEXKÜLL, T. *A teoria do Umwelt de Jakob von Uexküll*. Trad. Eduardo Fernades Araújo. 1988. Disponível em: <http://leandrosalvador.com.br/html/textos/academicos/semiotica/umwelt_uexkull.pdf>. Acesso em: 23 set. 2010.

PLATÃO. *Ménone*. Lisboa: [s.l., s.d.b]. Trad. A. Lobo Vilela. Disponível em: <http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/traducoes/menon.htm>. Acesso em: 14 jul. 2010.

POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1959.

POPPER, K. *A Lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1972.

RYLE, G. *The concept of mind*. London: Penguin, [1949] 2000.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SEARLE, J. R. Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, v.3, n.3, p.417-457, 1980. Disponível em: <http://spot.colorado.edu/~rupertr/Searle.pdf>. Acesso em: 11 mai. 2010.

TURING, A. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, v.59, p.433-460, 1950. Disponível em: <http://www.loebner.net/Prizef/TuringArticle.html>. Acesso em 20 set. 2010.

VICO, G. *A ciência nova*. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo: Record, 1999.

VICO, G. *The New Science*. Trad. Thomas Goddard Bergin e Max Harold Fisch. Ithaca: Cornell University Press, 1948. Também disponível em: <http://archive.org/details/newscienceofgiam030174mbp>. Acesso em: 27 set. 2010.

VON UEXKÜLL, T. *A teoria do Umwelt de Jakob von Uexküll*. Trad. Eduardo Fernades Araújo. 1988. Disponível em: <http://leandrosalvador.com.br/html/textos/academicos/semiotica/umwelt_uexkull.pdf>. Acesso em: 23 set. 2010.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Parte III

Ética

Reinaldo Sampaio Pereira

Professor de “História da Filosofia Antiga” da Unesp de Marília. Graduado em Filosofia pela Unicamp (1996); mestre em Filosofia pela Unicamp (1999); doutor em Filosofia pela Unicamp (2006); pós-doutor em Filosofia pela USP (2009). Desenvolve pesquisa em Aristóteles desde a graduação, mais especificamente nas áreas de Metafísica e Ética

Antonio Trajano Menezes Arruda

Doutor em Filosofia pela University of Oxford – UK. Professor das disciplinas “Filosofia geral e problemas metafísicos” e “Introdução à leitura dos textos filosóficos” da Graduação em Filosofia da Unesp – campus de Marília

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 9

A Ética na literatura grega dos trágicos e na filosofia socrático-platônica

O propósito dos três itens que compõem esse texto é o de, primeiramente, buscar uma certa compreensão da educação ética do homem grego no período anterior a Sócrates, para, então, começar a análise de alguns elementos componentes de um novo modelo ético, o socrático-platônico, no qual a razão terá papel preponderante para a determinação das ações moralmente boas.

9.1. A Ética na literatura grega anterior a Sócrates

Tornou-se comum, no meio filosófico, a distinção entre moral e ética, no sentido (em linhas gerais) que a moral diria respeito ao corpo de regras que funciona como paradigma para a determinação das ações moralmente boas ou más em um grupo social, e a ética seria a disciplina teórica que teria como objeto de estudo crítico a moral. A palavra "moral" é derivada de *mos*, *mores*, termo latino para verter o termo grego *ethos*, de onde deriva a palavra ética. Visto que é anacrônico empregar o termo "moral" quando se trata da ética grega do período dos trágicos, de Sócrates, de Platão, de Aristóteles, e considerando que, quando o termo é empregado pelos latinos, não recebe a distinção supramencionada, quando utilizarmos a palavra "moral" em expressões como "moralmente boa", não estaremos fazendo qualquer distinção entre "moral" e “ética”, mas estaremos tomando ambos os termos como sinônimos. A ética tem então o seu nome (assim como vários outros tantos conceitos da Filosofia) derivado do grego, derivado de *ethos*, que comumente é vertido para o português como hábito, costume. Daí não se segue que a ética tem como grande propósito mapear os costumes de um grupo social para, então, elaborar um corpo de regras a partir de tal mapeamento. A ética não tem como propósito examinar como as coisas são, como são os hábitos e costumes de uma comunidade, como os indivíduos dessa comunidade agem normalmente nas inter-relações pessoais, mas antes se propõe a examinar como os indivíduos, enquanto agentes morais, deveriam agir. A Ética, à semelhança de outras disciplinas, tem como uma das suas funções propiciar uma boa organização nas diversas sociedades para que os seus indivíduos possam nela viver bem. Para isso, não basta constatar como são as ações dos indivíduos, mas tratar de como eles deveriam agir para que a sociedade venha a se manter organizada e, com isso, possa promover uma boa vida para os indivíduos.

A literatura da Grécia antiga apresenta, desde os seus relatos mais antigos, importantes problemas éticos, ainda que não fossem explicitados como objetos de estudo. Entre os poetas trágicos, questões éticas de extrema relevância foram apresentadas, por exemplo, sobre a possibilidade de imputar ao agente moral a responsabilidade da sua ação, se ela foi realizada sem consciência das circunstâncias em que ocorreu, como no célebre caso de Édipo, que mata o pai sem saber que era o seu pai. Atentemos que, ainda hoje, saber se o agente tem consciência das suas ações pode ser crucial para poder responsabilizar alguém tanto do ponto de vista moral como, inclusive, do ponto de vista jurídico.

Vale observar que, tendo tratado de questões relevantes, a Ética grega não consiste em conjuntos de regras ou teorizações que ficaram na totalidade ou em sua maior parte circunscritas a um momento embrionário das investigações éticas e que, enquanto tal, permaneceram guardadas em uma redoma que apenas pode ser aberta para uma certa erudição pouco profícua. Muito mais do que isso, a Ética grega antiga auxilia, em muito, a análise ética de uma perspectiva histórica, uma vez que autores como Platão e Aristóteles tiveram profunda influência na posteridade. Mesmo de uma perspectiva contemporânea, a Ética grega também guarda importância por suscitar problemas ainda atuais e por apresentar alternativas a eles. Nesse sentido, vale observar que a ética aristotélica tem sido consultada até mesmo para trazer para o debate ético elementos (como o resgate da discussão do *acrático*, do *phrónimos*, de um fim a ser buscado que orientaria as discussões éticas e deve orientar as ações dos agentes morais, etc.) que ajudam a fazer contraponto com o modelo ético universalista kantiano. Dito isto, faz-se necessário examinar o que os gregos antigos nos apresentaram acerca da Ética não apenas para pensar a história da filosofia, mas também para ajudar a pensar questões éticas independentemente de qual autor ou escola as teriam apresentado.

Ainda que haja uma variada gama de questionamentos éticos na literatura anterior a Aristóteles, talvez seja exagerado querer encontrar, em tais textos, uma Ética tal como nós a conhecemos nesse autor, em cujos textos éticos encontramos um objeto de estudo bem determinado, com modelo investigativo próprio a tal objeto e com características específicas de tal análise (nesse sentido, o modelo investigativo na Ética se distingue radicalmente do modelo investigativo metafísico ou das matemáticas). Os textos de Hesíodo e, sobretudo, os textos atribuídos a Homero faziam parte da educação do homem grego, inclusive em relação a sua formação ética. Obviamente, não por trazerem pormenorizadas discussões éticas, mas por apresentarem modelos de comportamento, de como o homem grego no geral deveria se portar em diversas situações. Nesse sentido, os deuses e os heróis da *Ilíada* e da *Odisseia* eram, de certo modo, apresentados como modelos de comportamento. As ações dos deuses e de heróis eram tomadas como paradigmas para as ações humanas. Há, portanto, nos textos dos trágicos – de Hesíodo e, sobretudo, os atribuídos a Homero – certas determinações de como deve o indivíduo agir para tornar-se moralmente bom. Para percebermos a importância da educação do homem grego a partir dos textos atribuídos a Homero, lembremos, por exemplo, que na *República* (sob diversos aspectos, um dos diálogos mais importantes de Platão), quando Sócrates pensa a educação na cidade ideal, ele o faz, em grande medida, a partir dos textos atribuídos a Homero.

Em um rápido exame geral da Ética grega, talvez seja de bom tom não gastar muita tinta com os filósofos pré-socráticos, porque, de modo geral, eles não tiveram como objeto de investigação questões éticas. Os pré-socráticos se notabilizaram especialmente pelas suas investigações acerca da natureza, do mundo, da possibilidade ou não de ter acesso ao mundo para, a partir daí, poder falar sobre ele. Parece-nos conveniente, também, não nos determos nos sofistas (hábeis professores de retórica que ganharam fama e muito dinheiro por trabalharem a forma do discurso de modo tal a fazê-lo forte; por trabalharem a forma do discurso com tal destreza a ponto de fazer parecer que é o que não é, a ponto de discorrerem sobre falsidades dando a elas aparência de verdades). Ainda que os sofistas tivessem grande preocupação com a elaboração astuciosa (podendo ser falsa) do discurso com o intuito, em grande medida, de favorecer politicamente aqueles que participavam dos debates que determinavam os destinos da *polis* na ágora da Atenas democrática, essa preocupação, com grandes reflexos na política, não fez com que tomassem a ética como objeto investigativo.

9.2. A Ética nos diálogos de Platão

Com Platão, a Ética ganha atenção especial. É comum a literatura especializada nos diálogos de Platão dividi-los em grupos. Uma dessas divisões diz respeito à cronologia na elaboração dos diálogos. Uma delas comporta três momentos: o primeiro, o qual mais nos interessará aqui, corresponde aos diálogos escritos na juventude. O segundo momento é o dos diálogos de maturidade e, por fim, os diálogos de velhice, denominados diálogos aporéticos, isto é, diálogos que acabavam em aporia, em dificuldade, sem se chegar à definição do objeto investigativo motivador do diálogo. Tais diálogos chegam ao fim sem o aclaramento de certas dúvidas, de certos questionamentos, não sendo obtido conhecimento seguro acerca do objeto investigado. Esses diálogos têm como protagonista Sócrates que, diferentemente dos pré-socráticos, irá dar grande atenção ao homem enquanto objeto de estudo, sobretudo no que diz respeito à Ética.

Com Sócrates, o homem se torna, de modo mais acentuado, objeto de investigação. Não do ponto de vista biológico, mas de um ponto de vista ético, portanto, em que o homem é examinado sobretudo em relação às suas ações, embora não propriamente como eles agem cotidianamente. Em relação ao modo como os homens agem cotidianamente, principalmente como agem bem, em grande medida a partir de paradigmas dados por heróis e deuses em textos como a *Ilíada* e a *Odisseia*, esse não é o modelo buscado por Sócrates. Se, por um lado, Sócrates, como homem grego, foi educado também com os textos atribuídos a Homero, valendo-se de tais textos em suas conversas com os interlocutores, por outro, ele não aceita por completo o modelo educativo dos textos atribuídos a Homero. Na própria *República*, Sócrates propõe censura a partes de tais textos.

No que concerne à Ética, Sócrates parece propor novidades. Ao invés de aceitar plenamente o modelo ético cujos paradigmas das ações moralmente boas seriam dados pelos textos que ajudaram a educar o homem grego, ele propõe um novo modelo, em que as ações moralmente boas seriam determinadas por paradigmas a serem buscados pela razão. A razão, de certo modo, poderia direcionar o homem para as boas ações. Mas como fazê-lo? Tal busca figura em vários diálogos de Platão, mas não se encontra de modo sistemático e concentrado em um ou outro diálogo, estando distribuída nos mesmos, sobretudo nos diálogos aporéticos de juventude. A partir do conjunto de informações dadas nos diversos diálogos é possível chegar a alguns elementos próprios à discussão ética socrática.

Se, por um lado, Sócrates não aceita por completo os paradigmas já dados para a determinação da ação moralmente boa, por outro, ele necessita propor outros paradigmas, outros orientadores do agente, para que este possa realizar ações moralmente boas. Não parece ser a proposta socrática atribuir aos deuses as causas das nossas ações, como se os homens fossem marionetes. Ao contrário, Sócrates parece propor que as nossas ações e, consequentemente, o nosso modo de vida, seja bom ou ruim, não pode ser obra do acaso. Nesse sentido, em uma certa proposta socrática, o bem do homem não é determinado exclusivamente pelas contingências externas. Pelo contrário: ainda que Sócrates não pareça eliminar o peso das contingências externas para a possibilidade ou não do agente poder agir bem e, com isso, poder viver bem, ele parece sustentar que cabe ao agente ter certo controle das suas ações e, portanto, ter certo controle das ações moralmente boas que ele engendrar.

Para isso, Sócrates volta a sua atenção não para o corpo, que não é o responsável primeiro pelas ações do agente, mas para a alma, a qual seria a motivadora das ações, elegendo-a assim objeto de sua investigação. Nesse sentido, a investigação ética socrática ganha certo viés psicológico. Sócrates propõe uma divisão tripartite da alma. Ela teria uma parte apetitiva, a qual inclinaria o agente a realizar ações para satisfazer sua própria alma. Essa parte da alma seria a responsável pelos prazeres, pelas inclinações do agente a satisfazer as necessidades que aparentam ser prazerosas. Se, em Sócrates, a boa vida do homem não parece estar sujeita ao acaso, não é sendo guiado pela parte apetitiva de sua alma que o agente conseguirá viver bem, pois tal parte pode se deixar guiar, muitas vezes, por aquilo que aparenta ser bom sem, de fato, o ser.

Comer chocolate e outros doces pode aparentar ser bom para uma criança na medida em que é capaz de satisfazer a sua inclinação para a realização dos seus desejos, mas a criança se alimentando regularmente de chocolate e outros doces, sem qualquer orientação, pode, de imediato, satisfazer as suas inclinações imediatas motivadas pela parte apetitiva da sua alma e, com isso, ter prazer, tendo a crença que está fazendo um bem a si mesmo. Mas pode ser que essa criança possa vir a ter brevemente problemas de saúde pelo consumo exagerado de doces. Aquilo que parece ser um bem não é, necessariamente, um bem. É possível o engano em relação ao bem. Sem a devida orientação, a criança pode estar gerando para si, sem ter clareza disso, mais mal que bem. Como, então, ser bem orientado segundo o bem não meramente aparente, mas o bem de fato?

O que parece ser o bem pode se apresentar de múltiplos modos. Nesse sentido, algo pode ser bom para Sócrates e não para Glauco, ou então uma ação pode ser justa e boa em certo momento e não em outro. E ainda: algo pode ser bom para um indivíduo “x” em determinado momento e, para o mesmo indivíduo “x”, ruim em outro momento. Restituir aquilo que é devido a alguém nem sempre pode ser algo justo e bom, como Sócrates argumenta no livro I da *República*. Restituir armas quando um indivíduo “x” está são pode ser justo e bom, mas pode não o ser se ele não estiver são, podendo tal restituição vir a gerar problemas para tal indivíduo “x”. Face à possibilidade de engano acerca do que é o bem, a virtude, o justo, e face à aparente multiplicidade de bens, do que é virtuoso ou do que é justo, como uma concepção múltipla e talvez meramente aparente de bem pode ser guia para as ações de um agente moral? Como detectar o que de fato é o bem para que o mesmo possa bem guiar as ações do indivíduo, conduzindo-o às boas ações, aquelas que lhe possibilitam viver bem? Esses são difíceis problemas que Sócrates necessita enfrentar na apresentação de um modelo ético novo. Ele, então, recorrerá ao que se convencionou chamar de teoria das formas ou teoria das ideias para enfrentar tais problemas.

9.3. Ética e Teoria das ideias nos diálogos de Platão

Relembremos rapidamente, de modo bastante geral, alguns pontos da teoria das ideias concernentes à discussão ética apresentada nos diálogos de Platão: Sócrates propõe a separação do mundo em sensível e inteligível. O mundo sensível seria apreensível pelos sentidos, apreensão essa que não oferece o conhecimento acerca do mundo, mas apenas opiniões sobre ele, uma vez que os entes existentes no mundo, que são múltiplos e em transformação, são apenas cópias imperfeitas da verdadeira realidade, a das ideias, realidade essa una e imutável, apreensíveis pela razão.

Através dos sentidos apreendemos, por exemplo, as múltiplas árvores existentes no mundo, que estão em processo de transformação, de vir a ser. As árvores do mundo (que estão em processo de transformação, em devir) não correspondem à verdadeira realidade e não nos possibilitam sequer conhecer o que é a árvore, que é uma ideia una e imutável. Se a árvore fosse uma laranjeira e se a laranjeira correspondesse à ideia de árvore, então, uma jabuticabeira, que é bem diferente, ou não poderia ser árvore ou a ideia de árvore teria que ser múltipla. Se fosse múltipla, ela teria que ser tão múltipla quanto são os tipos de árvores. Se as árvores são infinitamente diferentes, as ideias de árvores seriam infinitamente diferentes, não nos possibilitando conhecer o que é árvore, pois receberia infinitos significados. A proposta socrática é que se faz necessária uma ideia una das coisas, como a de árvore, para que, ao se falar de árvore, algo determinado seja compreendido. As múltiplas árvores (em devir) do mundo só são reconhecidas enquanto tais por participarem da ideia una de árvore. As ideias asseguram o plano do conhecimento na proposta socrática. Quanto a certo modelo ético proposto por Sócrates nos diálogos de Platão, ele pressupunha o conhecimento, portanto as ideias.

Do mesmo modo que no supramencionado exemplo da árvore: face aos múltiplos bens ditos das múltiplas coisas e situações do mundo não seria possível o conhecimento acerca do bem, conhecimento esse necessário para se poder agir bem. Em um certo modelo ético socrático, o conhecimento das boas ações necessariamente conduziria o agente às boas ações. Só agiria mal quem desconhecesse como agir bem. Uma razão bem cultivada conduziria o agente às ações moralmente boas. Educar bem o agente, do ponto de vista ético, pressuporia fazê-lo ter acesso às ideias de virtude, justiça, bem etc.

Sócrates parece propor um modelo ético intelectualista (no qual a razão bem cultivada é suficiente para a determinação das ações moralmente boas) segundo o qual as ações do agente: 1) não dependeriam dos desígnios dos deuses; 2) não estariam totalmente sujeitas ao acaso dado pelas contingências do mundo; 3) nem tampouco dependeriam dos impulsos da parte apetitiva da alma, a qual pode conduzir a ações aparentemente boas que, de fato, não são, ou até mesmo a ações que manifestamente não são boas. A vida guiada pelas paixões e não orientada por certa razão, a qual possibilita conhecer o que é a virtude, o bem, pode apenas acidentalmente conduzir o agente à boa vida. É preciso que o homem, então, não se deixe guiar pelas suas paixões, semelhante a um barco à deriva, em que é conduzido para o lado que o vento e as ondas o levarem, sem qualquer capacidade de se guiar. O destino de tal barco é dado pelas contingências do momento na região do mar em que está. A vida do homem não pode, de modo semelhante, estar sujeita às contingências do mundo. Para o barco poder ir a algum lugar determinado de modo não acidental, é preciso que alguém tome o seu leme. De modo semelhante: é preciso que algo no homem tome o leme da sua vida, das suas ações. A parte intelectiva da alma será a responsável por dar certo rumo às ações, à vida do agente. Para isso, faz-se necessário ascender às ideias, faz-se necessário ao intelecto controlar os impulsos do agente de modo a ele poder agir bem, poder alcançar a boa vida.

Nesse modelo socrático, as ações são realizadas pelos homens, aos quais pode ser imputada a responsabilidade de suas ações. Mas se, por um lado, Platão apresenta certo modelo ético intelectualista proposto por Sócrates, por outro, no diálogo *Mênon* é levantada a objeção que a razão não seria suficiente para conduzir o agente às ações moralmente boas ao se suspeitar que um agente não pode se transformar em virtuoso através da aprendizagem meramente racional. Nesse sentido, Sócrates questiona no *Mênon*: se a virtude pudesse ser ensinada, por que Péricles não teria feito dos seus filhos homens virtuosos? Começa-se a levantar a suspeita que o acesso às ideias não seria suficiente para tornar o agente virtuoso. Platão, então, começa a atenuar a função da razão que ascende às ideias como guia uno e infalível para as boas ações, capaz de exclusivamente engendrar as ações moralmente boas.

Aristóteles, por sua vez, não poderá aceitar o intelectualismo do modelo socrático, atenuado por Platão, por uma razão bastante simples: ele não aceita a teoria das ideias de Platão, rechaça a divisão do mundo em sensível e inteligível, negando também a ideia de participação (que na teoria das formas, possibilita que ambos os mundos, sensível e inteligível, sejam transponíveis um ao outro). Negando o modelo dos diálogos de Platão, Aristóteles não tem mais as ideias para, de certo modo, orientar o agente à determinação da ação moralmente boa. Não atribuindo aos deuses tal responsabilidade, assim como não delega ao acaso ou às contingências do mundo a possibilidade da ação moralmente boa, Aristóteles necessitará de outro guia para orientar o agente moral para as ações moralmente boas e, consequentemente, para a boa vida.

Aristóteles atribui grande importância aos impulsos da parte da alma responsável pelos desejos, os quais se convertem em móveis das ações, mesmo as que são consideradas moralmente boas. Se, no modelo apresentado nos diálogos, a parte apetitiva da alma deveria estar sujeita à parte intelectiva, a qual seria a responsável pela determinação da ação moralmente boa, em Aristóteles, a parte responsável pelos desejos assumirá grande importância para o engendramento das ações, mesmo as moralmente boas. O que é da ordem dos apetites e dos desejos não deverá ser subjugado pelas determinações da razão, mas deverá ser conduzido para que, bem orientado, possa ser desejo do que é bom, do que é virtuoso, levando às boas e virtuosas ações. No novo modelo proposto por Aristóteles, saber como agir não implica necessariamente em agir segundo o conhecimento de como agir, pois os desejos se apresentam como móveis das ações no modelo aristotélico. É possível ao agente moral saber como deveria agir para agir bem e, ainda assim, ter o desejo de realizar ações contrárias às boas ações. Vejamos, então, a seguir, o novo modelo ético proposto por Aristóteles.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 10

A Ética em Aristóteles

O objetivo dos três tópicos deste texto é o de começar a apresentar a sofisticada teoria ética aristotélica, chamando a atenção para algumas diferenças em relação aos modelos éticos anteriores. Para tal propósito, serão apresentados diversos elementos que fizeram da ética aristotélica um dos grandes modelos éticos da História da Filosofia, como a nova concepção de virtude, o justo meio, a razão voltada para a esfera prática etc.

10.1. Uma nova proposta de modelo ético em relação ao modelo socrático-platônico

Aristóteles nos deixou três textos éticos: 1) Ética a Nicômaco, o texto mais comentado do estagirita (Aristóteles era de Estagira); 2) Ética a Eudemo e; 3) *Magna Moralia*. Além desses, outro texto atribuído por alguns especialistas a Aristóteles nos chegou: *Da virtude e dos vícios*, mas os comentadores de Aristóteles consideram, de modo geral, esse último como apócrifo. Esses textos éticos compõem, juntamente com a *Política*, o grupo de escritos denominados práticos, isto é, tratam da *práxis* (ação). De modo semelhante ao que ocorre nos diálogos de Platão, a investigação ética aristotélica guarda estreita relação com a investigação psicológica, metafísica e, sobretudo, com a investigação política. Em Aristóteles, a ética e a política são complementares, uma dependendo da outra para a boa compreensão. A psicologia torna-se de grande relevância na medida em que – de modo similar ao que encontramos nos diálogos de Platão, como no final do livro IV da *República* – Aristóteles examina a alma em partes. Tal divisão é de grande relevância uma vez que, para pensar como as ações são engendradas, será preciso examinar, como veremos, quais as partes da alma que atuam em tal engendramento. Por fim, a metafísica assume grande importância por ser própria dela algumas investigações cujo objeto pertence também ao domínio ético. Nesse sentido, em grande medida os pressupostos metafísicos valem para a investigação ética.

Visto a estreita relação da ética com o exame psicológico, metafísico e político, além de outras investigações, como a biológica e até mesmo com a de física, isso nos faz encontrar elementos que ajudam a compor uma certa compreensão do modelo ético não apenas em seus três textos mencionados, mas também na *Metafísica*, na *Política*, no *De Anima*, nos textos biológicos e em vários outros do *corpus aristotelicum*. Mas, diferentemente do que ocorre nos diálogos de Platão, Aristóteles possui um conjunto de textos em que trata especificamente dos escritos práticos e neles examina especificamente questões éticas. Talvez não seja exagerado afirmar que é com Aristóteles que a ética ganha estudos sistemáticos com método próprio de investigação, contornos mais precisos, textos específicos. Se Aristóteles herda uma certa tradição de discussões éticas de Hesíodo, dos trágicos, da *Ilíada* e da *Odisseia*, de Sócrates, de Platão, de alguns pré-socráticos, a investigação dos seus predecessores e contemporâneos talvez não seja suficiente para considerarmos a ética como disciplina constituída. Para a compreensão da ética aristotélica, é mister lembrarmo-nos do contexto em que ele escreve. Convém recordar que o grande interlocutor de Aristóteles, também nos textos éticos, é Platão (lembremos que Aristóteles estudou na academia de Platão por praticamente duas décadas). Muitos argumentos levantados nos textos éticos são para responder a discussões que encontramos nos diálogos platônicos.

Aristóteles apresenta um modelo ético que, ainda que guarde múltiplos elementos próprios ao modelo dos diálogos de Platão, é bem distinto deste. Logo no capítulo 2 do livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, em uma alegoria indicativa do modelo teleológico que apresenta nessa obra, evoca a imagem da figura de um arqueiro que, para atingir o seu alvo, precisa antes visualizá-lo, assim como o agente moral necessita ter em mira o seu fim prático (o qual é um bem) para poder alcançá-lo. Não se trata aqui de uma novidade do modelo aristotélico, uma vez que a ideia de bem deve, também nos diálogos de Platão, direcionar as ações do agente para que ele consiga agir moralmente bem e, consequentemente, viver bem, feliz.

Porém, uma vez que o estagirita não aceita a divisão dos mundos em sensível e inteligível e nem o que possibilitava o contato entre ambos os mundos (a saber, a ideia de participação), ele não pode aceitar o modelo ético que tem como guia das ações as ideias. O bem, que deverá orientar as ações moralmente boas do agente, não poderá consistir em uma ideia. No capítulo 6 do livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles rechaça o bem uno genérico enquanto ideia, sustentando que o bem é dito de múltiplos modos (formulação essa de base metafísica, dada a partir da discussão travada no texto *Metafísica* acerca dos múltiplos modos de dizer o ser). Se Aristóteles não pode mais contar com as ideias para orientar o agente sobre como agir moralmente bem, e se o bem é o fim da investigação ética, pois é visando a esse fim que as ações humanas são realizadas, o estagirita precisa de outra concepção de bem, orientadora das ações do agente moralmente bom.

10.2. A vida feliz

Desde o início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles parte em busca do bem, para saber o que fazer para atingi-lo, semelhante ao arqueiro em relação ao alvo. Examina, então, em uma prática comum em seus textos, o que os seus predecessores e contemporâneos tomavam como sendo o fim ético buscado, a saber, o bem, uma boa vida, a fim de saber qual tipo de vida buscar em seu modelo ético. Nesse exame, Aristóteles encontrará quatro candidatas relevantes que se apresentam à vida feliz: 1) a vida dos prazeres; 2) a vida das honras; 3) a vida virtuosa e; 4) a vida contemplativa. Por mais que ele pareça estar buscando um modelo ético distinto de um modelo intelectualista socrático, onde a vida feliz poderia ser alcançada mediante boa orientação da razão, ele não propõe um modelo ético hedonista em que o fim a ser buscado seria dado pelo prazer. Desse modo, 1) a vida dos prazeres, primeira candidata à vida feliz, não se confundiria com a felicidade, ainda que a vida feliz pressuponha prazer, ainda que o prazer, nas palavras de Aristóteles, seja um acompanhante natural da felicidade. Isso significa que as ações humanas e consequentemente a investigação ética, em Aristóteles, não terão como guia, como fim, o prazer. Diferentemente dos diálogos de Platão, o prazer receberá grande atenção na investigação ética aristotélica, recebendo na *Ética a Nicômaco* dois tratados, tal é a sua importância. 2) O segundo candidato à vida feliz é a vida das honras, a qual é descartada logo na sequência, uma vez que as honras, como Aristóteles afirma, dependem mais de quem a concede do que de quem as recebe. Como uma das características da vida feliz é a autonomia (isto é, a vida que torna o agente não carecendo de nada), a felicidade não pode se identificar com as honras, pois a vida feliz não pode depender de outrem, o qual poderá ou não conceder honra ao que pretende alcançar a vida feliz.

Restam, então, dois outros candidatos à vida feliz, quais sejam, 3) a vida virtuosa e 4) a vida contemplativa. No concernente à vida contemplativa, Aristóteles apenas a menciona para, logo a seguir, informar que dela tratará posteriormente. Dela o estagirita vai tratar apenas no livro X, último da obra[12]. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles volta-se sobretudo para a noção de virtude. Esta se torna a principal candidata à vida feliz para o homem. Podemos, então, começar a entender, primeiro, a estrutura dessa obra, a qual visa apresentar um projeto prático para possibilitar ao agente viver bem, fim da ética aristotélica. Uma vida sem ter como fim o alvo de viver bem e de pensar em meios, ao longo de uma vida, para atingir tal fim, dificilmente poderia conduzir o agente a uma boa vida. Uma certa razão possibilita ao agente moral não ficar preso às decisões momentâneas tomadas a partir das inclinações das suas paixões, possibilitando-lhe calcular o que seria o viver bem e como alcançar a boa vida em um projeto para uma vida toda. É esse o exame que toma boa parte da atenção do filósofo na *Ética a Nicômaco*.

---

[12] Acerca da vida contemplativa como uma das possibilidades de alcançar o fim último da ética, a saber, o bem, a felicidade, não trataremos aqui. Para uma certa noção sobre em que medida a vida contemplativa possibilita ao agente a boa vida, ver Pereira (2009).

Para saber como agir virtuosamente, Aristóteles não pode mais contar com a ideia de virtude e, a partir dela, saber se uma ação qualquer participa dessa ideia e então percebê-la como virtuosa, como ocorre nos diálogos de Platão. O critério determinante da ação virtuosa não se encontra também em modelos dados *a priori*. Aristóteles necessita de uma nova noção de virtude, a qual será responsável pela grande novidade do seu modelo. Tal noção apresentada é extremamente sofisticada e faz com que a ética aristotélica difira radicalmente de todos os modelos éticos universalistas (tanto os da Antiguidade quanto os posteriores a Aristóteles), como o modelo dos diálogos de Platão, o de um certo modelo cristão ou então o modelo kantiano. Em Aristóteles, a determinação da ação virtuosa não pode ser dada *a priori*. Isso faz com que não seja possível, em seu modelo, produzir um corpo de regras que poderiam circunscrever as ações virtuosas, moralmente boas. Esse impedimento pode ser visto, de certo modo, como problemático. Por outro lado, tal impedimento pode ser visto como o grande diferencial do modelo ético aristotélico em relação aos outros modelos, diferencial este que possibilita considerar, por exemplo, aspectos culturais na determinação de uma ação virtuosa. Nesse sentido, uma ação que pode ser considerada virtuosa para alguém em determinado contexto não o será necessariamente para outra pessoa em um contexto diferente. Se uma ação é ou não virtuosa, dependerá de muitas variantes.

10.3. Um certo relativismo no modelo ético aristotélico

Aristóteles, por um lado, parece procurar escapar de um modelo ético duro, com princípios ou modelos de como agir bem dados *a priori*. O estagirita introduz na ética um certo relativismo. Mas, por outro lado, ele não pode cair em um modelo relativista nos moldes de Protágoras, do homem medida de todas as coisas, em um modelo em que o que seria considerado ou não virtuoso dependeria do agente, de como este considera a sua própria ação, o que pulverizaria a ética, pois, se cada um pode elaborar livremente a sua regra de conduta mesmo vivendo em sociedade, se cada um pode determinar livremente para si mesmo se a sua ação é ou não virtuosa, então cada um pode fazer qualquer coisa (desde que fosse considerada boa para si mesmo, sendo, nesse modelo relativista radical, moralmente boa). Desse modo, dissolveria-se a ética e, consequentemente, tal modelo ético geraria inúmeros problemas de convivência social.

Evitando o relativismo de Protágoras no campo ético, Aristóteles apresenta um elemento regulador da ação virtuosa que não é estrangeiro ao mundo grego: uma certa moderação. Aristóteles propõe que uma ação, para ser considerada virtuosa, portanto moralmente boa, necessita atender a uma certa moderação, a uma mediania, a um justo meio. Esse justo meio, ao qual toda ação virtuosa tem necessariamente que atender, não é um meio aritmético, insiste Aristóteles, como o 3 é o meio entre o 2 e o 4. A noção de justo meio com a qual o estagirita trabalha na *Ética a Nicômaco* é a de *mesotés*, um meio que varia caso a caso. Para explicar essa noção chave de justo meio, Aristóteles observa que para toda ação e sentimento há um excesso, uma falta e um justo meio. As ações podem ser viciosas tanto por excesso quanto por falta. Apenas as ações que atendem a um justo meio são virtuosas. Em relação a uma virtude como a coragem, por exemplo: a falta de impulso para algumas ações pode ser considerada como covardia (vício). O excesso do mesmo impulso, temeridade (vício). Apenas é considerada corajosa a ação resultante de um impulso adequado, moderado, que atende a um justo meio, fazendo com que o agente não aja viciosamente nem por excesso, nem por falta, mas virtuosamente (de modo corajoso). Mas o justo meio varia caso a caso: segundo o agente, o objeto e o contexto no qual a ação ocorre.

O justo meio varia segundo o agente, não sendo possível determinar uma ação virtuosa incondicionalmente para todos os indivíduos, assim como não é possível se prescrever a boa quantidade de comida *a priori* para duas pessoas: para um atleta, uma boa quantidade de comida e o tipo de alimento pode ser “x”, mas para alguém que possui alguma atividade mais sedentária a boa quantidade de alimento pode ser bem menor do que a quantidade e o tipo “x”. O justo meio varia também segundo o objeto: a coragem (virtude), por exemplo, está mais próxima do vício por excesso (temeridade) que do vício por falta (covardia); já a temperança (virtude) está mais próxima do vício por falta (insensibilidade) que do vício por excesso (intemperança). A ação virtuosa depende também do momento apropriado (*kairos*): avançar sobre as linhas do inimigo em uma batalha não necessariamente é uma ação corajosa (virtuosa). Pode haver momentos em que avançar sobre o inimigo pode ser um vício por excesso (temeridade), colocando desnecessariamente em risco a vida de muitos soldados sem a promoção de qualquer ganho em contrapartida.

A determinação do que é virtuoso, portanto, depende de se a ação atende ou não a um justo meio, mas este depende do agente, do objeto, do momento oportuno, do lugar apropriado etc. Assim, Aristóteles elimina o relativismo radical no domínio ético ao instituir um princípio regulador da ação moralmente boa: o justo meio. Mas a determinação desse princípio regulador não implica em engessar o modelo ético aristotélico em um conjunto de determinações de como agir virtuosamente, uma vez que, como visto, o justo-meio varia caso a caso. É essa maleabilidade que faz com que o modelo ético aristotélico difira em muito dos modelos universalistas, conferindo a ele a possibilidade de se considerar a diversidade cultural, de contextos, de agentes morais na determinação das ações virtuosas, moralmente boas.

O domínio da ética aristotélica é o domínio da contingência, jamais o da necessidade. Se no mundo tudo fosse necessário (aqui entendido como o que não pode ser de outro modo), não haveria a possibilidade de escolha para o agente moral. Não se pode escolher fazer com que uma pedra não caia (se não impedida de cair por algo qualquer), uma vez jogada para cima. Não havendo capacidade de escolha (a partir da possibilidade de duas ou mais ações), não se pode responsabilizar alguém do ponto de vista ético, esvaziando, com isso, o domínio da ética. Para a existência da esfera ética faz-se necessário, portanto, que haja a possibilidade de o mundo comportar a contingência. Faz-se necessário que as coisas no mundo possam ser de um modo ou de outro, assim como pode ser possível a alguém se deslocar para um lado ou para outro ou mesmo ficar parado, deslocar-se com maior ou menor velocidade, com um ou com outro meio de deslocamento. É na contingência do mundo que o homem pode agir, é nela que será aberto o domínio para a esfera ética, em Aristóteles.

Uma vez que é na contingência do mundo que o agente moral pode agir, a razão capaz de fazer ciência, a razão científica (a qual, a partir de princípios invariáveis, infere regras, leis naturais, produzindo conhecimento acerca do mundo) é impotente para a determinação de como agir. Como, em Aristóteles, o agente moral não tem mais as ideias (dos diálogos de Platão) para orientá-lo sobre como agir bem, e ele precisa detectar qual a melhor ação em cada caso particular, então não será a razão científica que lhe conferirá tal capacidade de escolha. Aristóteles irá propor um outro tipo de racionalidade, uma razão prática, deliberativa, calculativa, responsável não pela produção do conhecimento (como o da metafísica ou das matemáticas), mas por calcular, na contingência do mundo, qual a melhor ação dentre as possíveis, ou ainda, quais ações devem ser executadas para se atingir um determinado fim.

Pensar em como agir de um determinado modo para atingir um fim é próprio à ética aristotélica, a qual é teleológica, finalista, ou seja, nela o agente moral age em função de fins e jamais aleatoriamente. Já na abertura da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles sustenta que toda ação e toda escolha visam a um certo fim. Esse fim, como afirma o estagirita, é um bem que, por sua vez, é aquilo que o agente moral busca ao agir. Para Aristóteles, todos buscam o bem para si, a felicidade. Todas as ações do agente moral visam à promoção da maior quantidade de bem-estar do agente. Essa felicidade buscada não se confunde com o uso que fazemos do termo felicidade quando dizemos que estamos felizes porque conseguimos rever alguma pessoa de quem gostamos e que não víamos há muito tempo, ou quando alguma outra coisa boa acontece conosco.

A felicidade, em Aristóteles, é algo que se consegue com uma vida toda, com uma vida virtuosa. A felicidade, portanto, não é obra do acaso, mas pode ser alcançada com um bom cálculo das ações a serem realizadas. Em rápidas palavras, a ética aristotélica tem como fim possibilitar a cada agente moral a felicidade, a qual é alcançável mediante uma vida virtuosa. Nesse sentido, a busca pelas ações virtuosas se faz necessária. Aristóteles se volta, então, para saber quais ações poderiam ser tomadas como virtuosas e, mais do que isso, como o agente moral pode agir virtuosamente, não ficando sujeito ao acaso ou aos seus impulsos que não conduziriam a ações virtuosas, portanto a uma vida virtuosa, condição necessária para uma vida feliz.

Se, como visto, a razão prática, calculativa, apresenta-se como condição necessária para a ação moralmente boa, ela se apresenta necessária para se detectar qual ação atende a um justo meio, fazendo com que a ação seja virtuosa (tornando a nossa vida não entregue ao acaso), por outro lado, a razão, por si só, não é capaz de engendrar ações. Por mais que a razão seja habilidosa no cálculo de qual ação executar, esta jamais é executada se não for motivada por um desejo. Nesse sentido, o desejo se converte em móvel das ações. Em Aristóteles, as ações podem ser motivadas repentinamente, sem cálculo prévio, apenas atendendo a impulsos. Mas tais ações seriam, de certo modo, similares às ações dos animais racionais: elas não teriam a razão prática como guia, dificilmente conduzindo o agente (se ele agisse sempre por impulso) a uma vida virtuosa, feliz.

A razão prática e os desejos são necessários para as boas ações que poderão conduzir à vida feliz. A escolha, em Aristóteles, consiste justamente na operação conjunta entre razão prática e desejo, com a razão prática, de certo modo, orientando o desejo, e este, principiando a ação. Como visto, a possibilidade de responsabilizar alguém pelas suas ações (instaurando o universo ético) só se dá quando há, para o agente, a capacidade de escolher como agir, ante a possibilidade de duas ou mais ações. A possibilidade de operação conjunta entre razão prática e desejo, portanto, assegura o domínio ético, em Aristóteles. Grande parte do esforço do estagirita passa a ser, então, o de estudar como ambas as faculdades operam no engendramento de uma ação.

Aristóteles não aceita a sugestão apresentada nos diálogos de Platão, em que só age mal quem desconhece como agir bem, como se o conhecimento acerca do bem levasse necessariamente à prática das boas ações. No modelo aristotélico, ainda que a razão prática possa orientar os desejos do agente moral, ela não é senhora dos desejos. Aristóteles atribui aos desejos humanos a possibilidade de não atender ao que determina a razão. Em sua visão, o conhecimento acerca do bem, da virtude, de como alguém deve agir em determinado momento não assegura a ação segundo tal conhecimento. É possível o agente saber com certo grau de precisão o que deve fazer para agir bem e, ainda assim, ter o impulso de agir contrariando o que prescreve a razão. O saber como agir bem pela razão não confere necessariamente a capacidade de controle dos impulsos do agente moral.

Para que o agente moral consiga controlar e bem direcionar os seus impulsos segundo o que prescreve uma razão prática bem cultivada é preciso um longo processo educativo através do hábito (*ethos*). O termo "ética" é derivado de *ethos* (hábito). No modelo aristotélico, o processo educativo através do hábito assume papel de extrema relevância. É através do hábito que uma certa disposição (talvez um termo moderno próximo do que Aristóteles entende por disposição – *hexis* – seja caráter) vai sendo formada. O agente moral adquire o hábito (por exemplo, agir moralmente bem) à medida que as ações vão se repetindo. Elas vão se tornando habituais e a disposição para agir segundo esse tipo de ações vai se solidificando. Um agente que vai gradativamente sendo educado a não jogar papel no chão vai, pouco a pouco,solidificando a sua disposição (que vai se convertendo em hábito) para não jogar papel no chão. À medida que a sua disposição para não jogar papel no chão vai se solidificando, tal agente terá cada vez mais o desejo de não jogar o papel no chão. Como o desejo é o móvel da ação, o agente tendo o desejo de não jogar papel no chão e a sua razão orientando-o a não fazê-lo, a calcular o que é necessário para não jogar o papel no chão, é de se esperar que o agente acabe por adquirir o hábito de não jogá-lo.

O processo educativo ético, em Aristóteles, não deverá ser feito (como parece ser sugerido em certa medida nos diálogos de Platão) exclusivamente pela instrução da razão. Em Aristóteles, não é suficiente instruir a razão calculativa do agente, pois, se ele tiver o desejo de agir de certo modo e a razão o orienta a agir de modo contrário, dependendo da disposição que o agente tiver ele atenderá à inclinação do desejo e não seguirá a orientação da razão. A educação ética aristotélica, então, pressupõe a educação da disposição do agente, educação essa que, quando moralmente boa, possibilita o desejo do agente de se inclinar normalmente para as boas ações, possibilitando ao agente uma vida virtuosa, criando a possibilidade de ele viver feliz, felicidade essa que é o que visa a ética aristotélica. Nesse sentido, a educação da disposição do agente torna-se condição necessária para que ele consiga atingir o seu fim do ponto de vista ético. Também quanto à educação voltada para a formação de uma boa disposição, o modelo ético aristotélico difere do modelo platônico e de outros modelos éticos.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 11

Sobre a Conduta Moral – I

Preliminares

A moral tem a ver com as ideias de *bem* e de *mal*, mas não no sentido amplo em que tudo o que é *desejável* (por exemplo, a saúde) é um bem, e tudo o que é *indesejável* (por exemplo, a doença) é um mal. Trata-se, antes, de um sentido bem mais restrito, em que o bem vem a ser o benefício que proporcionamos às outras pessoas (crianças, jovens ou adultos), ao agir por força de *obrigações*, de *deveres*, que reconhecemos ter para com elas, e o mal vem a ser malefício que causamos a elas ao descumprirmos essas obrigações.

Frequentemente falamos em ética como um sinônimo de *moral*. É nesse sentido que se fala, por exemplo, em ética na política, em comissão de ética etc. Assim, quando dizemos que a conduta de um político, de um profissional, foi antiética, queremos com isso dizer que ela foi contrária à moral, que foi moralmente errada. Usarei aqui esses dois termos como sinônimos um do outro.

Observemos que há uma estreita e importante relação entre moral e direito. De fato, as leis jurídicas, sobretudo no campo do direito penal – que é o que lida com o crime – procuram exprimir aquilo que a sociedade ou os legisladores julgam que é moralmente correto; nesse terreno, portanto, podemos dizer que uma proibição legal (por exemplo, aquela que incide sobre o homicídio ou sobre o estupro) exprime uma proibição, que é aquela de não matar, não estuprar. Mas a despeito dessa relação estreita, moral e direito são coisas diferentes, e é importante que se tenha presente essa diferença, pois muitas coisas que estão dentro da moral estão fora do direito. Se alguém trai a confiança de um amigo de um modo chocante e injustificado, nós diremos que ele fez algo ética ou moralmente errado. Mas ninguém de nós vai dizer que a conduta foi ilegal, isto é, contra a lei. Assim como nesse exemplo, há muitas outras condutas que são reguladas pela moral e que *não* são objetos do direito. Podemos dizer que, ao contrário das obrigações e normas legais, que são inscritas formalmente no corpo da lei, as obrigações e normas morais são "inscritas" informalmente no tecido de nossas relações sociais.

Assim, a moral é inseparável da *vida social*. Por que isso? As pessoas que são, direta ou indiretamente, afetadas por nossos comportamentos poderão ser prejudicadas por alguns deles. Se você sempre busca a satisfação de seus interesses individuais, sem levar em consideração as adversidades ou prejuízos que essa sua busca inflige nas outras pessoas com as quais você se relaciona, seja no círculo familiar, profissional ou em qualquer outro, você estará agindo de um modo eticamente errado para com elas. Portanto, é necessário traçar uma linha que separe os interesses individuais, que todos podemos buscar, daqueles que são proibidos. Essa linha existe, e não pode deixar de existir, na vida social, embora não seja sempre fácil dizer por onde ela passa exatamente. Por outro lado, se imaginarmos um mundo – irreal – em que você não se relacionasse, nem direta nem indiretamente, com outra pessoa, então você não seria capaz de praticar nem o mal nem o bem; a distinção entre o bem e o mal morais não existiria, o que mostra que a moralidade pressupõe a existência de relações entre as pessoas.

Outro fato notável a respeito da moral é sua *universalidade*. Ou seja, ela faz parte de qualquer tipo de sociedade humana, e não há nenhuma pessoa que pretenda estar fora de sua jurisdição. Queremos com isso dizer que, por mais que haja divergência entre as pessoas a respeito do que é moralmente certo e errado, ninguém pretende estar "fora ou acima do bem e do mal". Mas mesmo nas facções criminosas, no mundo do crime organizado, no universo de uma grande penitenciária, os criminosos ou sentenciados têm suas normas próprias do certo e do errado, bem como medidas de punição previstas para a transgressão dessas normas.

11.1. A dimensão moral

Os indivíduos mantêm uns com os outros, e com grupos e instituições, vários tipos de relacionamento. Um desses é aquele formado pelo que chamamos de *relações morais*. O conjunto dessas relações morais numa sociedade constitui aquilo que vamos chamar de *dimensão moral da vida social*. Para chegar a uma compreensão da dimensão moral da vida social, vamos tratar de entender o que há de próprio no tecido das relações morais que ligam as pessoas umas com as outras.

Perguntemos-nos, então: que relações são essas, exatamente? Para responder, é esclarecedor pensar como elas diferem de outros tipos de relações, as não morais. Como exemplos de relações não morais, pensemos na amizade, na descendência e na maternidade. Dizemos que "ser-amigo-de" é uma relação *social*, já que envolve mais do que uma pessoa e se desenvolve durante nossa vida; por outro lado, "ser-descendente-de" é uma relação *biológica*, e não social. Por último, "ser-mãe-de" – não apenas no sentido de ter dado à luz, mas também de cuidar do filho – é uma relação ao mesmo tempo biológica e social.

Pois bem. Nenhuma dessas três relações é intrinsecamente moral (embora a primeira e a última se relacionem com a moral): não faz parte da definição mais essencial delas um compromisso mútuo de obrigações que o rompimento leve a acusações ou a condenações.

E quanto às relações morais, qual seria sua marca distintiva? Podemos caracterizá-la do seguinte modo. Vamos pensar numa certa área da vida social, aquela definida pelo entrelaçamento e combinação: (1) das *exigências morais* que as pessoas fazem umas às outras, por exemplo, a exigência de respeito, de consideração, de ser tratado "como pessoa e não como objeto" etc.; (2) das *expectativas morais*, isto é, as expectativas de que as outras pessoas cumpram aquelas exigências, ou seja, nos respeitem, nos tratem com consideração etc.; (3) dos *sentimentos morais*, como os sentimentos de gratidão, de ressentimento, de indignação, de culpa, de autorrespeito etc., que brotam em nós como consequência das expectativas a serem cumpridas ou descumpridas e; (4) das *atitudes morais* nas quais aqueles sentimentos se manifestam, por exemplo, atitudes de culpar, condenar, louvar, bem como algumas reações de agressão. Vou utilizar o termo *conduta moral* para designar o entrelaçamento desses quatro elementos.

De fato, as pessoas vivendo em sociedade têm a *expectativa* de serem tratadas pelas outras de um modo eticamente adequado, portanto, com respeito, justiça, dignidade. É fácil ver que essas expectativas provêm das *exigências* morais que regulam nossa vida social e que são fundamentais. Quando uma expectativa nossa é frustrada – isto é, quando a outra pessoa não agiu do modo eticamente adequado ou esperado –, então a exigência moral foi descumprida pela outra pessoa. E, por se tratar de uma exigência, e não de um favor, sentimo-nos no direito de reclamar, de cobrar da outra pessoa, de condená-la, ou de exigir desculpas ou reparação, isto é, de adotar alguma *atitude* moral "punitiva" contra ela.

As atitudes de condenação e punição são elementos centrais de nossa vida moral. O fato é que todos nós, sem exceção, sentimo-nos no direito de pronunciar condenações morais contra os outros. Uma questão fundamental da Filosofia moral é, então, a seguinte: em que é que se fundamenta esse direito? O que autoriza uma pessoa a condenar outra? Não vale responder, apenas: "é o fato de essa ter cometido um mal contra a primeira", pois nossa pergunta é mais geral e mais fundamental: o que justifica que eu inflija uma punição moral sobre uma pessoa que fez um mal para mim? Bem, uma resposta que parece satisfatória, e que tem sido dada por vários filósofos, é: eu tenho esse direito, porque se essa pessoa tivesse feito isso comigo, eu reconheceria nela o direito de me condenar, de me punir, e aceitaria essa condenação como merecida. Tudo se passa, então, como se existisse um "combinado", um acordo, um contrato, entre essa pessoa e mim, estabelecendo que determinadas condutas de um em relação ao outro ficam proibidas; condutas que nem eu nem ela podemos praticar, sob pena de sofrermos as consequências desagradáveis de sermos condenados, punidos, hostilizados.

Vemos, desse modo, que as ideias de *proibição*, de *direito*, de *dever*, de *condenação*, de *punição*, são centrais na ética, na moral.

Uma ideia determinante do tratamento que estamos defendendo é a de que a estrutura em questão é a realidade básica que devemos primeiro estudar. Dentro da área extralegal da aprovação e desaprovação morais, a análise filosófica do discurso moral – isto é, aquela que esmiúça o conceito de liberdade, responsabilidade – viria em segundo lugar; as atitudes verbais e não verbais são o que importa inicialmente. Os atos individuais e particulares de culpar, de condenar, de exprimir raiva, gratidão, aprovação etc. são a realidade básica com a qual começar. Eles são um objeto mais seguro para o início da investigação, porque eles ocorrem diante de nossos olhos, nas relações sociais, publicamente observáveis, do cotidiano.

Com respeito à proibição, levantemos agora a seguinte questão: por que tem de ser assim? Por que a proibição é, ou tem de ser, central na moral? Será que não poderíamos ter uma ética, uma moral, sem proibições?

Não, infelizmente não é possível. Com efeito, toda conduta vista como moralmente errada aparece sempre na forma de uma conduta proibida; vejamos por quê. É parte integrante da conduta proibida ser objeto de *ameaça de punição*; não há sentido em proibir algo sem associar uma ameaça de punição à prática desse algo. Mas, vamos pensar aqui não apenas na punição legal e institucionalizada, mas também nas condutas punitivas adotadas nas relações interpessoais, seja nas dos pais com os filhos, seja nas de adultos entre si. Exemplos dessas condutas são: pôr de castigo, ficar bravo com a pessoa, romper relações com ela, espalhar que ela é um mau-caráter e que fez uma coisa horrível para você, desacreditar publicamente a pessoa, agredi-la fisicamente dando à agressão o sentido de revide contra o mal praticado por ela, participar do linchamento do perpetrador de um crime particularmente hediondo e revoltante, como é o estupro/assassinato etc. Todas essas condutas têm em comum o fato de infligir uma situação desagradável, adversa, sobre o praticante da ação moralmente incorreta. Elas podem ser consideradas como punições morais, em analogia com a ideia de punição no âmbito legal.

Bem, mas a seguinte pergunta ainda não foi respondida: por que tem de haver proibição? E com ela a ameaça de punição? Pelo seguinte: todos nós *precisamos* que a conduta moralmente incorreta seja proibida, isto é, necessitamos da ameaça de punição, ainda que dirigida potencialmente contra nós, para que não incorramos na conduta errada. E, mesmo quando nenhuma punição alheia arme seu bote contra uma possível conduta incorreta nossa, ainda assim deverá estar presente a punição infligível em nós por nós mesmos, na forma do *sentimento de culpa* (ou consciência pesada). Ou seja, precisamos da ameaça de punição para não agirmos de modo errado.

Porém, você pode continuar insistindo: e por que as coisas são assim? O que faz com que seja verdade que precisemos dessa ameaça para agir corretamente? E esta é uma pergunta muito boa, cujo exame vai nos levar mais fundo na compreensão da ética. Uma resposta (ainda que parcial) para essa pergunta é a seguinte: aquilo que chamamos de eticamente errado nunca é algo a que somos indiferentes. Muito pelo contrário, é sempre algo que, em si mesmo, é *bom*, não moralmente bom, é claro, mas bom no sentido de ser vantajoso, lucrativo, gostoso, atraente ou sedutor etc. Em outras palavras, aquilo que chamamos de mal moral é sempre, e como que por natureza, feito de tentações. Assim sendo, o refrear-se e não fazer a coisa errada constitui sempre uma *frustração de desejos*, uma renúncia ao tentador, ao atraente, e é, portanto, sempre em parte desagradável. Dito de outra forma, a prática do mal – dessa coisa que nos proibimos e censuramos nos outros – é intrinsecamente atraente, gostosa, excitante, estimulante, colorida, rendosa ou vantajosa; isto e, é *em si mesma* boa, nesse sentido amplo da palavra “boa”. Na verdade, se o que consideramos mal moral não tivesse nenhuma dessas qualidades desejáveis, não seria necessário termos normas ou mandamentos que digam “Não faça isso, não faça aquilo”, já que, em se tratando de algo sem nenhuma qualidade desejável, ninguém iria querer fazê-lo. Qualquer visão moral prudente, que não se limite a de declarações de princípios e exortações de normas de conduta, e que ambicione ser de fato posta em prática para promover eficazmente o bem comum, tem de começar por reconhecer a verdade da proposição acima. E isso é tanto melhor pois quanto mais conhecemos os ardis do inimigo, tanto mais podemos nos proteger dele. E o inimigo neste caso não está fora de nós, mas sim *em nós*, na nossa capacidade de desejarmos as coisas, de nos sentirmos atraídos por pessoas e coisas, em nossa sujeição às tentações de buscar essas pessoas e coisas atraentes.

11.2. Contrato e conduta moral

As situações em que as pessoas exigem determinadas coisas uma das outras são, caracteristicamente, aquelas em que se pode dizer que um acordo recíproco foi previamente estabelecido, ainda que de modo implícito. Um acordo, ou, para empregar o termo mais apropriado, um contrato recíproco. Podemos talvez interpretar as exigências morais como algo que é instituído tendo-se como pano de fundo um contrato, tácito ou expresso, um contrato que diremos moral. Exigências fazem sentido somente dentro da vigência de um contrato, e as ofensas morais seriam então descritas como comportamentos que constituem um rompimento, uma violação, das condições postas por um certo tipo de contrato. A violação de condições contratadas, por sua vez, seria então vista como algo que pode fazer nascer, naturalmente, sentimentos hostis para com o ofensor e que, além do mais, justifica a expressão desses sentimentos nos vários tipos de atitudes de punir. Embora este seja um esboço muito incompleto de uma linha de explicação das atitudes morais, ele parece suficiente como sugestão de uma possibilidade de se construir uma teoria da responsabilidade e punição morais no quadro de uma reflexão sobre os sentimentos morais. Como se sabe, o contratualismo em ética tem uma linha respeitável de proponentes na filosofia moderna, a qual inclui John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, entre outros, e também na cena contemporânea, sendo que o norte-americano John Rawls é o mais eminente nome dos anos 1970 até a atualidade. Em consequência disso, existe uma literatura substancial de inspiração contratualista a que se pode recorrer com o fim de se construir uma teoria correspondente dos fundamentos da conduta moral. Há uma afirmação de Peter Strawson, filósofo inglês contemporâneo, na qual, esclarecedoramente, ele identifica a feitura da exigência moral com a disposição para adotar as atitudes morais. Seu pensamento pode ser interpretado como contendo a sugestão de uma explicação de tipo contratualista dos sentimentos e atitudes morais e pode, desse modo, ser relacionado com a tradição filosófica que acabamos de nos referir.

A dimensão da expressão dos sentimentos de ressentimento, gratidão etc. é, de fato, central para a natureza social do homem, e ela o é a tal ponto que nós parecemos até mesmo carecer do poder de optar entre reter ou abandonar essa dimensão.

Quando atribuímos a alguém um desses sentimentos, nós o fazemos sempre com base em alguma atitude que a pessoa tem de manifestar o sentimento em questão. Na ordem do conhecimento da conduta moral, portanto, o que se apresenta em primeiro lugar aos olhos do observador são as atitudes. Além do mais, elas são algo que tem a natureza de ocorrências que podem ser vistas por um observador. Elas são, mais ainda, publicamente observáveis, isto é, a respeito delas é possível ter-se, sem grande dificuldade, um acordo intersubjetivo, por parte de diferentes observadores, a respeito da ocorrência delas, da relativa intensidade dos sentimentos que elas servem para exprimir, e dos efeitos que elas produzem nas outras pessoas. Isto tudo faz, portanto, com que elas constituam um adequado ponto de partida epistemológico; uma teoria da conduta moral deve, consequentemente, tomar a forma inicial de um estudo das atitudes morais.

Já foi dito que a questão de por que adotamos as atitudes morais nos casos em que o fazemos é uma questão central da teoria dos sentimentos morais. Essas atitudes, quando são de hostilidade, são, de fato, como ensina Peter Strawson, os correlatos das exigências morais nos casos em que se sente que estas últimas foram descumpridas. Entendo que o *insight* contido nessa sugestão é muito precioso e ele convida o estudioso a dar um passo adiante, o qual não é dado por Strawson, que consiste em tentar saber qual é a natureza exata dessas exigências e quais são os elementos – isto é, crenças, emoções, expectativas – que estão centralmente envolvidos nelas, ou subjacentes a elas.

Uma das raízes do contraste entre não manifestarmos, por exemplo, indignação para com pessoas mentalmente perturbadas e manifestarmo-las para com pessoas normais reside no fato de que no primeiro caso nós não fazemos – porque não teria sentido fazê-las – as exigências de consideração, de boa-vontade etc., que fazemos no segundo caso. Portanto, podemos, num primeiro momento, convenientemente pensar essas exigências – ou, mais exatamente, a dimensão da exigência de consideração – como sendo a fonte ou, se se prefere, como sendo uma condição necessária que precisa existir previamente para que os sentimentos emerjam e as relações tenham lugar. Inspecionemos, então, aquilo que está envolvido nessa exigência de consideração, em particular as crenças que estariam envolvidas aí. Estão certamente presentes:

a) a crença de que é razoável e plenamente justificado entender, como princípio geral, que toda e qualquer pessoa vivendo em sociedade tenha o direito à consideração, ao respeito, à boa-vontade, por parte das outras;
b) a crença de que o agente que é justificadamente objeto, por exemplo, do culpar ou da condenação é perfeitamente capaz de enxergar que a crença enunciada no item (a) é aceitável, e que a ação pela qual ele está sendo culpado é uma instância de violação do direito referido acima;
c) a crença, partilhada por todos, inclusive pelo ofensor, de que este é capaz de alterar sua conduta em ocasiões futuras do mesmo tipo; noutras palavras, a crença de que nossas reais atitudes de culpar ou condenar, nas quais nossos sentimentos de ressentimento, de indignação, de raiva etc. são exprimidos, podem afetar o comportamento futuro do ofensor.

Tentemos enxergar um pouco mais fundo nessa área das exigências morais. Uma questão básica que é inevitável levantar-se a respeito delas é a seguinte: quais seriam as condições que dão nascimento a essas exigências ou que as fundam? Parece que a legitimidade de uma exigência, quando ela existe, provém toda ela da legitimidade de um **direito** previamente estabelecido: só posso validamente exigir X se tenho direito a X. Com isso, somos remetidos à questão seguinte: quais são os elementos necessários, e em seu conjunto suficientes, para que um direito se qualifique, do ponto de vista moral, como um **direito legítimo**? A contrapartida do direito é, naturalmente, a obrigação ou o dever: se tenho direito a X, as outras pessoas têm o dever de respeitar esse direito meu a X. É na área jurídica, naturalmente, que vamos encontrar, e em abundância, o discurso dos direitos e deveres, e aí eles são instituídos por meio do **contrato** jurídico. Este, por sua vez, é uma forma particular de uso da linguagem. Os usos da linguagem foram penetrantemente estudados, entre outros, pelo filósofo inglês John L. Austin (principalmente nos anos 1950), e sua intuição a respeito do que ele chamou de "sentença performativa" é interessante lembrar aqui. O uso performativo da linguagem é aquele que se caracteriza pelo seguinte fato: a emissão da elocução performativa (a qual tem a aparência de uma sentença descritiva, como, por exemplo, "X tem direitos") é, na verdade, a execução da ação, ou a produção do estado de coisas, que a sentença em questão aparentemente descreve. Com efeito, "X tem direito a Y", por exemplo, no uso performativo, é uma elocução com a qual o falante produz o estado de coisas de X ter, ou passar a ter, direito a Y. Ou seja, essa elocução (emitida por alguém investido da necessária autoridade) instaura nascer o direito em questão. Pois bem. Passando do domínio jurídico para o domínio exclusivamente moral, podemos dizer que o discurso moral – ou melhor, uma parte dele, que é aquela que geraria e fundaria entidades e relações morais – cria direitos e deveres morais onde antes não havia nem uns nem outros. Permanecendo na analogia com a lei, na qual direitos e deveres fazem sentido dentro de um contrato, diremos que o fundamento, ou parte do fundamento, da exigência moral é um prévio **contrato** (de natureza) **moral**, que cria direitos e deveres morais.

Tendo chegado a esse ponto, temos de admitir que, com esta sugestão, não apenas resolvemos muito pouco, mais ainda criamos para nós mesmos vários problemas. Com efeito, a História da filosofia não deixa dúvidas de que, indo por esses caminhos, estamos pisando num terreno cheio de controvérsias. Para cada nova tentativa de propor alguma versão original do contratualismo, por exemplo, a relativamente recente tentativa de John Rawls em *Uma teoria da justiça* [*A Theory of Justice*], de 1971, segue-se uma teoria que conflita e polemiza com ela, por exemplo a visão de Robert Nozick em *Anarchy, State and Utopia* [Anarquia, Estado e Utopia], de 1974, que se encarrega de manter considerável o grau de divergência entre os critérios à luz dos quais se há de especificar as "cláusulas" básicas desse contrato. Um outro problema é uma possível objeção que se pode fazer contra a procedência da analogia com a situação jurídica: nesta última, o contrato é tão concreto e fatual quanto um trecho de discurso, enquanto que na situação moral não há, do ponto de vista fatual ou histórico, contrato algum; nem é possível escrevê-lo a partir dos costumes praticados numa comunidade no que diz respeito ao relacionamento entre as pessoas, já que eles são muitas vezes inconsistentes uns com os outros; de modo que caberia perguntar que espécie de entidade é esse suposto contrato moral. Um dos elementos que validam o contrato jurídico é o assentimento das partes contratantes, manifestado expressamente por escrito, e registrado em cartório; ora, onde encontrar assentimento dos membros da comunidade a um contrato moral, admitindo que este possa ser satisfatoriamente redigido?

Seja como for, pode-se dar como virtualmente certo que aquilo que dá nascimento, e funda, a exigência moral é uma condição de natureza **prática** – portanto, vinculada à organização da conduta individual e social – e não de natureza teórico-cognitiva. De fato, esteja ou não a organização em pauta espelhada, em suas linhas mais gerais e básicas, numa espécie de contrato moral, o certo é que ela vai incluir, no essencial, estipulações que visam, entre outras coisas, garantir a prevalência de um certo número de condições, algumas das quais óbvias, como a sobrevivência da espécie e a existência de um mínimo de harmonia social que exclua um estado de beligerância generalizado e crônico, e outras que visam a fazer funcionar a sociedade. Ou seja, o que é essencial aqui pode ser descrito mediante o uso de categorias práticas, como fins a serem atingidos e estado de coisas sociais que se quer implantar.

Essas considerações pertencem ao grupo das questões mais gerais que teriam que ser estudadas por uma teoria mais acabada da conduta moral. Há, por outro lado, um grupo de questões mais particulares, as quais seria também necessário tentar responder. Limito-me, aqui, apenas a apontá-las. Como já foi dito anteriormente, a expressão das atitudes está sujeita a um grau considerável de variação de indivíduo para indivíduo. Essas variações dependem de diversos fatores. Um deles diz respeito ao temperamento e ao caráter individual da pessoa que faz a avaliação moral de uma conduta, e um outro envolve a natureza da relação dele com o agente cuja conduta é objeto da avaliação. Sabemos que o grau em que alguém está disposto, por exemplo, a desculpar as pessoas depende, em muitos casos, de condições extramorais como amizade, afeição, simpatia, admiração. Nesses casos, seria falso dizer que esse alguém *sabe* que o agente é responsável pelo mal, que ele merece ser culpado e punido, mas não obstante isso deixa, por causa de sua afeição etc., de responsabilizá-lo. As coisas devem se passar antes, do seguinte modo: por força da afeição, esse alguém não vê o agente como uma pessoa que estava (plenamente) consciente daquilo que estava fazendo, ou das consequências possíveis de sua ação. Por que razão as pessoas procedem assim em alguns casos e fazem o oposto em outros, e por que os indivíduos apresentam tal variação entre si na adoção das atitudes morais, são questões que devem ser respondidas – até onde podemos respondê-las – para que se tenha uma compreensão mais aprofundada e mais abrangente da conduta moral.

11.3. A natureza do culpar e do desculpar

A relação entre culpa e responsabilidade é habitualmente pensada nos seguintes termos: culpar alguém por alguma coisa implica em entender que esse alguém é responsável por algo que ocorreu ou que deixou de ocorrer; portanto, por uma situação situada *no passado*. Mas parece que esse entendimento está longe de esgotar as relações interessantes entre culpar e atribuir responsabilidade.

Com efeito, é razoável supor que o ato de culpar, no domínio moral, é um tipo de ação praticada em conformidade com um impulso para trazer alguma alteração num certo estado de coisas global, e isso por meio de uma modificação do comportamento de outrem, ou por meio de uma modificação da condição mental do próprio agente. (Isto está relacionado com, mas não é idêntico, a dupla desejabilidade referida acima.) Se assim é, então o culpar deve ser visto como um aspecto da conduta moral que está em boa parte intrinsecamente voltado para o futuro.

Por outro lado, é de se presumir que uma pessoa se sinta culpada na medida em que ela se pensa responsável pela provocação ou prevalência de um certo estado de coisas, e *nessa* medida o sentimento de culpa diz respeito ao passado. Mas aqui também há razão para se entender que esse sentimento está também muito relacionado com o futuro: a pessoa se sente, ou continua a se sentir, culpada, a menos que ela tome iniciativas no sentido da reparação (futura) do mal praticado. Sentir-se culpado é distinto de lamentar. Este último também se relaciona com ações passadas e pode estar ou não associado com a culpa. Nos casos em que está, então o agente lamenta a ação praticada e, se ainda há tempo de reparar o mal, então ele se *sentirá* (futuro) culpado se não fizer nada na direção da reparação. Vê-se, desse modo, que o sentimento de culpa, ao mesmo tempo que incide sobre uma ação passada, é alimentado por uma condição voltada para o futuro.

Portanto, somos inclinados a pensar que culpar é, entre outras coisas, atribuir responsabilidade por ações futuras, ou pelas consequências de ações futuras do objeto dessa atitude, e que, em conformidade com isso, a famosa condição "*agir diferentemente do que se age*" – que é vista como central para a ação humana livre –, é voltada para o futuro.

Considere-se, ainda, a "lógica" da fala: "Desculpe!". Ela tem o objetivo de comunicar que a ação ofensiva foi, por exemplo, não intencional, ou não consciente, ou que se lamenta tê-la praticado etc. A proferição é, sobretudo, isso: um meio de fazer a outra pessoa saber da não intencionalidade etc. da ação, e isso com vistas a prevenir interpretações errôneas, presentes ou futuras e/ou reações hostis futuras contra o agente. Essa fala tem, é verdade, um conteúdo assertivo – isto é, um conteúdo que será verdadeiro ou falso – que ostensivamente incide sobre o passado (por exemplo: "a ação praticada não foi intencional", o que será verdadeiro ou falso), mas a razão de ser dela – aquilo que a motiva – é uma preocupação com o presente e com o futuro, que é exprimida pelo conteúdo diretivo da elocução: "Desculpe!". O conteúdo diretivo é aquele que visa, não a dizer a verdade, mas a influenciar o comportamento do ouvinte.

Portanto, e resumindo, a pessoa que culpa consegue o que ela quer tão logo ela é solicitada a desculpar e/ou tem o prejuízo reparado e/ou retalia e/ou é vingado etc. E estas condições se referem ao presente e ao futuro. O pedido de desculpas do ofensor, e seu reconhecimento de que a queixa de outra pessoa é justa, é importante para que o acusador se dê por satisfeito, e isto envolve a avaliação *presente* de uma ação passada como errada ou injusta.

Por outro lado, a *ameaça* de punição, legal ou moral, é obviamente, por sua própria natureza, dirigida para o futuro. Sua justificação decorre, entre outras coisas, de sua eficácia em afetar o comportamento futuro das pessoas. Mas ocorre que a ameaça de punição não é **nada** na ausência de ocorrências efetivas de punição em situações que elas ocorrem; portanto, estas últimas **precisam** existir, se se quer que a ameaça de punição sirva o propósito antes referido. Logo, no fundamento de muita punição o que vamos encontrar é uma condição prospectiva.

Considere-se, também, o escolher, ou o exercício da faculdade de escolha. Ele tem igualmente seu lugar no quadro acima e, novamente, deve ser visto como sendo dirigido para o futuro. A eficácia da ameaça de punição em impedir as pessoas de fazerem isto ou aquilo implica que elas têm o poder de escolher, neste ou naquele momento do futuro, entre fazer isto ou aquilo.

Considerações análogas se aplicam ao perdoar. Pense-se no ditado "Compreender é perdoar tudo" (*Comprendre c'est tout pardonner*), no contexto de uma certa postura filosófica. Se interpretado num sentido perfeitamente literal, ele constitui uma negação das atitudes morais em geral. Por isso, não se pode dar a ele essa interpretação; quando agimos em conformidade com esse ditado, supomo-lo reescrito nos seguintes termos: nós compreendemos e perdoamos, *mas com a condição* que a pessoa objeto da atitude faça, ou escolha fazer, a coisa certa na próxima vez. Portanto, embora o perdoar incida sobre uma conduta passada, ele é dependente de uma condição prospectiva.

Subjacente também à conformidade às normas morais – à prática de não violá-las – figura uma condição também dirigida para o futuro: o receio de infligimento de punição ou condenação.

Falando em termos mais gerais, diremos que, no que diz respeito à garantia da manutenção de disposições de consideração, respeito, boa-vontade etc., deve-se colocar a ênfase sobre a importância de ter a capacidade de desculpar-se por ter feito X, de reparar o mal, de sentir-se culpado etc. – isto é, condições que se referem ao futuro – e não sobre a alegação de não se ter tido a capacidade de evitar a prática da ação errada X.

Podemos dizer, para concluir, que as coisas se passam como se existisse no culpar, e nas atitudes afins, uma ambiguidade inerente entre passado e futuro que é essencial a elas para que desempenhem as funções para as quais elas foram desenvolvidas.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 12

Sobre a conduta moral – II

12.1. Utilidade, retribuição e atitudes morais

Esta seção trata de questões centrais da teoria da justificação da punição e indica rumos que parecem promissores a serem seguidos no enfrentamento delas. Vamos fazer um esforço de compreensão da dimensão moral da vida social, em particular da teia de sentimentos e atitudes morais referida anteriormente. Um tema central desta parte será o da *utilidade* da manifestação das atitudes morais. Como se sabe, o conceito de utilidade é muito empregado em Filosofia moral, e também na discussão dos fundamentos da punição legal. Quero aqui, em vez disso, relacioná-lo com as atitudes morais nelas mesmas, isto é, independentemente de penalidades legais que possam estar associadas a elas.

De um ponto de vista amplo, podemos dizer que há uma dupla desejabilidade na manifestação dos sentimentos morais, em quaisquer das atitudes que nos são familiares.

Em primeiro lugar, essas atitudes têm frequentemente a consequência de afetar e influenciar o comportamento futuro das outras pessoas de modos que são desejáveis tanto para o sujeito que adota a atitude quanto para as outras pessoas envolvidas na relação. Não estou aqui dizendo que nós de fato manifestamos essas atitudes *porque* elas conduzem a resultados desejáveis. Quaisquer que sejam exatamente os motivos que nos levam a essa manifestação, o fato é que ela produz resultados desejáveis. Pois bem. De que modo se dá a influência a que acabamos de nos referimos? Entre outras coisas, é plausível supor que é o grau maior ou menor com que se condenam moralmente pessoas infratoras que faz com que elas venham a enxergar a magnitude de sua violação das normas morais e, às vezes, o próprio ato de as terem transgredido. Em outras palavras, dar vazão à revolta, à indignação, ao descontentamento, à raiva etc., pode ter o efeito benéfico de funcionar como um fator auxiliar para que o ofensor se dê conta da gravidade da ofensa cometida, e às vezes da própria ocorrência dela. E, nos casos em que esse efeito é bem-sucedido, o ofensor tenderá a entender e aceitar a condenação moral recebida. Isso significa que a gravidade do erro moral é (parcialmente) dada pela atitude das outras pessoas para com o comitente do erro, atitude esta de castigá-lo de uma forma ou de outra. Desse modo, pode-se dizer que a condenação e a punição morais são uma fonte importante de um tipo de autoconhecimento, que é o conhecimento de nosso próprio comportamento ético ou dos padrões de nosso comportamento. E, com isso, é também um instrumento importante por meio do qual o comportamento pode ser melhor compreendido e mudado para melhor. Portanto, o culpar – na forma de uma expressão efetiva e eficaz de sentimentos de indignação, reprovação etc. – é uma ferramenta importante, e mesmo necessária, do conhecimento e da educação morais. E isso é verdadeiro, independentemente da interpretação mais moralística ou mais “terapêutica” que se queira dar a esse culpar. Vê-se, desse modo, no que diz respeito à utilidade antes referida que não parece haver conflito entre a visão terapêutica e a visão moralística ou “principial” da adoção de atitudes morais.

A esse respeito é bom observar o seguinte: as pessoas frequentemente enveredam pelo caminho de montar, para si mesmas e/ou para os outros, justificações supostamente éticas para ódios ou outras formas de hostilidade que, de fato, têm origens não morais; isto é, que são geradas não pela violação de normas por parte do indivíduo objeto da hostilidade, mas por fatores meramente psicológicos integrantes do temperamento, dos interesses, da personalidade delas. Trata-se aí de casos em que um certo tipo de hostilidade é mascarado em outro, como acontece quando uma hostilidade gerada por alguma perturbação interior, e não por um fato exterior, é apresentada como uma reação justa provocada por um comportamento alheio indevido. Ora, o que foi dito acima a respeito da utilidade das atitudes hostis depende, é claro, da hostilidade ser genuinamente moral, e não mascarada de moralidade.

Em segundo lugar, a expressão das atitudes, e talvez especialmente do culpar e das demais reações hostis, tem em muitos casos, ou talvez sempre, uma outra utilidade, que é independente da primeira, a saber, a de restaurar sentimentos de autorrespeito e de autoestima que foram abalados por força da violação de normas. E isto está associado ao fato de as várias formas de manifestar desaprovação ou hostilidade moral – e podemos aqui pensá-las como estando associadas com aquilo que se chama de desabafo moral – fazerem com que o sujeito que as adota se sinta em geral melhor em sua relação consigo mesmo e com o mundo. Pode-se dizer que a expressão de atitudes hostis, nesses casos, garante a "sobrevivência moral" do agente, isto é, sua condição de um ser possuidor de personalidade moral.

Portanto, dar vazão a sentimentos de ressentimento ou indignação e praticar atos de condenação e punição morais são modos de restaurar certas condições, umas mentais outras comportamentais, na ausência das quais as relações de cooperação, e boas relações em geral, seriam muito difíceis ou mesmo impossíveis de se estabelecerem, ou de se restabelecerem uma vez rompidas. Talvez a universalidade que se reconhece existir, na sociedade dos homens, da conduta moral e de suas atitudes, possa ser explicada, em parte ao menos, por essa dupla desejabilidade.

O problema da justiça da punição e da recompensa, o qual tem sido desde o início da filosofia uma de suas grandes dificuldades, é muito frequentemente levantado no quadro do debate sobre liberdade e determinismo. Nesse quadro, ele pode ser apresentado do seguinte modo. Para que a punição seja justa parece – pelo menos pareceu e parece a muitos – que necessitamos de uma liberdade antideterminista. Com efeito, se nossa liberdade fosse totalmente compatível com a determinação causal de nossa ação, então a ação má (e a boa) já estaria pré-determinada desde sempre, e não seria fruto de nossa livre escolha. Logo, não seria justo puni-la. Mas ocorre que ninguém, desde a Grécia antiga até hoje, conseguiu enunciar inteligivelmente o que é essa liberdade, e esse fato, por si só, faz com que tenhamos fortes suspeitas a respeito dessa noção. No entanto, o discurso da justiça da punição e da recompensa parece fortemente fazer sentido; ele é mesmo parte integrante da teia de sentimentos e atitudes morais. Em nosso trabalho, não vamos enfrentar esse problema espinhoso.

Pode-se enunciar do seguinte modo o requisito da justiça da punição e, em geral, das atitudes morais *hostis* (i.e., aquelas que tendem a resultar no infligimento de condições desagradáveis, como sofrimento, dor etc., à pessoa objeto da atitude): a punição, o infligimento a alguém de condições desagradáveis é aceitável e justificado somente se eles são *justos*. Poderíamos acrescentar: e eles são justos somente se o agente objeto deles os *merece*; mas isso não ajuda muito, uma vez que o merecimento é em geral entendido, ou definido, a partir da própria noção de justiça, como, por exemplo, nesta formulação: "*Merecer* uma coisa [...] é ter agido de tal maneira que a obtenção da coisa merecida seja considerada como *justa*" (Lalande, 1999, p.665).

A justiça é um dos grandes e controversos temas da filosofia. Mas precisamos, a esta altura, ter cuidado em não assumir, sem mais, que necessitamos primeiro de uma teoria, detalhada e abrangente, que nos forneça uma clarificação filosófica do conceito de justiça, para depois examinarmos em que condições uma punição é justa. Pode ser que seja o caso, mas pode ser que não. Seja como for, não há como evitar a tarefa de investigar o modo como a ideia de justiça estaria inserida no quadro conceitual que constitui o objeto de nosso estudo.

Presumivelmente, a punição justa é aquela que é infligida nos casos em que uma exigência moral é descumprida. Logo, precisamos compreender por que o descumprimento daquela exigência é uma ação injusta, pela qual o agente está sujeito a ser justamente punido. Como foi observado antes, seria aqui importante refletir sobre a questão de quais são as características de uma exigência que a tornam uma exigência moral válida, isto é, uma exigência que é correto as pessoas fazerem umas às outras. Uma dessas características é, naturalmente, ser ela alicerçada numa prévia norma moral cuja validade é aceita: uma exigência seria válida se ela decorre de uma norma moral justa; portanto, de uma norma tal que a inobservância dela constituísse uma ação injusta.

Com isso, a questão da justiça se desloca do item punição para o item norma moral. Mas não é plausível que cada uma das normas morais, separadamente das outras, seja caracterizável como justa (em si mesma). Podemos dizer, ao contrário, que a justiça das atitudes morais hostis em geral, e da punição em particular, parece residir, *grosso modo*, na justiça de algum *sistema de normas* cuja eficácia é garantida pela ameaça de punição, decorrente da possível violação desse sistema. A estrutura ou teia de sentimentos e atitudes morais, de que a punição faz parte, teria a função de garantir a observância das normas morais de um modo semelhante ao que as penalidades legais objetivam garantir à observância de um contrato jurídico. Com isso, somos aqui, mais uma vez, remetidos à ideia de contrato. Nessa linha de reflexão, a justiça residiria, em última análise, num contrato moral, isto é, no sistema das diversas cláusulas que comporiam esse contrato. O contrato moral justo e universalmente aceito como tal, assumindo-se que ele possa ser "redigido", justificaria o infligimento punitivo de sofrimento. Como já assinalamos, um tal programa de fundamentação das atitudes morais poderia, portanto, buscar elementos na filosofia de contratualistas como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Rawls e outros.

Mas, num esforço em busca do fundamental, ou do mais fundamental, pode-se perguntar: por que optar pela ideia de contrato, e de contrato justo? Não tentarei responder essas perguntas, a não ser para sugerir o que segue. Consideremos, mais uma vez, a noção de *utilidade*, só que agora pensada como ideia *fundamentadora* (e não, como elemento fatual associado com as atitudes morais). A utilidade de contratos, jurídicos ou não, é manifesta demais para que se precise dar-se ao trabalho de estabelecê-la; e o contrato justo (admitindo-se que ele exista), ou aquele dotado de maior grau de justiça, tem uma utilidade maior que o contrato não justo, nisso pelo menos que o primeiro tem mais condições de garantir a harmonia e concórdia entre as partes no desempenho das atividades objeto do contrato. Portanto, a utilidade é uma razão de ser do contrato.

Mais atrás falamos do papel das atitudes morais hostis em provocar alterações desejáveis em condições comportamentais e/ou mentais. Pensemos nestas últimas. O ressentimento e a dor provocados por injustiça podem dissolver-se com a reparação desta última, e a reparação muitas vezes não pode assumir outra forma senão a do infligimento de condições desagradáveis ao agente da injustiça. A punição do infrator tem essa utilidade para a vítima da injustiça, seja ela um indivíduo, um grupo de pessoas ou a sociedade em geral.

Os direitos instituídos no contrato jurídico têm sua contrapartida nos *direitos morais* dos indivíduos, os quais podem ser respeitados ou violados. Ora, as atitudes hostis podem funcionar, evidentemente, como um modo de proteger direitos morais que estejam sendo violados, e garantir, para o indivíduo, o pleno exercício deles.

Por outro lado, o insistir em que o infrator receba o que ele merece, porque assim o exigem os sentimentos feridos da vítima, faz, como já foi apontado, com que a gravidade do mal feito possa ser melhor percebida – isto é, melhor *conhecida* – em toda a sua extensão pelo próprio infrator, e isso é útil.

Um programa como esse, que combina elementos do contratualismo e do utilitarismo, é em parte animado pelo desejo de evitar a outra grande alternativa, que é uma metafísica, associada ou não à teologia, na qual o Bem, o Mal, a Justiça etc. têm um caráter mais ou menos transcendental e pouco contato com a história e com os diversos elementos psicológicos da sociedade dos homens. É de supor-se que o mal, o bem, a responsabilidade, a liberdade, o merecimento, a justiça, a virtude, a punição, sejam itens integrados numa certa unidade e, se é assim, não há como desconsiderar algum deles sem enfraquecer o contato com os demais. E parece que a ideia de contrato e de utilidade podem permitir um tratamento menos "misterioso" dessa rede de conceitos. Assim, o mal, por exemplo, pode ser concebido como decorrente de um comportamento de violar um contrato moral positivamente definido, de forma que praticar o mal consiste em violar cláusulas desse contrato.

Um tal programa filosófico pode parecer que desqualifica as ideias de justiça, de virtude etc., as quais algumas metafísicas gostariam de ver elevadas a uma posição mais privilegiada. Mas a finalidade da vida humana não parece ser a virtude, nem a justiça. A vida social humana é inerentemente moral, é verdade. Mas a razão por que pregamos, e tentamos praticar, a virtude e a justiça parece ser, em última análise, uma razão eminentemente prática que tem muito a ver com a utilidade. Com efeito, a dimensão da moralidade é útil na mesma medida em que a existência da vida social é útil. Essa dimensão é parte da natureza social humana. Os homens concebem certas práticas como corretas, justas, virtuosas, e outras como injustas, viciosas, incorretas, e não interessa – isto é, não é, em última análise, útil – para eles renunciar a essa concepção, e nem isso parece possível ao indivíduo social.

Já que, neste ensaio, estamos fazendo uso (explicativo e justificatório) da ideia de utilidade, convém que indiquemos a relação entre esse nosso uso e a conhecida escola filosófica do utilitarismo ético. Esta última vê a utilidade como sendo o princípio dos valores éticos, ou como o bem ético supremo. Em que consistiria exatamente a utilidade – isto é, qual seria seu conteúdo – é um assunto controverso na escola. Por exemplo, para o inglês John Stuart Mill (1806-1873), que é um de seus três proponentes clássicos (os outros dois são Jeremy Bentham [1748-1832] e Henry Sidgwick [1838-1900], também ingleses), a utilidade consiste no prazer, e o princípio supremo da ética é o "princípio da maior felicidade", o qual advoga a maior quantidade de felicidade para o maior número de pessoas, a felicidade aí consistindo no prazer e na ausência de desprazer. Mas, seja qual for seu conteúdo, a escolha da utilidade como a ideia fundamental dos valores morais e como explicativa do bem e do mal significa uma exclusão drástica de tradicionais considerações de natureza deontológica, kantianas ou não, ou seja, daquelas que enfatizam o dever e postulam algum valor intrínseco das ações boas, consideradas nelas mesmas, e em particular da intenção com que elas são praticadas. O centro do palco ético passa a ser ocupado pela utilidade que as ações e suas consequências tenham.

Pelo menos duas críticas importantes têm sido feitas ao utilitarismo: (1) ele pecaria por uma excessiva unilateralidade, que residiria precisamente na exclusão de considerações deontológicas; (2) não se vê como poderia ser incluída, na ideia de utilidade, a noção de justiça, a qual, no entanto, é uma peça essencial do aparato moral. Essas críticas são sérias, e seria ingenuidade aderir ao utilitarismo como se não o fossem. No entanto, o aproveitamento, no contexto dos problemas que estamos estudando, de um certo tanto de utilitarismo não significa, por si só, uma adesão à filosofia moral advogada por essa escola. Não estamos estudando aqui a maldade ou bondade das ações, muito menos dizendo que o caráter bom ou mau deva ser medido através do grau de utilidade que uma ação e suas consequências têm. O que estamos tentando fazer é explicar e iluminar a teia formada pelos quatro componentes da conduta moral referidos acima, ou, se se quiser, a dimensão da disposição para experimentar e manifestar os sentimentos morais. Portanto, não parece que aquelas objeções contra os fundamentos do utilitarismo tenham peso contra esta particular utilização que estamos fazendo da noção de utilidade. O importante filósofo britânico David Hume usou a utilidade como um recurso explicativo – por exemplo, para explicar por que valorizamos certos traços de caráter como virtuosos e desvalorizamos outros como viciosos – e não como um princípio normativo, isto é, como um princípio para nos orientar a respeito de quais ações *devem* ser praticadas, i.e., são boas. E nem por isso ele é visto como utilitarista, embora às vezes seja tido como um precursor dessa tendência. A utilidade em provocar condições comportamentais e/ou mentais desejáveis é de fato uma das razões práticas para se adotar esta ou aquela atitude moral; portanto, parece que estamos justificados em conceder um papel explicativo para ela. Quanto ao uso justificatório que estamos fazendo, ele não está comprometido com o uso dessa ideia como fundamento da ética.

Anteriormente falamos, e mais de uma vez, sobre a satisfação de uma necessidade emocional da vítima que pode advir do infligimento de punição ao infrator, e estamos tentando reservar um papel justificatório para essa satisfação. Um tal expediente traz à mente, muito naturalmente, a filosofia retributivista da punição. O retributivista sustenta, como princípio geral, que é correto que o ofensor sofra punição. Mas, ao contrário do utilitarista, que dirige seus olhos para as consequências da ação, ele afirma que a ofensa traz, como que intrinsecamente, portanto independentemente de suas consequências, a necessidade da punição. Uma ação violadora da norma provocaria na ordem moral um desequilíbrio, o qual seria restabelecido através do infligimento punitivo de sofrimento ao ofensor. A punição seria necessária até mesmo para proteger ou salvaguardar a integridade (“inteireza”) moral do agente ofensor: o criminoso moral necessitaria, por razões que têm a ver com ele próprio como agente moral, sofrer punição. Hegel defendia uma tal punição. Segundo ele, o criminoso tem *direito* a ser punido, para que, desse modo, seja tratado não como uma coisa, mas como uma pessoa. Vê-se bem que essa filosofia está associada com temas como o da autopunição, e com uma certa visão do senso comum sobre o vingar-se, sobre "lavar a alma", ou com a política do "olho por olho, dente por dente".

A teoria retributiva da punição se alimenta do desejo de infligir adversidades. De fato, e como foi dito antes, essa teoria é particularmente sensível a coisas como o desejo ou necessidade emocional da retaliação, de vingança etc. Ora, essas coisas são vistas por alguns intelectuais com suspeição: eles tendem a acreditar que os sentimentos de hostilidade para com os outros, e em especial o desejo de vingança, são intrinsecamente "maus" ou "negativos", ou então bem inferiores eticamente aos sentimentos que envolvem bondade, benevolência etc. Pode ser que eles tenham razão em algum grau. Mas parece haver uma incompreensão a respeito da substância do espírito do retributivismo. Considere-se a crítica a essa teoria feita pelo filósofo inglês contemporâneo Anthony Kenny, segundo o qual o elemento essencial na punição, de acordo com uma teoria puramente retributiva, "é o dano do criminoso, seja em sua vida, liberdade ou propriedade. Este mal é procurado diretamente como um fim em si, e não como um meio para impedir ou corrigir. Mas buscar o prejuízo de outro como um fim em si mesmo é o caso paradigmático de uma ação injusta" (Kenny, 1978, p.73). Ora, a incompreensão dele reside em tomar o prejuízo de outro "*como* um fim em si mesmo", incompreensão esta que é real mesmo que se trate de uma teoria *puramente* retributiva. De fato, o fim último aí seria a satisfação da necessidade emocional da vítima, de que ocorra um prejuízo para o ofensor, de que ele pague pelo que fez, e não está nada claro que a satisfação dessa necessidade seja "um caso paradigmático de ação injusta". Seria injusto, isto sim, o ofensor permanecer impune.

Falta, pelo menos em alguns críticos mais ou menos radicais do retributivismo, uma análise mais aprofundada da noção de justiça, merecimento, retaliação. O filósofo cético Alfred J. Ayer, falando daquilo que ele considera como sendo o modo comum e costumeiro de concebermos a punição e a recompensa, escreve: "nossa principal razão para recompensar ou punir alguém é que ele merece" (Ayer, 1973, p.277; trad. modificada por Arruda). Ora, aqui também há uma incompreensão: o merecer não é a razão primária, mas apenas uma condição necessária. A razão primária poderia ser, digamos, a mesma necessidade emocional, da parte da vítima, de ver o ofensor prejudicado. Numa outra passagem, Ayer (1973, p.271) questiona a ideia retributivista de vingança: "a própria noção de castigo vingativo, a ideia de que se alguém faz mal aos outros [...] é exigido que seja feito mal a ele, é uma noção objetável por razões morais". Enunciada assim, a ideia se torna mais questionável do que se "é exigido" fosse substituído, por exemplo, por "eles têm o direito de". E o retributivista pode perfeitamente alegar que sua tese é a de que a vítima tem direito, mas não é obrigada, à punição vingativa do ofensor.

Convém assinalar que, se vamos empreender uma análise de um problema com o apelo a elementos buscados no contratualismo, no utilitarismo e no retributivismo, então precisamos advertir a nós mesmos sobre os perigos do ecletismo. As linhas que foram propostas aqui, e em especial uma certa desenvoltura com que elas foram propostas, não significa que estamos ignorando totalmente os perigos de compor uma explicação eclética. Mas não vou discutir aqui esse assunto, mesmo porque não seria frutífero fazê-lo sem um prévio exame adequado dos pontos em que as filosofias mencionadas acima conflitam, ou deixam de conflitar, umas com as outras.

Vou, no entanto, registrar o seguinte: primeiro, pode ser que algumas teses mais característicamente retributivistas possam ser reescritas de modo a se harmonizarem com o utilitarismo. Mais atrás, por exemplo, procurei argumentar que o ressentimento e a indignação mal resolvidos comprometem de tal modo as relações de cooperação recíproca que é, desse ponto de vista, útil que esses sentimentos sejam extintos no espírito da pessoa em que eles emergem (aquilo que referi como "provocação de alterações de condições mentais"), e o modo mais natural como se dá essa extinção é a reparação do mal pelo ofensor, aí incluída possivelmente a submissão dele à punição. Segundo, nem tudo o que está próximo do retributivismo está, por essa razão, fora do alcance da explicação utilitarista. Como exemplo disso, considere-se a seguinte afirmação daquele que é o primeiro grande sistematizador do utilitarismo, Jeremy Bentham (1979, p.59; trad. modificada por Arruda): "toda punição é maldade: toda punição é em si um mal. Segundo o princípio da utilidade, se ela deve ser admitida, ela deveria somente ser admitida na medida em que ela promete excluir algum mal maior". Os retributivistas – ou, ao menos, alguns deles – poderiam concordar que a punição, considerada nela mesma, é um mal, e mais que isso, argumentar que a opção pela exclusão do mal maior não está em desacordo com nenhum princípio retributivista, sendo que essa opção poderia ser interpretada como a opção pelo *bem*, já que a punição de um mal particular seria, nesse caso, um bem, que consistiria na exclusão do mal maior.

Referências Bibliográficas

ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Presença, 1970.

AYER, A. J. *As questões centrais da filosofia*. Trad. Alberto Oliva e Luís Alberto Cerqueira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.

BARNES, J. *Aristóteles, ideias e letras*. Aparecida, 2009.

BENOIT, H. *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.

BENTHAM, J. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. Luís João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

BRAGUE, R. *Introdução ao mundo grego*: estudos de história da filosofia. São Paulo: Loyola, 2007.

BRUNSCHWIG, J. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/PUC-Rio, 2009.

FINLEY, Moses I. *O legado da Grécia*: uma nova avaliação. Brasília: Ed. UnB, 1981.

GOLDSCHMIDIT, V. *Os diálogos de Platão*: estrutura e método dialético. São Paulo: Loyola, 2002.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004.

JAEGER, W. *Paideia*: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KENNY, A. *Freewill and Responsibility*. London : Routledge & Kegan Paul, 1978.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

KRAUT, R. (Org.). *Aristóteles*: a ética a Nicômaco. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEAR, J. *Aristóteles*: o desejo de entender. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

MAGALHÃES-VILHENA, V. *O problema de Sócrates*: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade*: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Lisboa: Edições 70, 1995.

PEREIRA, Reinaldo Sampaio. Polis e virtude em Aristóteles. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, Campinas, n.25, jul. 2008-jun. 2009. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/831>. Acesso em: 3 jun. 2013.

PERINE, M. (Org.). *Estudos platônicos*: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009.

PLATÃO. *A República*: livro VII. Edição de Bernard Piettre. Brasília/São Paulo: Ed. UnB/Ática, 1981.

RAWLS, J. A. *Theory of Justice*. Oxford: Oxford University, 1972.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.

ROBINSON, T. M. *As origens da alma*: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.

ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen, 1974.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007a.

ZINGANO, M. Virtude e saber em Sócrates. In: ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo, Discurso Editoria Paulus, 2007b. p.41-72.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Parte IV

Filosofia Política

Ricardo Monteagudo

Doutor pela Universidade de São Paulo (2003) e PhD pela Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne (2009). Atualmente é professor assistente doutor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho". Trabalha na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, sobretudo em torno da obra política de Rousseau e seus interlocutores, e alguns autores e temas contemporâneos.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 13

Formas de governo: filosofia e política na antiguidade

13.1. Os primórdios

A figura de Sócrates[13] é emblemática para a história da filosofia e, sobretudo, para o que costumamos chamar de Filosofia Política. Com ele, a Filosofia começará a refletir sobre o que podemos chamar de "poder do poder", ou seja, sobre o poder da verdade que é verdadeira e da verdade que é aparência, que é apenas verossímil, que parece verdadeira mas não é, que por extensão parece justa mas é injusta. O poder político entra em questão, pois é a política que estabelece como e quem tem o poder de tomar decisões, sejam justas ou não.

---

[13] Sócrates de Atenas (469 a.c.-399 a.c.) é considerado um dos pais da filosofia, contudo nunca escreveu. Aplicava em ética e política o raciocínio que os filósofos que o antecederam faziam sobre a natureza (*phisis*, em grego). Foi condenado à morte acusado de perverter a juventude e não respeitar os deuses de Atenas. A morte de Sócrates é um dos principais temas explorados por Platão, que foi seu discípulo, em suas obras *Apologia de Sócrates*, *Fédon*, *Crítias*, *Críton*, algumas disponíveis no Portal Domínio Público.

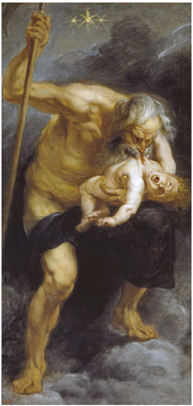
"A morte de Sócrates" por Jacques-Louis David

"Saturno devorando seu filho"
por Francisco de Goya

As reflexões acerca do poder e da justiça, no entanto, vêm de muito antes. Desde os seus primórdios, no pensamento dos primeiros filósofos gregos, a filosofia refletiu de alguma maneira sobre o *poder* do conhecimento e da razão, sobre a relação entre o *poder* e a *justiça*. Anaximandro,[14] por exemplo, afirmou que o princípio de todos os seres é o ilimitado (ápeiron, em grego), pois é dele que vêm os seres e para onde se corrompem segundo a justiça e a ordenação do tempo. Assim, os seres se geram e se corrompem segundo uma justiça contrária ao caos, à bagunça e à injustiça, motivo pelo qual os deuses são justos; ou seja, a justiça é o padrão de relação dos deuses entre si, a justiça

---

[14] Anaximandro de Mileto (610 a.C.-547 a.C.) é discípulo do primeiro de todos os filósofos, Tales de Mileto (625 a.C.-528 a.C.) e continuador de sua doutrina. Foi o primeiro a se preocupar com o princípio das coisas (*arkhé*). Tales disse "Tudo é água" e Anaximandro ampliou: "O princípio de tudo é o indefinido (*apeiron*)".



"Saturno devorando seu filho" por Peter Paul Rubens

e o tempo se impõem aos deuses como meio para evitar o caos, a justiça e o tempo são poderes impostos aos deuses. Há, assim, deuses com esses poderes específicos, Zeus (ou Júpiter) representando a justiça e Cronos (ou Saturno)[15] como o senhor do tempo. Parmênides (530 a.C.-460 a.C.),[16] por sua vez, afirmava que "o ser é, o não-ser não é", ou seja, o ser tem o poder para ser e o não-ser não tem o poder para ser e por isso não é. Desde o nascimento da filosofia, já estavam presentes reflexões acerca do poder e da justiça.

Será, no entanto, em Atenas, em meio à efervescência política da formação histórica da democracia que o problema político e as reflexões acerca da natureza do poder se colocarão de forma mais premente. À medida que a reflexão sobre o poder adquire um sentido mais propriamente político, o poder na *polis* entra em questão. O meio pelo qual o pensamento sobre o poder e a política se estruturava na Grécia Antiga e na origem da Filosofia estava vinculado à reflexão sobre as formas de governo.[17]

---

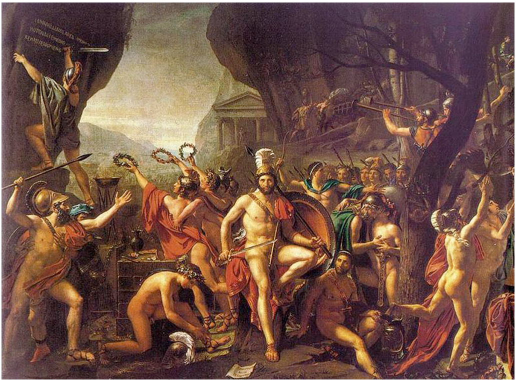
[15] Zeus é o deus dos deuses na religião (ou mitologia) grega e seu pai, Cronos, é o deus do tempo. Júpiter e Saturno respectivamente são seus nomes romanos.

[16] Parmênides de Eleia (530 a.C.-460 a.C.) foi o primeiro a distinguir filosoficamente verdade e opinião (*doxa*). Afirmava que o que existiu, existe e existirá é uno, é o que ele chama de "ser" (*einai*, em grego; o particípio presente – gerúndio – é *ontos*, "sendo", donde ontologia). A verdade é imutável, é o ser, e tudo o que aconteceu, acontece, acontecerá é imutável, recusar isso é errar, enganar-se, mentir, não pensar.

[17] Forma de governo. Usamos essa expressão como equivalente à palavra grega "politeia", a qual designa um campo semântico maior do que o que nos habituamos a chamar de forma de governo. Pode significar também constituição, forma de constituição, regime de governo, república, sociedade política, sociedade bem constituída ou simplesmente a democracia bem-sucedida. Desta forma, utilizamos o termo forma de governo nesse

Quem, na Antiguidade, quisesse compreender o funcionamento e o princípio regulador da vida política perguntava qual era a forma de governo vigente na *polis*. Assim a *tipologia das formas de governo* caracterizou as primeiras reflexões da filosofia política e do poder político.

A primeira exposição sistemática acerca das formas de governo foi apresentada pelo historiador Heródoto (485 a.C.-420 a.C.).[18] Em sua obra, *História* (Heródoto, 1985, livro VIII, 79-81), ele narra a conversa entre três persas, Otanes, Megabises e Dario, que após a queda do tirano Cambises discutiam a fim de decidir a melhor maneira de reorganizar a Pérsia após a tirania. Cada um dos três defende uma forma de governo diferente e critica outra, apresenta argumentos favoráveis a uma ou outra.



"Leonidas em Termópilas" por Jacques-Louis David

---

sentido mais amplo do conceito grego de "politeia".

[18] Heródoto de Halicarnasso (485 a.C.-420 a.C.) é considerado o Pai da História. Escreveu a história das guerras médicas, entre a Pérsia e a Grécia. Ele nos conta, por exemplo, a Batalha das Termópilas, onde Leônidas de Esparta lidera um exército de 300 soldados e impede Xerxes da Pérsia, com dezenas de milhares de soldados, de invadir a Grécia em 480 a.C. (Heródoto, 1985, livro VII, 198-201).

Otanes afirma que a monarquia, devido à riqueza e inveja do monarca, degenera sempre em tirania, e o mesmo ocorre entre os que disputam a riqueza e o poder político, concluindo então que o melhor é entregar o poder ao povo e constituir uma democracia.

Megabises, o segundo a falar, concorda com a crítica da monarquia, mas tem ressalvas quanto à democracia, pois a massa é inepta e desatinada. Trocar a prepotência de um tirano pela prepotência da turba implicaria no mesmo resultado. Defende então a aristocracia, o poder entregue àqueles escolhidos como os melhores homens da Pérsia.

Dario, por sua vez, afirmou que, em seu estado perfeito, todas as três formas de governo são boas, mas entre elas a monarquia é a melhor quando ocupada pelo melhor homem, pois numa oligarquia surgem conflitos entre os que querem ser chefes, e numa democracia ocorre corrupção nos negócios públicos.

Podemos notar que encontramos a classificação das formas de governo e um julgamento de cada uma. Uma questão é **quantos governam** e outra é **como se governa**. Há assim uma descrição de cada forma e em seguida o elogio de uma delas. Essa conversa inaugura o modelo teórico que a Antiguidade grega adotou na reflexão acerca das formas de governo.

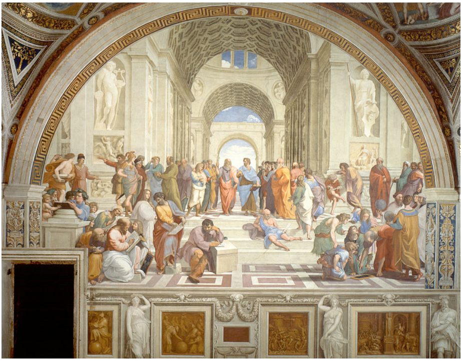
13.2. Platão: lei e degeneração da lei

Platão[19] discute as formas de governo no diálogo intitulado *República*, tradução usada para a palavra grega *politeia*, que por sua vez designa o que traduzimos como *forma de governo*. Nesse diálogo, as personagens discutem acerca do conceito de *justiça*. Inicialmente, o diálogo trata de refutar algumas teses apresentadas acerca da natureza da justiça. Em seguida, pesquisa a noção de cidade justa. Trata-se de encontrar a *calipolis*, a cidade ideal, a "cidade das palavras", aquela que é totalmente descrita por meio do planejamento e da reflexão, em que todos os problemas são cuidadosamente pensados e resolvidos. Platão discute as diversas formas de governo e apresenta uma justificativa racional em defesa daquela que, para ele, era a melhor forma de governo. No livro VIII, Sócrates, um dos interlocutores da *República*, apresenta os tipos de homens e os tipos de polis. Na sua tipologia, a cidade ideal é a monarquia governada pelo mais sábio entre os sábios, o filósofo-rei, que recebe a melhor e mais completa educação, e que ouve atentamente os outros filósofos. Contudo essa *calipolis* é uma *polis* ideal, um "lugar no céu" (*topos uranos*, em grego), pois as *polis* reais são todas sombras projetadas pela *polis* ideal do mundo inteligível, não passam de degenerações no mundo da sensibilidade. Assim, todas as formas de governo são más, exceto a monarquia ou a aristocracia de sábios. Platão elabora então uma lista de razões pelas quais a *calipolis* monárquico-aristocrática se degenera. Inicialmente surge a timocracia, ou seja, uma falsa aristocracia em que não são os melhores que governam, mas os que têm *timé*, honra, os que têm a reputação e a fama, os que parecem melhores. Estabelece-se uma distinção entre **ser** e **parecer**, o que parece pode ser, mas não é necessariamente. Os que parecem melhores, mas não são, usarão o poder para acumular riquezas e honrarias, e não para o bem comum. Assim, pouco a pouco a *timocracia* se degenera em oligarquia, quando o poder está com os ricos. Os ricos governam e se entregam às mais diversas dissipações. Com isso, alguns ricos se esbaldam e empobrecem. Uma vez empobrecidos e inconformados com sua situação, insuflam os pobres contra os ricos. Com os distúrbios, a oligarquia degenera em democracia, onde os pobres, ou a maioria, governa. Quando a maioria governa, a tendência é a licenciosidade, cada um faz o que quer e não se preocupa com as leis, caímos numa anarquia em que todos governam para ninguém e, na confusão, alguém impõe pela força a ordem política, surge a tirania, a pior das formas de governo. O tirano domina pela força e violência, portanto, ninguém ter nenhuma segurança porque o tirano é sempre ameaçador e governa pelo medo.

---

[19] Platão de Atenas (428 a.C.-327 a.C.), discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles, é um dos pilares da filosofia. Afirmou que "pensamento é o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma" (*Sofista*, 263a). Por meio de seus diálogos, ensinou a humanidade a pensar com rigor e disciplina. Tomava a geometria como modelo para o pensamento. Encontramos algumas obras de Platão no Portal Domínio Público.

As análises de Platão são notáveis porque a cidade ideal (*calipolis*) só existe no mundo das ideias; poderíamos chamá-la de uma ideia reguladora para pensar a cidade, a *polis*, ou o Estado: um governo sábio e prudente que nunca se corrompe. Mas a distinção inevitável no mundo da vida é que não pode-



Em famoso quadro que representa vários filósofos, Platão aponta o céu, onde estaria a verdade, ao passo que Aristóteles, a seu lado, insiste que a verdade está na terra

mos saber quem é verdadeiramente sábio, precisamos nos contentar em aceitar quem parece, ou que aparece como sábio, nunca teremos certeza. Então é a honra, a *time*, que nos servirá para designar os melhores. A degeneração desta é a oligarquia dos ricos, em que o que conta são os bens materiais e não a capacidade. Esta se transforma na boa democracia, onde todo o povo faz a lei da *polis*, um elemento de equilíbrio pelo pensamento, pela reflexão, a lei. Em seguida, ocorre a degeneração em licença e anarquia, a má democracia, quando a lei não vale mais nada e se suscita o que há de pior na *polis*: a tirania, o descontrole da violência e da força dos poderosos.

Podemos deduzir então que a reflexão e o pensamento presente na *polis* por meio da lei nos permite discriminar boas e más formas de governo: de um lado, timocracia e democracia, que têm a lei como referência, são as boas formas; e oligarquia, anarquia e tirania, de outro, em que se destaca a riqueza, a licenciosidade da plebe e a violência do chefe, são as más formas. Assim, a (boa) democracia é o pior regime entre os melhores, e a (má) democracia ou anarquia é o melhor regime entre os piores.

Podemos observar a rejeição de Platão pela democracia, especialmente a democracia ateniense. Na democracia antiga, todos os cidadãos livres tinham direito a voz e voto na *polis*, os cargos públicos (*taxis ton archon*) eram distribuídos por sorteio. Segundo Platão, o bem falar é mais valorizado do que o bem pensar, a retórica é mais importante que a filosofia, o parecer mais considerado do que o ser. O exemplo que Platão dá no diálogo *Górgias*, acerca desse sofista,[20], é que um canastrão que se apresente como médico sem entender nada de medicina mas conhecedor das regras de persuasão pode convencer o doente a fazer um tratamento, ao passo que um médico capaz e bem preparado que desconhece a retórica não conseguirá convencer o doente a seguir o tratamento. A discussão é interessante: quem é dono da verdade? O filósofo que pensa bem mas não sabe convencer, ou o orador que não sabe pensar mas convence bem?

13.3. Protágoras: em defesa da democracia

Sócrates e Platão eram opositores dos sofistas, pois para eles a filosofia deveria se preocupar com a verdade e os sofistas eram mais pragmáticos. Estes foram os primeiros professores a vender seus saberes, a trocá-los por dinheiro. O saber é um poder que pode beneficiar aquele que sabe. Enquanto Platão defendia a existência da verdade absoluta que estava para além de toda mera aparência, os sofistas defendiam uma postura relativista com relação à verdade. De acordo com esses pensadores, dos quais Protágoras (480 a.C.-410 a.C.)[21] e Górgias foram os mais expressivos, o poder de persuasão e a força retórica se sobressaem em relação à busca da verdade mesma. O importante, em última análise, não é dizer o verdadeiro, mas levar a melhor no debate, o que é fundamental para o exercício do poder no regime democrático.

---

[20] Górgias de Leontino (485 a.C.-380 a.C.) foi professor de retórica e escreveu várias obras sobre o tema. Considerava que o poder de convencer é o único que vale, ensinava como conduzir e encantar uma pessoa (psicagogia) ou uma assembleia (demagogia). A verdade só é verdadeira quando estamos convencidos, por isso o verossímil é mais importante que a verdade.

[21] Protágoras de Abdera (480 a.C.-410 a.C.) foi um dos maiores sofistas do período, um dos poucos respeitados por Platão. Famoso pela defesa da democracia, escreveu uma obra perdida chamada *Politeia*, o mesmo nome de uma das obras de Platão, que provavelmente a escreveu para refutar a outra homônima.

Protágoras é um dos poucos sofistas que merece o respeito de Platão, uma vez que este escreveu um diálogo para analisar as ideias daquele. Protágoras é famoso defensor da democracia e ensinava seus alunos a bem falar e a bem manifestar-se na Assembleia. Considerava que os homens compartilham a razão com os deuses, por isso a discussão aberta dos recursos e problemas conduz sempre à melhor solução. Acreditava que, como diz o mito de Epimeteu e Prometeu sobre a criação dos animais e a distribuição de propriedades (conforme Platão, 1983, 320d-323c), todos os homens recebem o "fogo" da razão, ou seja, todos os homens têm a mesma capacidade de pensar, todos podem igualmente compreender as dificuldades e os problemas da *polis* e se posicionar adequadamente. Nesse sentido, "o homem é a medida de todas as coisas", ou seja, cada *polis* fornece ao homem suas medidas de pensamento e reflexão. A razão social ou política, assim, é relativista, convencional, não há uma *polis* ideal absoluta, uma *calipolis*, senão no mundo da fantasia e da imaginação, um "lugar no céu". Mesmo a razão é convencional ou socialmente construída, cada *polis* tem uma maneira diferente de compreender-se a si mesma.

13.4. Aristóteles: interesse comum x interesse privado

Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.)[22] realiza uma análise completa e cuidadosa das formas de governo no livro III da *Política*. Oferece uma definição precisa: "A forma de governo *(politeia)* é a estrutura que dá ordem à cidade e determina o funcionamento de todos os cargos públicos e sobretudo da autoridade máxima" (Aristóteles, 1979, 1278b). Indica a distinção entre formas retas e desvios: "Quando um só, poucos ou muitos exercem o poder buscando o *interesse comum*, temos necessariamente as constituições retas, quando exercem no seu *interesse privado*, temos os desvios" (Aristóteles, 1979, 1279a). Vejamos então a classificação que ele apresenta. O governo de uma pessoa cujo objetivo é o interesse comum é a monarquia; quando o governo é de poucas pessoas, chamamos de aristocracia. O governo do maior número, Aristóteles chama simplesmente de "*politeia*". O desvio da monarquia é a tirania, pois o tirano não governa pelo interesse comum, mas por seu próprio interesse. O desvio da aristocracia é a oligarquia, que é o governo no interesse dos ricos. O desvio da "*politeia*" Aristóteles chama de "democracia", ou oclocracia, que é o governo no interesse dos pobres. Posteriormente, estudiosos de Aristóteles associaram democracia à forma boa e mantiveram o nome de oclocracia para a forma corrompida.

---

[22] Aristóteles de Estagira (384 a.C.-322 a.C.) foi o primeiro dos filósofos a deixar uma obra enciclopédica, em que organiza criteriosamente toda a filosofia e todos os conhecimentos humanos. Foi também o primeiro historiador da Filosofia. Oriundo da Macedônia, foi professor de Alexandre, o Grande, que durante as conquistas da Macedônia lhe enviava amostras de animais, plantas e objetos diversos. Fundou em Atenas uma escola chamada Liceu, a qual rivalizava com a escola fundada por Platão, chamada Academia. Teve que abandonar tudo quando Alexandre morreu na Babilônia. Logo em seguida, ele também morre.

Alexandre na Babilônia

Em seguida, Aristóteles reflete sobre o princípio de justiça de cada uma destas formas de governo, ou seja, como a *polis* se relaciona com a igualdade e com a desigualdade, a saber, homens e mulheres, cidadãos e escravos, ricos e pobres, estrangeiros etc.; quais deles e como podem ter uma relação ativa e participante nos assuntos públicos. A *polis* precisa contribuir para a felicidade de cada um (*eudaimonia*) e da mesma forma cada um se dedica aos problemas da *polis*, à política. Assim, só os homens livres que se dedicam à política podem ser felizes, mas somente enquanto a política visa o bem comum. Caso defendam interesses particulares, essas pessoas não podem ser felizes, digamos que sejam degeneradas, pois desviam ou corrompem as boas formas de governo. Compreendemos então porque Aristóteles usa a palavra "*politeia*" para o governo da maioria, pois é o governo de pessoas honestas e felizes em função do interesse comum. Por outro lado, quando o governo da maioria é dos pobres (ou da turba, *demo* em grego), a preocupação maior não é a felicidade ou o interesse comum, mas ocorre a degeneração causada pela carência. Quando "*demo*" foi associado a todo o povo, democracia foi usada para designar a defesa do interesse comum, e oclocracia para sua ausência ou corrupção.

Observemos ainda que o sentido antigo da palavra "democracia" é diferente do sentido que damos hoje. Na Antiguidade grega, tratava-se da democracia direta, todo cidadão tinha direito de voz e voto na Assembleia. Hoje, vigora a democracia representativa, os deputados e governadores que elegemos tomam decisões em nosso nome.

13.5. Políbio: regime misto

Alguns séculos depois, no período republicano de Roma, o historiador Políbio[23] afirmou que "a forma de governo de um povo explica o êxito ou o fracasso de todas as ações" (Políbio, 1985, livro VI, 2). Explicou então o êxito de Roma pelo *regime misto*, ou seja, uma nova forma de governo que combina as vantagens da monarquia, da aristocracia e da democracia e reduz as desvantagens de cada uma. Note que ele usa para o governo da maioria o nome “democracia”, que será preservado até hoje. As decisões políticas de Roma eram tomadas no Senado, composto pelos senadores, pelos cônsules e pelos tribunos. Haviam dois cônsules eleitos entre os senadores por um ano. Os tribunos eram eleitos pela plebe e participavam das discussões no Senado. Assim, o Consulado constituía a monarquia, o Senado a aristocracia e o Tribunato a democracia. A excelência desse regime explicaria o sucesso do povo romano, o qual conquistou todos os outros povos impondo-lhe seu domínio.

---

[23] Políbio de Megalópolis (203 a.C.-120 a.C.) foi político e militar grego, então colônia romana, e serviu aos interesses de Roma. Atuou nas Guerras Púnicas, de Roma contra Cartago, e foi preceptor de um importante cônsul romano, Cipião Africano. A defesa do regime misto também foi feita pelo importante filósofo Cícero (106 a.C.-43 a.C.), em *Da república*.

É curioso, contudo, que Políbio descreve o equilíbrio e a força de Roma no século II a.C., mas no século seguinte ocorreram diversas rebeliões, entre as quais a do escravo Espártaco (120 a.C.-70 a.C.). Em 23 a.C., cai a República e Roma se torna um Império.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 14

Direito natural e contratualismo na modernidade

14.1. Introdução histórica

Vimos que a filosofia surge com os filósofos pré-socráticos e com os sofistas num contexto de Cidades-Estado na Grécia Antiga. A filosofia se propaga em seguida no contexto imperial com o Império Macedônico, especialmente com Alexandre, o Grande,[24] aluno de Aristóteles, e em seguida com a República Romana, cuja excelência foi confirmada por Políbio. O filósofo romano Cícero[25] é contemporâneo e adversário de Júlio César[26] no século I a.C., que se autodenominou ditador vitalício e foi assassinado por um grupo de senadores que tentavam evitar a queda da República. Alguns anos depois, em 23 a.C., Otávio Augusto César,[27] sobrinho de Júlio César e seu herdeiro político, coroou-se imperador e Roma se converteu num poderoso Império. No século III d.C., o Império Romano se cristianizou e, a partir de Constantino[28] no século IV, o cristianismo se tornou religião de Estado, a religião de Roma. Ao longo dos séculos, com o fim do Império Romano e sua subdivisão, o cristianismo permaneceu como elemento unificador da tradição romana e de certa forma isto vale até hoje.

---

[24] Alexandre, o Grande (356 a.C.-323 a.C.) nasceu na Macedônia e foi aluno de Aristóteles até tornar-se imperador aos 20 anos. Por meio de conquistas, estendeu o Império da Macedônia e espalhou a cultura grega. Fundou inúmeras cidades e dava-lhes o nome de Alexandria, muitas das quais são importantes até hoje. Morreu em Babilônia (atual território do Iraque), grande centro comercial da Mesopotâmia em sua época, aos 33 anos.

[25] Cícero (106 a.C.-43 a.C.) foi senador e cônsul romano, escreveu importantes obras de retórica e filosofia e tentou resistir à queda da República Romana. Um dos maiores escritores de todos os tempos, até hoje a leitura de seus discursos é uma forma da aprender a bem organizar um texto, a bem escrever.

[26] Júlio César (100 a.C.-44 a.C.) foi senador, cônsul e general romano, conquistou a Gália (atual França) e estendeu Roma até o Atlântico. Admirado pelos soldados e pelo povo, era temido pelos senadores. Propunha uma aliança direta com o povo sem passar pelas

Um novo problema que surgiu foi uma disputa entre o poder espiritual cristão e o poder político terreno. Já na Baixa Idade Média, no alvorecer da modernidade, as disputas entre a Igreja e o Estado eram complexas. A Igreja oferecia uma sustentação ao Estado com a teoria da origem divina do poder real. Filosoficamente, a leitura tomista (Tomás de Aquino)[29] de Aristóteles oferecia a chave do direito divino. Com o Renascimento, o avanço das ciências (isto é, da filosofia) e a descoberta do Novo Mundo, os dogmas que ofereciam segurança teórica à visão de mundo cristã entraram em colapso. Galileu,[30] por exemplo, foi obrigado a reconhecer perante a Inquisição[31] que a Terra não é redonda.

---

disputas do Senado, donde o conceito de populismo e cesarismo. Autodesignou-se ditador vitalício e foi assassinado por uma insurreição de senadores.

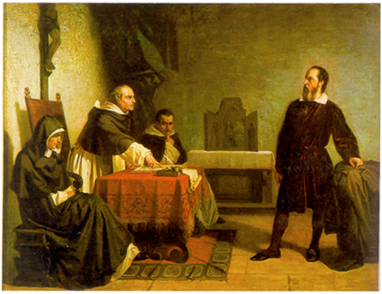
[27] Otaviano Júlio (63 a.C.-14 d.C.), herdeiro de Júlio César em testamento, foi chamado para aplacar a ira do povo com o assassinato de Júlio César. Após um período conturbado em que recebeu inúmeras homenagens e títulos do Senado, tornou-se o primeiro imperador romano com o nome Otávio Augusto César.

[28] Constantino Magno (272-337) assume o Império após uma série de aleivosias e disputas pelo trono. Sem muito apoio político, defendeu e favoreceu o cristianismo.

[29] Tomás de Aquino (1225-1274) promoveu uma síntese do cristianismo com o pensamento de Aristóteles e escreveu a *Suma Teológica*, que sistematiza de forma rigorosa todo o pensamento cristão.

[30] Galileu Galilei (1564-1642), astrônomo e filósofo italiano, precursor da física de Newton, provou que a Terra gira em torno do Sol.

[31] Instituição criada para combater a heresia na Igreja e que teve intensa atuação repressiva



Galileu ante a Inquisição

O enorme poder da Igreja romana foi contestado e em algumas regiões surgiu a Reforma, movimentos teológico-políticos que propunham mudanças na Igreja e que desencadearam intensas e violentas guerras religiosas. As diferenças religiosas não permitiam mais manter intacto o direito natural divino (tomista) e, com isso, despontou o direito natural moderno e a filosofia moderna que lhe fornecia unidade teórica. Com o direito natural moderno surge uma nova forma de pensar o poder: o contratualismo.

14.2. Novos poderes

Com Maquiavel,[32] o pensamento sobre o poder passa do governo para o governante; com isso, a relação do governo com seu povo se torna mais importante do que a forma de governo. Do ponto de vista do governante, o que é preciso fazer para permanecer no poder é o que está exposto na obra O príncipe;

às novidades no Renascimento.

[32] Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi diplomata e historiador italiano, é considerado o fundador da ciência política porque descreveu a política como efetivamente era na realidade e não como deveria ser de acordo com os critérios da moral cristã.

e do ponto de vista do povo, quais reações populares podem ser historicamente elencadas é o que está nos Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio. O poder ou está com o povo, e assim temos uma república, ou com o príncipe, e temos um principado (uma monarquia).

Posteriormente, Montesquieu[33] afirma no Espírito das leis que um poder só pode ser contido por outro poder; diante dessa constatação, propôs a divisão do poder político em três para que nenhum isoladamente fosse mais forte que o outro: executivo, legislativo e moderador (ou judiciário). Assim, o Estado é composto por instituições (institutio, em latim) que são grupos sociais instituídos pelo Estado com finalidade, função, interesse e campo de ação determinado. As disputas internas pelo poder independem da forma de governo, e se dão entre as diversas instituições. Contudo, cada instituição pode ser considerada uma Minicidade-Estado e o conhecimento das formas de governo podem auxiliar na reflexão. Considerava basicamente três formas de governo: república, monarquia e despotismo. Um exemplo de como pensar o poder por meio de instituições: um clube de cinema precisa de um regulamento; pode ter um presidente, uma diretoria, vários membros ou simplesmente ser administrado em autogestão; a finalidade pode ser organizar sessões de filmes europeus e a solicitação de verbas junto ao Ministério da Cultura ou à iniciativa privada; se houver censura oficial ou religiosa a um filme, ou se uma lei inviabilizar a instituição, o clube pode promover uma passeata, contatar deputados ou desencadear um processo judicial etc.

14.3. Direito natural moderno

A teoria da origem divina do poder real defendia que os desígnios de deus eram misteriosos e inacessíveis à imperfeição humana. Apenas alguns profetas e santos, e alguns outros iniciados nas Sagradas Escrituras eram capazes de vislumbrar tais desígnios na sua obscuridade. Estes estavam sob a guarida da Igreja e seu chefe maior, o papa. Toda contingência, todo acidente, é uma resposta divina favorável ou contrária aos excessos humanos. Com isso, os poderes espirituais adentravam a porta da vida terrena e obrigavam os governantes a seguir suas orientações. Ademais, um governante dependia da aprovação divina atestada pelo papa. Tensões entre a Igreja e o Estado contribuíram para a Reforma, mas a origem divina do poder permaneceu com alguns ajustes. Contudo, o direito natural moderno, ou simplesmente jusnaturalismo, surge especialmente nos locais em que a Reforma fora bem-sucedida.

---

[33] Barão de Montesquieu (1689-1755) foi diplomata e filósofo francês, propôs reformas ao Antigo Regime (da Monarquia Absoluta). Adepto do direito natural e herdeiro de Grotius e Pufendorf, foi crítico de Hobbes. É também o mais importante inspirador de Rousseau.

Grotius

O primeiro autor a tratar do tema foi um jurista mercantilista e colonialista, Grotius,[34] que em 1626 publica *Direito da guerra e da paz*. Seu principal objetivo era pacificar a Europa, defender a unidade cristã e mostrar que a paz é propícia ao comércio (mercantilismo). Ao mostrar que a natureza humana é comum e que a reta razão (*recta ratio*, em latim) é compreensível por todos, defende a hipótese de que o gênero humano nasce provido de direitos e deveres naturais que decorrem da própria capacidade de raciocínio, da própria racionalidade. Para isso evoca um estado de natureza pacífico anterior a qualquer história para se opor ao atual estado social dos homens. Se há uma natureza primitiva anterior, o que inaugura a alta civilização é o Estado moderno. O passo seguinte é mostrar que o Estado é constituído por um contrato entre o governo e seu povo (donde o contratualismo).

---

[34] Hugo Grotius (1583-1645) foi diplomata e jurista holandês e é considerado o pai do direito natural moderno. Foi advogado da Companhia das Índias Ocidentais e defendeu a escravidão e a colonização.

Os grandes pensadores e filósofos modernos seguiram essa trilha reaberta por Grotius para defender o direito natural e o contratualismo com algumas diferenças: Espinosa[35] na Holanda, Hobbes[36] e Locke[37] na Inglaterra, Pufendorf[38] e Leibniz[39] na Alemanha, Burlamaqui[40] em Genebra e o genebrino Rousseau[41] na França.

---

35 Benedictus de Espinosa (1632-1677), filósofo holandês de origem portuguesa e judia, defendia que deus e a natureza são o mesmo e correspondem à substância.

36 Thomas Hobbes (1588-1689), filósofo e preceptor inglês, desenvolveu um sistema filosófico completo e rigoroso. Ofereceu uma importante base metafísica a seu pensamento político; crítico de Aristóteles, tomou a geometria e a homogeneidade do espaço como base para uma explicação mecanicista da natureza (e, por extensão, filosoficamente estabelecida da política).

37 John Locke (1632-1704) foi um filósofo inglês e é considerado pai do liberalismo. Adversário da Monarquia Absoluta e das ideias de Hobbes e de Robert Filmer (1588-1653, defensor do patriarcalismo, pelo qual a sociedade é como a família em que o rei é como o pai e manda por direito divino), considerava que o rei deve dividir seu poder com o parlamento. Defendia que a fonte da riqueza é a propriedade e que o Estado que quer enriquecer deve proteger a propriedade. Contra o cartesianismo, era empirista, isto é, a fonte do conhecimento é a sensibilidade, não há ideias inatas.

38 Samuel Pufendorf (1632-1694), jurista alemão e crítico de Hobbes e Espinosa, considerava que a lei política é fruto da vontade e não uma expressão geométrica da realidade política, a lei é prescritiva e não descritiva, assim a origem do poder está na vontade.

39 Gottfried Leibniz (1646-1716), filósofo e matemático alemão, estendeu a certeza matemática a todos os campos do conhecimento, inclusive a teologia e o direito natural, teve importante polêmica contra a concepção de lei natural em Pufendorf.

40 Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), jurista calvinista e genebrino, defendeu pelo direito natural a tolerância religiosa e as liberdades republicanas. É considerado precursor de Rousseau.

41 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), músico e filósofo genebrino, pensador republicano e crítico do Antigo Regime. Ainda em vida tornou-se bastante célebre e requisitado apesar

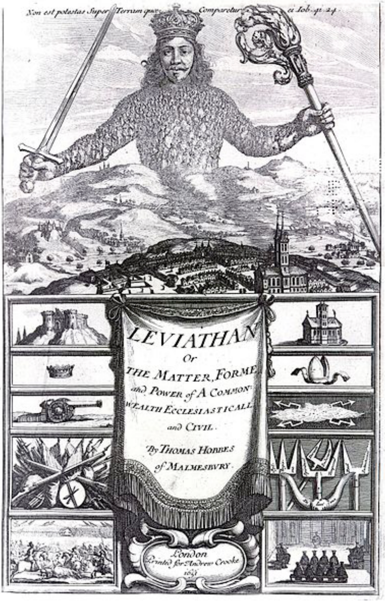
Hobbes

Se Grotius se propôs a fundar a ciência jurídica, Hobbes por sua vez pretendia fundar a ciência moral e política, ou seja, estabelecer a moral e a política por base fixa e segura que tome a matemática euclidiana como modelo. Tradutor de Euclides e Eurípedes, preceptor do lorde Cavendish (membro da corte de Carlos I)[42], Hobbes impressionou-se com as violentas guerras religiosas e pretendia restabelecer o direito divino de forma axiomática, *more geometrico* [conforme a geometria]. Tomou o movimento como base para a física, a física como base para o homem e o homem como elemento para a sociedade, para a ética e a política: *De natura* [Sobre a natureza], *De homine* [Sobre o homem] e *De cive* [Sobre o cidadão] são as três obras em que desenvolve essa hipótese. Essa ordem temática inseria a natureza na ordem divina, o homem na natureza e a política a partir deste homem, de modo que a velha hierarquia aristotélica perdia completamente a função teórica. A urgência dos acontecimentos na Inglaterra motivou-o a inverter a e exposição planejada e a escrever e publicar o livro sobre política, *De cive*, antes dos outros. (Pouco depois deste, há uma versão que aprofunda a discussão teológico-política, o *Leviatã*.)

---

de sua pobreza. Abandonou os filhos porque, segundo ele, não tinha recursos para criá-los. Autodidata, promoveu importante releitura dos cânones filosóficos ocidentais, a saber, direito natural, cristianismo, educação, família, infância, entre outros.

[42] Carlos I (1600-1649) foi rei da Inglaterra e enfrentou intensa guerra civil, resistiu em dividir seu poder absoluto com o Parlamento e foi executado. Declarada a República inglesa por lorde Cromwell, ocorre a restauração da Monarquia em 1658.


Non est potestas Super Terram quæ Comparetur ei Iob. 41. 24.
LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME and POWER of A COMMON-WEALTH ECCLESIASTICALL and CIVIL.
By THOMAS HOBBES of MALMESBURY.
London
Printed for Andrew Crooke
1651

Frontispício da obra Leviatã mostra o soberano com a espada e o cetro: a força e a glória

O que seria cuidadosamente provado nos dois primeiros livros é um breve axioma no terceiro: todos os homens são iguais, não fisicamente iguais, pois há diferenças de tamanho e gênio, mas têm as mesmas necessidades e almejam os mesmos fins. Mas então, por que são diferentes em sociedade? Ora, porque a sociedade se origina de um pacto que precisou conter os efeitos nefastos da igualdade. Segundo Hobbes, como os homens são iguais, podem querer a mesma coisa ao mesmo tempo que outro e, por isso, ficarem inimigos entre si. O homem é, assim, um lobo para o homem. Essa condição, ademais, é permanente e contínua, pois a própria conservação do homem está em risco sempre que ele precisa de algo que outro também deseja. Assim, a disputa é generalizada e constante, e o homem, naturalmente egoísta e agressivo. Para se precaver, é preciso se antecipar e atacar sem mostrar-se, pois qualquer vacilo pode ser fatal. Há assim uma guerra de todos contra todos. É uma guerra de destruição ou dominação. Alguns preferem deixar-se dominar do que morrer; nesse caso, o chefe estabelece totalmente (despoticamente) as condições dos que preferem servir do que morrer. Quando, contudo, o dominador se enfraquece, ele é por sua vez dominado. Essa condição de guerra impede que haja qualquer indústria ou conforto, qualquer bem ou mal, qualquer justiça, qualquer sociedade, qualquer progresso. Desse modo, originalmente o homem é solitário, não é sociável, não tem noção de justiça. Nessas condições, a liberdade não tem a limitação da justiça, o homem faz o que quer sem restrições éticas ou morais, pois não há códigos de conduta senão a autopreservação acima de tudo. Contudo, o homem é inteligente. Pelo raciocínio percebe que a paz é melhor do que a guerra e também encontra caminhos para estabelecê-la: entrar em acordo com outros homens desde que estes façam o mesmo com ele. No que consiste o acordo? Trata-se de renunciar à liberdade natural de fazer tudo sem limites em favor de um terceiro, desde que todos os homens façam o mesmo. Esse terceiro estabelecerá limites comuns e adequados para todos os homens que aceitaram o pacto. Estes limites serão as leis morais e políticas. E o objetivo comum é a paz. Este homem que estabelece as leis para os outros é o soberano e cabe a ele governar a sociedade assim formada.

Com esse argumento, Hobbes oferece uma fundamentação filosófica, geométrica e moderna para a Monarquia absoluta. Encontra também uma definição axiomática para a soberania e para a representação política. Inaugura, ademais, a separação metafísica (ou ontológica, diríamos hoje) entre a liberdade e a racionalidade. O direito natural tem agora um fundamento metafísico necessário e inquestionável. Pensar o poder, então, é pensar a relação entre os homens, é pensar o direito natural e o direito político, é pensar o uso da força e da violência como instrumentos do poder. Além disso, é reconhecer que o poder é resultado de um acordo, de um pacto, ou seja, o poder é consentido por aqueles que se submetem. Compreendemos bem a velha assertiva de La Boétie[43] (filósofo do Renascimento que mostrou que toda servidão é voluntária) segundo a qual para não se submeter basta dizer "não", pois ou nos submetemos à força porque vencidos, ou por consentimento porque convencidos. E ainda, para retomarmos a perspectiva das formas de governo, todo Estado é necessariamente provido de soberania e portanto monárquico, ou seja, o governo é soberano e organiza todas as instituições submetidas a seus critérios ou a suas ordens.

Espinosa, Pufendorf

Hobbes ofereceu uma base filosófica sólida e inquestionável à monarquia, ou à soberania do governo. Questionar a monarquia implica discutir a hipótese de Hobbes. Descartes, insatisfeito com a antropologia egoísta e cruel do homem natural, ou seja, anticristã, acusou Hobbes de plagiar e falsear seu sistema. Espinosa, por sua vez, considerava o ódio apenas a outra face do amor e não admitia a concessão total do direito natural ao soberano; o resultado desse diálogo é filosoficamente interessante pois preserva o sistema de Hobbes e defende a democracia (ou a república). Cada homem vale o que valer seu poder, posto que sem nenhum poder o homem é escravo. O direito natural equivale a seu poder de preservá-lo. Entretanto, o homem tem um poder inacessível aos outros homens: o poder e a liberdade de pensar. Como na democracia, todos os homens têm a plenitude da liberdade e do pensamento; este é o meio pelo qual todos podem ser conjuntamente felizes. Pufendorf, por outro lado, procurou mostrar aporias nos sistemas de Descartes, de Hobbes e de Espinosa e defendeu a perspectiva teológica da liberdade divina, da vontade.

---

[43] Étienne de La Boétie (1530-1563) foi um humanista francês que apontou o paradoxo pelo qual os homens são livres e preferem a servidão, escreveu o **Discurso sobre a servidão voluntária** para mostrar que para não obedecer o tirano, basta não obedecer que o poder da tirania acaba. Introduz assim a distinção entre a força e o poder: o mais forte sempre ganha do mais fraco por definição, mas o poder depende de consentimento e acordo.

Locke

No próprio contexto inglês, Hobbes teve um adversário que mudou a filosofia cartesiana: Locke mostrou que as ideias inatas são oriundas dos sentidos, ou seja, não são inatas; com isso, não é a geometria que organiza o conhecimento, mas as sensações. O homem é uma tabula rasa, um quadro vazio, que é preenchido ao longo de sua vida. Nasce também outra política: como é a partir do corpo que o homem sente, então o homem adquire uma noção de propriedade, pois o homem é dono do próprio corpo. Da mesma forma, é dono dos bens que produz, ou seja, daquilo que produz com seu próprio corpo enquanto instrumento de sua liberdade. Se o homem pode produzir o que precisa, então não há por que brigar com outros homens, logo, a natureza humana é pacífica. Contudo, eventualmente surgem conflitos. Nessa situação, vence o mais forte, não o mais justo, por isso o homem forma a sociedade por meio de um contrato, para que a justiça tenha mais força do que a injustiça. O Estado é assim formado para regular conflitos, equilibrar as forças e proteger os bens de cada um. Nasce o liberalismo: o Estado deve proteger a vida, a liberdade e a propriedade. Para proteger a liberdade, é preciso preservar a lei da maioria, ou seja, o governo deve estar a cargo do poder legislativo, a monarquia não deve ser absoluta (pois tenderia à tirania) e sim parlamentar, de forma a dividir e equilibrar os poderes.

Para proteger os bens, o Estado deve proteger os ricos, e os ricos, por sua vez, devem ser generosos com os pobres, uma espécie de contrapartida ética para compensar o privilégio político.

Rousseau

Rousseau nasceu na República de Genebra e discordava da Monarquia Absoluta francesa (ou Antigo Regime), defendia a República e não admitia a Monarquia, identificava esta forma de governo à qualquer tirania e despotismo, pois o monarca pode ou não ser correto e mesmo assim continua monarca. A história mostra numerosos exemplos de monarcas cruéis e sanguinários. Quando lê os autores jusnaturalistas – "Grotius e Hobbes fautores do despotismo" – que defendem a monarquia com os sólidos argumentos da matemática euclidiana, Rousseau não hesita em discordar dos métodos da filosofia moderna. Se o cálculo matemático permite concluir a tirania, então a matemática está errada. Em certo sentido, Rousseau aproxima-se do relativismo de Protágoras, assim como Hume[44] se torna radicalmente cético (à maneira de Sexto Empírico,[45] importante cético romano) no mesmo período. Ambos foram amigos, embora tenham se distanciado, pois Rousseau tinha um temperamento difícil. O que nos interessa em filosofia é que Rousseau relativista e Hume cético contribuíram para demolir a razão dogmática moderna, as ideias inatas cartesianas e despertaram Kant[46] do "sono dogmático".

---

[44] David Hume (1711-1776), filósofo escocês e empirista radical, tornou-se cético e, com argumentos criteriosos e precisos, demoliu as bases dogmáticas da razão.

[45] Sexto Empírico (viveu no século II d.C.) foi filósofo e matemático grego, chefe do ceticismo antigo, legou-nos obras fundamentais pelo aprofundamento da reflexão cética que ultrapassa até mesmo a crítica kantiana a David Hume e inspira o ceticismo contemporâneo.

[46] Immanuel Kant (1724-1804), filósofo alemão que fez a crítica da razão para defender a possibilidade de raciocínio face aos argumentos céticos e relativistas feitos contra a razão dogmática e as ideias inatas cartesianas.

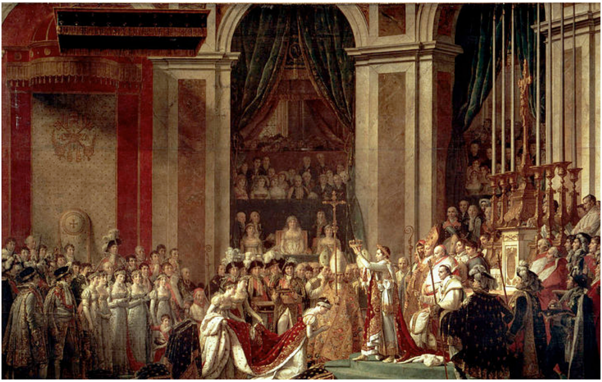
Estátua de Rousseau em Genebra

Segundo Rousseau, o direito natural permite deduzir a monarquia absoluta porque todos os pensadores até seu tempo não compreenderam adequadamente o direito natural, pressupuseram um estado de natureza mas transferiram elementos das sociedades corrompidas de seu tempo. Rousseau então vai mais longe que Hobbes, afirma com ele que a sociabilidade não é natural, mas acrescenta que a razão também não o é. A razão é historicamente adquirida: a razão cartesiana é típica do tempo de Descartes, a matemática é só um instrumento para conhecer, mas não é o único nem é universal. O homem é perfectível, aprende a raciocinar com a natureza, mas pode compreender a natureza de inúmeras formas, todas igualmente aceitáveis. O que é fundamental para o homem não são as leis da natureza, mas a justiça natural. Ao retrogradar das leis para a justiça, Rousseau reabre a discussão da justiça na moral e política. Recupera a discussão original de Sócrates na República de Platão, “o que é a justiça?”, mas não à maneira platônica, que determina critérios objetivos e universais para a calipolis, para a cidade perfeita (comunista), e sim à maneira de Protágoras (democrática): cada sociedade sabe por si mesma estabelecer sua própria justiça. Há uma justiça natural que é compreendida em cada sociedade de uma maneira diferente, mas não é imposta a todas da mesma maneira, jamais. Toda sociedade tem justiça, isso é certo, mas cada sociedade tem sua justiça (os cristãos europeus, mas também os índios, os incas, os japoneses etc.). Por isso, cada sociedade tem sua própria vontade geral que é diferente da de outras sociedades (assim como cada homem tem sua própria vontade que é diferente da de outros homens). Assim, Rousseau abandona o método analítico da filosofia moderna e propõe um método genético, troca a matemática pela gênese histórica. E com isso a ciência política renuncia ao autoritarismo do cálculo frio e assume o caráter democrático da sensibilidade e solidariedade sociais. A preocupação com o certo e o errado cede lugar ao conceito de legitimidade e liberdade, abrem-se as portas da arte política (do legislador), do sentimento e do romantismo.

Sade

Marquês de Sade se apropriou das filosofias dos grandes moralistas dos séculos XVII e XVIII, colocou-as umas contra as outras e inverteu seus resultados. Em seus romances, os personagens são amorais, violentos, egoístas e ao mesmo tempo refinados, sofisticados. O que aconteceria se os homens não fossem seres morais? O que acontece quando o freio da justiça e moralidade não está presente? A experiência literária nos permite refletir sobre isto.

A Revolução Francesa inspira-se nas ideias de Rousseau e muda definitivamente o mundo. Com o aburguesamento das sociedades e o avanço do capitalismo que determinam a igualdade política dos homens, vêm também a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. De fato, a igualdade política é a justiça formal perante a lei ou a justiça efetiva segundo a necessidade de cada um. Ora, podemos notar que a filosofia política agora toma outros rumos.



Ao coroar-se Imperador em 1804, Napoleão Bonaparte manifesta simbolicamente que o poder político não depende mais da Igreja.

Revolução Francesa

Após Rousseau, ocorre a Revolução Francesa a partir de 1789, ao longo da qual é discutida, votada e aprovada a Declaração Universal do Homem e do Cidadão, que contém uma súmula positiva do que se indicava como direito natural e alguns elementos a mais. A importância e atualidade do tema, ao invés de ser confirmada assim como foi o novo papel político da burguesia, é ainda controvertida e malcompreendida até hoje. Vamos discutir alguns de seus aspectos filosóficos no próximo capítulo.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 15

Direitos sociais e direitos humanos

15.1. Introdução histórica

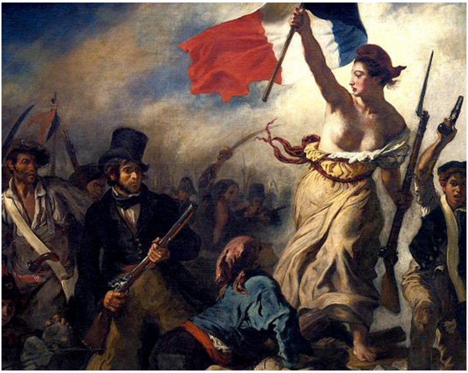
Vimos que a justificação ideológica do Antigo Regime pela origem divina do poder real, sustentado pelas Sagradas Escrituras, foi substituído pelo jusnaturalismo moderno, sustentado pela razão do homem. Podemos afirmar que os mistérios da fé passaram a ser iluminados pela razão, pois os mistérios eram usados para justificar tiranias e guerras, violências e intolerâncias. As disputas, perseguições e guerras religiosas precisavam ser contidas, mas quem fala em nome de Deus quer impor sua verdade a todos os outros, assim, reformados, católicos, muçulmanos, budistas, judeus queriam impor-se uns aos outros. A transcendência sustentada pela fé não era mais suficiente, o jusnaturalismo de origem cartesiana mostra que a condição de todos os homens é a mesma e que todos são igualmente racionais. A razão, assim, torna-se o elemento unificador do gênero humano, a transcendência homogênea comprovada pela geometria, pela matemática como linguagem transparente e unívoca.

Se os homens são iguais, por que alguns são melhores que outros? Vimos que os filósofos jusnaturalistas procuraram dar respostas a essa questão: Hobbes afirma que os homens se organizam num Estado por meio de um pacto para ter segurança; Locke diz que o objetivo do contrato é a propriedade e a justiça; Espinosa defende que o mais importante é a liberdade; e Rousseau procura critérios de legitimidade. O que vemos nessas preocupações é a formação do Estado de direito, ou seja, o reconhecimento de que a lei organiza a vida social. Não mais a lei divina, cuja origem apenas os profetas conhecem, mas a lei política, aquela que é constituída pelos cidadãos, pelo povo que faz o contrato que fundamenta o Estado. Os filósofos, assim, mostravam que o povo educado, estudado, civilizado, rejeita a tirania e a violência. Contudo, foi necessário recorrer à violência para vencer e derrubar as tiranias. Assim, o estabelecimento do Estado de direito ocorreu por meio de lutas sociais eventualmente violentas.

Os filósofos jusnaturalistas que pensaram numa nova justificativa para o poder por meio do direito natural e que combatiam o fanatismo e a superstição pelo uso da razão, ofereceram também ao povo e aos letrados da época argumentos contra os abusos do Antigo Regime. Persuadir um rei que tem poder absoluto a dividir seu poder com o povo ou com um Parlamento, convencê-lo a exprimir a vontade do Estado por meio da lei não é fácil. Se num primeiro momento, com Grotius e Hobbes, é o rei que faz a lei, com Locke, Montesquieu e Rousseau o rei deve obedecer a lei. No século XVII houve a Revolução Gloriosa na Inglaterra, que instituiu a Monarquia Parlamentar, e no século XVIII ocorreu a Revolução Francesa, que estabeleceu a República. Posteriormente, na França, a monarquia é restaurada com Napoleão Bonaparte, uma Monarquia Parlamentar.

Indicamos dois famosos quadros de época que caracterizam bem este movimento de ideias. O primeiro, Consagração do imperador Napoleão I e coroação da imperatriz Josefina na Catedral de Notre-Dame em Paris (de Jacques-Louis David e Georges Rouget, 1805-1807), quando Napoleão Bonaparte ele mesmo coroa a imperatriz Josefina em 1804, ao invés de aceitar a coroação pelo papa (ver imagem na página 195). Assim, a Igreja que antes sustentava o Antigo Regime, agora admite submeter-se ao Estado: em nome da razão, a religião tornou-se um problema de foro íntimo.

Outro quadro interessante é A liberdade guiando o povo (de Eugène Delacroix, 1830), que mostra o povo em 1830 enfrentando a elite governante para estabelecer um novo padrão de liberdade e igualdade, republicano, contra o Antigo Regime e sua herança.



A liberdade guiando o povo, de Eugène Delacroix

Há três momentos históricos exemplares que caracterizam a queda do Antigo Regime (e o fim do feudalismo) e a constituição do Estado de direito: a Revolução Gloriosa na Inglaterra (1688), a Independência dos Estados Unidos (1776) e a Revolução Francesa (1789). Nessas revoluções, o povo rejeitou a elite governante e impôs uma nova forma de governar que se espalhou por (quase) todo o mundo, ou melhor, estabeleceu um padrão político internacional que vigora até hoje, com algumas variações e muitos entretempos: as democracias representativas burguesas (ou liberais). O que nos interessa é que esses movimentos sociais e revolucionários foram baseados em ideias discutidas e antecipadas pelas artes (literatura, artes plásticas, teatro) e pela filosofia.

15.2. Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão

Os três movimentos revolucionários que mencionamos, que instituem o Estado de direito e promovem um novo padrão de relação entre o povo e o governo, propuseram Cartas de Direitos para toda a humanidade. Surgiu na Inglaterra a Bill of Rights [Carta de Direitos] em 1689, que estabelece o papel do Parlamento e direitos aos simples cidadãos.

Na Independência dos Estados Unidos, o primeiro Estado a propor uma Declaração foi Virgínia em 1776, a Virginia Bill of Rights [Carta de Direitos da Virgínia], de inspiração iluminista. Essa Carta é a base da United States Bill of Rigths, os dez primeiros artigos da Constituição dos Estados Unidos. Defende "direitos inerentes" (ou seja, direitos naturais inerentes a todo ser humano) como a liberdade, a vida e a propriedade, e afirma que todo poder emana do povo. Vejamos os dois primeiros artigos:

> Artigo 1° – Todos os homens são por natureza livres e independentes, têm certos direitos inerentes dos quais não podem, quando entram em sociedade, por nenhum contrato, privar-se nem desprover sua posteridade. Nomeadamente, o gozo da **vida** e da **liberdade** com os meios de adquirir e possuir **propriedades,** de perseguir e obter **felicidade** e **segurança**.
> Artigo 2° – Todo o poder pertence ao povo e consequentemente dele emana; os magistrados são os seus mandatários e servidores, e em todo o tempo acessíveis. (Declaração..., 1978; grifos meus)

Em Paris, no ano de 1789, com a Revolução Francesa, a Assembleia Nacional propôs a Declaration des Droits de L'homme et du Citoyen [Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão]. Inserida no mesmo conjunto de ideias, esta é mais completa e importante porque recebeu um repúdio das monarquias europeias que levou a França a defender-se e, ao mesmo tempo, a sublevar os povos de quase toda a Europa. Houve a revogação dos privilégios de classe, isto é, a nobreza francesa perdeu seus privilégios e reconheceu que todo homem é igual. Há a defesa da igualdade e da resistência à opressão, ou seja, o povo tem o direito (e mesmo o dever) de resistir à tirania (e portanto ao Antigo Regime).

Na Inglaterra, tratava-se de promover reformas na monarquia inglesa. Nos Estados Unidos, o objetivo era a independência, o fim da relação colonial com a metrópole. Já na França, o que houve foi um movimento popular inesperado e surpreendente. O rei Luís XVI convocara os estados-gerais, ou seja, representantes de todo o reino, para discutir dificuldades financeiras (ou seja, aumentar impostos). Uma vez reunido e insatisfeito com a Monarquia Absoluta, o povo francês estabeleceu o poder da Assembleia e propôs uma Constituição que restringia os anteriormente ilimitados poderes do rei. Despeitado e ignorado pela Assembleia, o rei tentou fugir da França e de seu próprio povo, o que equivale a trair-se a si mesmo, pois o rei é a encarnação da França. Preso em Varennes em 1791, discussões intermináveis conduziram a sua guilhotinação em 1793, à radicalização da revolução e ao início do Terror revolucionário que executou dezenas de milhares de pessoas. O triunvirato que governava a República Francesa era composto por Robespierre, Marat e Saint-Just, todos de origem plebeia e admiradores da filosofia de Montesquieu e Rousseau. Um foi assassinado, os outros dois guilhotinados. Ameaçada pelas monarquias vizinhas, a França entrou em guerra com quase toda a Europa, e ganhou. Um jovem soldado torna-se general, pouco a pouco assume o controle político e restaura a monarquia autodenominando-se imperador, em 1801, Napoleão Bonaparte.

As ideias liberais inicialmente confinadas à Inglaterra e aos Estados Unidos estão agora impostas a toda civilização ocidental, metrópoles e colônias. A filosofia que combatia o fanatismo e a superstição, que defendia as luzes da razão, sai do gabinete e entra na vida da plebe: agora todos são iguais e livres perante a lei, todo homem e todo cidadão é dotado de direitos. Não se admite que os homens sejam fantoches do governo, nenhum tipo de tirania é aceitável. A filosofia sai dos livros e declara Cartas de Direitos para toda a humanidade.

Leiamos os 17 artigos da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789:

Art.1º – Os homens nascem e permanecem **livres** e **iguais em direitos**. As distinções sociais só podem ser fundadas na utilidade comum.
Art. 2º – A finalidade de toda associação política é a c**onservação dos direitos naturais** e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a **liberdade,** a **propriedade**, a **segurança** e a **resistência à opressão**.
Art. 3º – O princípio de toda a **soberania** reside, essencialmente, na nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que não emane dela expressamente.
Art. 4.º – **A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudica ninguém**; assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. **Estes limites só podem ser determinados pela lei**.
Art. 5.º – A lei só tem o direito de **proibir as ações nocivas** à sociedade. Tudo que não é proibido pela lei não pode ser impedido e ninguém pode ser constrangido a fazer o que ela não ordena.
Art. 6.º – **A lei é a expressão da vontade geral**. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer pessoalmente ou por seus representantes em sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a capacidade de cada um e sem outra distinção senão a de sua virtude e seu talento.
Art. 7.º – Ninguém pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela lei e segundo as formas que ela prescreve. Aqueles que solicitam, expedem, executam ou fazem executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas qualquer cidadão chamado ou convocado em virtude da lei deve obedecer imediatamente, caso contrário torna-se culpado pela resistência.
Art. 8.º – A lei só deve estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão em virtude de uma lei estabelecida e promulgada antes do delito, e legalmente aplicada.

> Art. 9.º – Todo homem é **presumido inocente** até que ele seja declarado culpado. Se é julgado indispensável prendê-lo, todo o rigor que não seria necessário à guarda da sua pessoa deve ser severamente reprimido pela lei.
>
> Art. 10.º – Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.
>
> Art. 11.º – **A livre comunicação dos pensamentos** e opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, contudo responde pelo abuso dessa liberdade nos casos determinados pela lei.
>
> Art. 12.º – A garantia dos direitos do homem e do cidadão necessita de uma **força pública**; esta força é portanto instituída para a vantagem de todos, e não para a utilidade particular daqueles a quem ela é confiada.
>
> Art. 13.º – Para a manutenção da força pública e para as despesas de administração, uma contribuição comum é indispensável; ela deve ser igualmente repartida entre os cidadãos em razão de suas possibilidades.
>
> Art. 14.º – Os cidadãos têm o direito de constatar, por si mesmos ou por seus representantes, a necessidade da contribuição pública, de consentir-lhe livremente, de observar seu uso e de lhe determinar a quota, a coleta, a cobrança e a duração.
>
> Art. 15.º – A sociedade tem o direito de pedir contas a todo agente público por sua administração.
>
> Art. 16.º – **Toda sociedade na qual a garantia dos direitos não está assegurada nem a separação dos poderes determinada, não tem Constituição**.
>
> Art. 17.º – A **propriedade** é um direito inviolável e sagrado, ninguém pode dela ser privado, exceto quando a necessidade pública legalmente constatada o exigir com evidência e sob a condição de uma justa e prévia indenização.

A simples leitura da Declaração nos aponta muitas questões interessantes para reflexão: liberdade e igualdade de direitos baseado na utilidade pública; propriedade como direito natural; resistência à opressão como direito natural; lei como expressão da vontade geral; liberdade de manifestação do pensamento;

presunção de inocência; detenção somente em casos prescritos pela lei; direito de pedir contas ao agente público.

Todos nós nos defrontamos direta ou indiretamente com esses assuntos todos os dias de nossas vidas. Ora, precisamos conhecê-los bem, não é mesmo?

15.3. Crítica e evolução histórica dos direitos humanos

A Declaração de Direitos oriunda da Revolução Francesa tem algumas características importantes para a Filosofia. Uma delas é a afirmação de direitos naturais, inalienáveis e imprescritíveis. Sabemos que o pressuposto dos direitos naturais exige uma base filosófica moderna de origem cartesiana: todos os homens são racionais e livres, há uma única racionalidade que sustenta diversas manifestações históricas entre as muitas sociedades humanas. É a razão inata cartesiana que sustentou, como vimos no capítulo 14, a formação do jusnaturalismo moderno. Outra de suas consequências é a subjetividade, ou seja, o "cogito" cartesiano ("penso, logo existo") inaugura o indivíduo moderno. Cada indivíduo tem, portanto, uma experiência singular que deve ser respeitada. Há, assim, uma condição transcendental superior a todos os homens que dá sustentação aos direitos humanos.

Outra característica filosófica é a afirmação de que "a lei é a expressão da vontade geral", oriunda da obra de Rousseau, para quem a lei política é a expressão da vontade do povo. Assim, se o direito natural contém a lei natural, que obriga necessariamente, de outro lado, a lei provém da vontade, que é variável, não pode ser necessária (a vontade não pode ser involuntária). Resultado da filosofia, a Declaração contém também algumas aporias.

Vimos como o individualismo e a igualdade de condições é fundamental para todo o jusnaturalismo moderno, de Grotius e Hobbes a Rousseau e Kant. Vimos que precisamos do indivíduo para pensar a noção de contrato, que cada indivíduo é igual ao aceitar o contrato, que a racionalidade que equaliza os homens está baseada no cogito, de um lado, e na matemática e geometria, de outro. Cada um tem seu cogito, e o cogito de todos é o mesmo porque a matemática é a mesma para todos.

Ora, se a filosofia moderna – que serve de base para o direito natural – entra em crise, o conceito de direito natural precisa ser revisto. E com o direito natural, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão que tem em si seus elementos fundamentais. Podemos mencionar especialmente dois que servirão de mediação para o que podemos chamar de "segunda geração" dos direitos humanos: o individualismo e a propriedade.

Com a Revolução Francesa, uma nova classe social se organiza e impõe sua visão de mundo: a burguesia. Ela precisa conter os que pretendiam voltar à situação anterior, que pretendiam restaurar a monarquia e a nobreza em oposição à plebe. A burguesia precisa também conter os que pretendem um avanço social maior, os que lutam por um padrão de igualdade maior, o socialismo, que colocava os trabalhadores em oposição aos proprietários. Assim, a burguesia se aliava ora com a força reacionária, ora com a força revolucionária para conter um e outro. A ordem jurídica que surge desse processo histórico prevê direitos sociais que se anexam aos direitos humanos como forma de fazer concessões aos trabalhadores (e destarte evitar o socialismo). Direitos sociais são: previdência social, assistência social, direito à educação, saúde, moradia e outros.

Os direitos sociais foram incorporados aos direitos humanos, pois não há como garantir os direitos humanos sem que necessidades sociais mínimas estejam satisfeitas. Assim, um condiciona o outro: isto é reconhecido por todos os Estados civilizados do mundo. É interessante que um filósofo homenageado na Declaração de 1789, Rousseau, contribua, como vimos, decisivamente para a mediação entre a primeira e a segunda geração dos direitos humanos. Vimos que Rousseau tem tendência relativista e historicista, critica o dogmatismo da razão e defende a sensibilidade e a solidariedade: são as críticas ao Iluminismo no próprio contexto iluminista.

Apesar de tanto avanço teórico no pensamento ético e político da humanidade, o conflito de interesses entre os homens, as instituições e as nações continuou a produzir violências e guerras cada vez maiores e mais graves. O totalitarismo (especialmente o nazismo), a Segunda Guerra Mundial e as bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki promoveram o aprofundamento da reflexão sobre os direitos humanos. Surgiu a "terceira geração" dos direitos humanos, que trata das minorias, da paz, da autodeterminação dos povos, da ecologia. Fala-se agora de uma "quarta geração", que trataria dos estudos do genoma e da engenharia genética, área de pesquisa da bioética.

Neste capítulo, pretendemos discutir as críticas à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão no século XIX para mostrar dois casos de como essa reflexão esteve presente na Filosofia Política. Em questão, a gestação conceitual da "segunda geração" dos direitos humanos.

Na próximo capítulo, pretendemos refletir sobre a violência no século XX, trataremos mais uma vez de dois grandes filósofos para acompanharmos a elaboração conceitual da "terceira geração" dos direitos humanos.

15.4. A liberdade moderna em Benjamin Constant

Benjamin Constant representa a burguesia pós-revolucionária ameaçada tanto pelos que queriam restaurar o Antigo Regime quanto pelos que lutavam por mais e maiores mudanças, pretendia assim estabilizar o que fora obtido, justificar as novas aquisições e impedir outras revoluções. Precisa elogiar e recusar os valores revolucionários.

Um de seus textos mais famosos é "Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos",[47] onde distingue a participação ativa e constante no poder político, que caracteriza os tempos antigos, e o usufruto pacífico e passivo da independência privada na era moderna. Os antigos compartilhavam as decisões políticas, deliberavam sobre a paz e a guerra, tratados de aliança estrangeira, votavam leis, pronunciavam julgamentos, examinavam contas e atos dos magistrados. Por outro lado, suas ações privadas estavam sujeitas à vigilância, não tinham independência individual, "nem mesmo para escolher a própria religião". Ao mesmo tempo "soberano nas questões públicas, é escravo em assuntos privados". Entre os modernos, ao contrário, ser livre é submeter-se apenas às leis, não ser detido, nem preso, nem condenado, nem maltratado pela vontade arbitrária de nenhum indivíduo, é dizer a própria opinião, escolher seu trabalho e dispor de sua propriedade. Os modernos são independentes na vida privada, mas sua soberania política é restrita, dá-se por representação. Benjamin Constant (1985) contrapõe a vida política antiga à vida privada moderna: "O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios".

Em seguida, o elogia das conquistas junta-se à crítica implacável aos excessos da Revolução: "Os homens que foram levados pela onda dos acontecimentos a liderar nossa Revolução estavam imbuídos de opiniões antiquadas e absurdas". Robespierre, Marat e Saint-Just pensavam como os velhos gregos e romanos enquanto instituíam a moderna República burguesa.

A primeira implicação desse ensaio é que, se o direito dos antigos é diferente dos modernos, então o direito é reinscrito na história, ou seja, não é mais possível apoiar direitos humanos no jusnaturalismo ou numa realidade transcendental eterna e imutável.

---

[47] Além da edição citada desse texto (Constant, 1985), há uma outra versão disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf>.

Da mesma forma, em Princípios de política, Constant acusa Rousseau e Hobbes de pensarem à maneira antiga e atribuírem ao Estado e ao governo um poder excessivo sobre o povo e os indivíduos, afirma que nenhuma autoridade na terra é ilimitada. Insiste que "os cidadãos possuem direitos individuais independentes de toda autoridade social ou política, e toda autoridade que viola estes direitos se torna ilegítima" (Constant, 2005). Entendemos bem onde o Estado absolutista se excede e onde o novo Estado burguês precisa interromper seu poder: "Os direitos dos cidadãos são a liberdade individual, a liberdade religiosa, a liberdade de opinião na qual está compreendida seu aspecto público, o usufruto da propriedade, a garantia contra toda arbitrariedade" (Constant, 2005). Aqui, a crítica contra os direitos humanos é que a Declaração começa nos direitos naturais do homem para fundar os direitos políticos do cidadão, ou seja, assimila o homem e o cidadão, ao passo que tratar-se-ia na modernidade justamente de dissociar o indivíduo e o cidadão. Por isso, é preciso despojar o homem de direitos naturais politizados para defender a emancipação do sujeito, do indivíduo.

É sem dúvida um grande avanço a defesa da liberdade individual nesses termos, mas o paradoxo é que ela é feita contra os filósofos que ajudaram a constituí-la. Logo veremos as implicações filosóficas e políticas deste problema.

15.5. Karl Marx e os direitos sociais

A literatura é rica em exemplos sobre a extrema desigualdade social causada pelos excessos do individualismo, quando cada um é abandonado à própria sorte; por exemplo, Os miseráveis, de Victor Hugo. Uma frase de Friedrich Engels pode apontar claramente o problema: "Os donos de escravos precisavam ao menos cuidar da alimentação dos escravos, os burgueses não se preocupam mais nem mesmo com isso". A condição de vida dos mais pobres era absolutamente miserável e desumana. A exploração do trabalho não tinha limites: crianças, 16 horas de trabalho por dia, descanso não remunerado, falta de assistência médica etc. Movimentos sociais e violentas lutas sindicais surgiram, a igualdade defendida pela sociedade burguesa carecia de conteúdo social e equilíbrio. Direitos sociais que garantissem uma condição mínima a todos precisavam ser incorporados aos direitos humanos, donde falarmos em "segunda geração". O individualismo da Declaração de 1789 encontrava limites claros, seus pressupostos filosóficos deixavam uma lacuna importante.

Uma das críticas filosóficas mais contundentes e profícuas ao individualismo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi feita por Karl Marx em sua juventude, em *Sobre a questão judaica*.[48] Os judeus alemães reivindicavam direitos específicos vinculados a seu credo religioso. Um dos companheiros de Marx da esquerda hegeliana, Bruno Bauer, respondeu aos judeus; afirmava que todos os alemães, judeus e cristãos, devem lutar pela liberdade e se emancipar como cidadãos; e que todos os homens devem combater os privilégios religiosos e se emancipar enquanto homens. Marx cita artigos e mostra que os direitos do homem e os direitos do cidadão não são os mesmos na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, pois a emancipação humana é a emancipação do indivíduo e a emancipação política é a emancipação burguesa, ou seja, o que está em jogo é o individualismo burguês na plenitude de seu egoísmo e isolamento, separado da sociedade. A liberdade religiosa prevista no artigo 10º implica que o privilégio da fé é um direito humano, mas como um privilégio pode ser um direito? No artigo 4º, a liberdade de fazer o que não prejudica os outros equivale a impor um limite físico, como o limite da cerca em um terreno, pois desconsidera-se o conjunto e destaca-se o alcance do indivíduo. O artigo 17 sobre a propriedade privada supõe a mesma independência e desconsideração de todos os outros. Se eu tenho muito mais coisas do que preciso é problema meu, se outro não tem nada, é problema dele. Dessa forma, conceder liberdade religiosa e garantir a propriedade são dois aspectos do mesmo problema: o homem se separa da humanidade como judeu (ou cristão) e se separa da sociedade como proprietário. O homem se torna "uma mônada isolada, dobrada sobre si mesma". O direito à igualdade converge para o egoísmo do membro da sociedade burguesa, livre para comprar e vender, resultado passivo da revolução. "O homem não se libertou da religião, obteve a liberdade religiosa; não se libertou da propriedade, obteve a liberdade de propriedade; não se libertou da indústria, obteve a liberdade industrial" (Marx, 2010). O indivíduo egoísta e independente ignora a sociedade que o educa e condiciona, vê-se a si mesmo isolado do todo.

---

[48] Além da edição citada desse texto (Marx, 2010), há uma outra versão disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica.htm>.

Nessa obra, Marx (2010) menciona Rousseau como um dos filósofos que perceberam o paradoxo entre os direitos naturais do homem e os direitos políticos do cidadão: é preciso desnaturar o homem para torná-lo cidadão, ou seja, o indivíduo precisa tornar-se cidadão para ser verdadeiramente homem, para não ser egoísta, violento e indiferente às indignidades da miséria social. Acompanhando esse argumento, podemos dizer que nosso autor anterior, Benjamin Constant, não percebeu que a filosofia de Rousseau já dispunha de uma crítica ao individualismo liberal inglês de John Locke.

Marx coloca a incapacidade burguesa de olhar o outro como seu igual, prefere vê-lo como concorrente, como competidor. Por isso, diz que é preciso reunir novamente o homem e o cidadão e promover a emancipação humana por meio da emancipação política, é preciso evitar o isolamento político e humano da sociedade burguesa. De fato, as Constituições incorporaram muitas reivindicações de direitos sociais.

15.6. Rumo ao breve século XX

Vimos que, no século XIX, o pensamento liberal elogia o individualismo e suas vantagens e o pensamento socialista prefere acentuar a sociedade como um todo. Ambos têm críticas aos direitos humanos e discutem sua fundamentação filosófica. Veremos agora no século XX como a violência do Estado (totalitarismo) e das guerras levaram à formação da Organização das Nações Unidas (ONU) e a uma nova Declaração dos Direitos Humanos, e algumas discussões presentes na filosofia que lhe servem de apoio teórico e conceitual.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 16

Violência e disciplina na atualidade

16.1. Contexto

A violência é um tema que grita em nosso cotidiano de nosso grande Brasil. Vemos a violência privada, dos assassinatos, latrocínios, estupros, e a violência pública, dos agentes da lei contra infratores e inocentes, eventualmente com o recurso da tortura, para combater o crime e também contra grevistas e manifestantes para garantir a ordem cívica. Muitas vezes vemos as pessoas defenderem a violência e criticarem os direitos humanos, mas estas não percebem que legitimam uma espiral e todos saem perdendo, todos ficam prejudicados, pois só é possível defender-se da violência por meio da violência. A recusa do diálogo, a rejeição da palavra, fundar a autoridade na força e não no consentimento são formas de dar razão àquele que não pôde falar, de reconhecer a validade do raciocínio que não pôde ser exposto, pois usamos a força se perdemos a razão. O filho que apanha aprende a bater; da mesma forma o criminoso que apanha da polícia bate na vítima. A regra pela qual quem abusa da força está errado sempre funciona: se a polícia bate em manifestantes ou grevistas, então os manifestantes estão certos. É natural defendermos o lado mais fraco, oferecemos solidariedade porque precisamos de solidariedade quando não somos os mais fortes. É honroso ajudar os mais fracos. Segundo Locke, o pai do liberalismo, que defende a propriedade, a riqueza e o luxo, os ricos devem ajudar os pobres. Segundo Marx, por sua vez, todas as violências que conhecemos são resultado direto ou indireto da luta de classes, do conflito entre a classe dominante (a burguesia) e a classe dominada (a pequeno burguesia, o proletariado e o lumpemproletariado). Em geral, os filósofos recusam a violência, exceto a que se justifique filosoficamente, como é o caso da "guerra justa", da "revolução" e do combate ao crime.

A explosão da violência civilizada (pois contraditoriamente promovida pelos países mais ricos, melhor educados e mais cultos) no século XX, com duas guerras mundiais, guerras étnicas, genocídios, bombas atômicas e bombas químicas levaram os Estados mais poderosos a organizar a Liga das Nações em 1919, após a Primeira Grande Guerra, e a Organização das Nações Unidas (ONU)[49] em 1945, após a Segunda Grande Guerra, e a declarar uma nova Declaração dos Direitos Humanos.

A importância mundial dessa nova Declaração é não apenas filosófica, mas sustenta decisões soberanas de muitos países, por exemplo, ao conceder asilo aos brasileiros que lutaram contra a ditadura militar e ao apoiar a condenação de militares que aterrorizaram seus inimigos políticos na ditadura, como o ex-presidente chileno, o general Augusto Pinochet.

Há um site específico da ONU apenas para os direitos humanos (em inglês) onde constam os 406 idiomas para os quais a Declaração já foi traduzida: Universal Declaration of Human Rights.[50]

Podemos afirmar que a defesa dos direitos humanos é um dos principais objetivos da ONU, pois a ONU não tem (nem pode ter) poder de polícia sobre os países membros. É um órgão onde ocorrem discussões políticas e diplomáticas, muitas convenções e declarações de direitos são debatidas e propostas, mas os interesses de cada Estado são soberanos. Somente quando há um grande consenso entre os países membros é que criminosos de guerra, como, por exemplo, alguns dos carrascos nazistas dos campos de concentração (Holocausto de 1939-1944) e dos genocidas da Iugoslávia (1992-1995), puderam ser julgados e iniciaram o cumprimento da pena. Outros massacres, contudo, como o de nossos irmãos lusófones do Timor Leste, entre 1975 e 1999, ou de nossos irmãos latino-americanos da praça Tlatelolco, Cidade do México, em 2 de dezembro de 1968, permanecem impunes.

---

[49] Para mais informações sobre a ONU, ver o site oficial, e seu site no Brasil.

[50] Indicamos duas versões da Declaração em português. A primeira, consta no referido site da ONU. A segunda está disponível no site do Ministério da Justiça do Brasil.

Sobre a Segunda Guerra Mundial, há dois documentários bastante fortes que nos mostram a experiência limite de indignidade que precisa ser reiteradamente refletida pela filosofia, um grito humano de "nunca mais": o primeiro, Noite e neblina, com direção de Alain Resnais (1955). O segundo, Memory of the Camps [Memória dos campos], com direção de Sidney Bernstein (1945), além de contar com a colaboração na edição e montagem de Alfred Hitchcock.[51]

Outro aspecto importante da ONU para a filosofia é a cultura, para a qual foi criada a Unesco (sigla que significa Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura).[52]

É preciso observar que os direitos humanos são uma política de Estado prevista na Constituição de 1988:

---

[51] Esse último filme pode ser visto na íntegra no site da rede Frontline, no qual é possível também descobrir um pouco mais sobre a sua história (uma vez que o filme ficou engavetado por cerca de 40 anos), sobre qual foi o papel desempenhado por Hitchcock em sua feitura, sobre como foram gravadas as imagens após a libertação dos campos de concentração pelos aliados.

[52] Para mais informações sobre a Unesco, ver seu site oficial, e seu site no Brasil.

> Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: I – a soberania; II – a cidadania; III – a dignidade da pessoa humana; IV – os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa; V – o pluralismo político.
> Parágrafo único. Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição. [...]
> Art. 4º. A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: I – independência nacional; II – prevalência dos direitos humanos; III – autodeterminação dos povos; IV – não intervenção; V – igualdade entre os Estados; VI – defesa da paz; VII – solução pacífica dos conflitos; VIII – repúdio ao terrorismo e ao racismo; IX – cooperação entre os povos para o progresso da humanidade; X – concessão de asilo político.
> Parágrafo único. A República Federativa do Brasil buscará a integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina, visando à formação de uma comunidade latino-americana de nações. (Brasil, 1988; grifos meus)

Ressaltamos o liberalismo político (livre-iniciativa e pluralismo), a rejeição da violência e a defesa da dignidade.

O Brasil tem ainda uma Secretaria Nacional de Direitos Humanos, criada em 1997. Estamos já em seu terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos para o quinquênio 2009-2013.

Para nós, professores de Filosofia no nível médio, é importante conhecer também o Observatório Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente. No âmbito estadual, há a Secretaria da Justiça e da Cidadania. E há ainda um site totalmente dedicado aos direitos humanos com muitas informações, o DHnet. http://www.dhnet.org.br/ Neste último site, por exemplo, podemos encontrar uma versão eletrônica do importante livro Brasil, nunca mais e material referente à campanha de Direito à memória e à verdade.

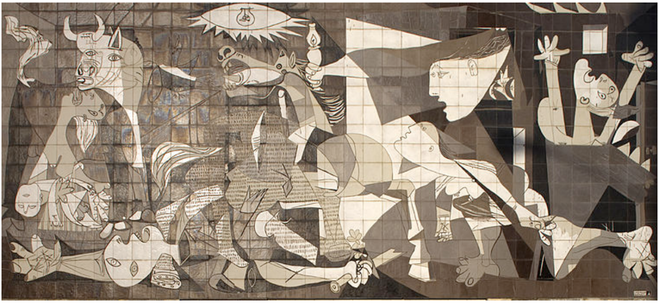
Os novos artigos da Declaração dos Direitos Humanos de 1948 retomam muitos das Declarações francesas de 1789-1791-1793, mas retira a propriedade como direito natural, recusa decididamente a escravidão e a tortura e retira a importância anteriormente dada à legalidade. De fato, muitos crimes de Estado foram feitos em nome das leis, embora contra a humanidade.

A violência escandalizou não apenas os filósofos e intelectuais, mas sobretudo as pessoas de bem. Como o ódio pode obnubilar a visão de todo um povo, será que tanto avanço técnico não pode contribuir para a justiça? Um dos ensaios de filosofia mais importantes do século XX é Dialética do esclarecimento, de Theodor Adorno e Max Horkheimer, publicado em 1946, em que há a hipótese de que houve uma mistificação da filosofia e da educação e por isso o conhecimento se tornou meramente instrumental, perdeu seu papel libertador. Na mesma tradição, Jürgen Habermas se preocupa com o problema do direito, com a limitação do poder político e do poder financeiro, especialmente em Direito e democracia, de 1991.

16.2. Breve introdução histórica

A Revolução Francesa ensinou aos povos uma maneira decisiva de mudar o poder político e derrubar o governo vigente, para o bem ou para o mal: a revolução. De fato, a sombra da revolução popular passou desde então a apavorar as elites e a orientar todas as suas ações, já que nem mesmo a religião oferecia – como antes – freio aos anseios do povo. Para conter a violência da revolução, não foi difícil escolher a violência da contrarrevolução e da guerra, a todo custo, para contentar e delimitar os movimentos sociais. Grotius, que no século XVII propusera o direito natural para restringir a violência das guerras religiosas, para justificar a escravidão e a colonização e para defender o progresso e a paz no comércio internacional, não podia imaginar o grau de violência que o progresso técnico e o conflito de interesses comerciais causariam três séculos depois. Os direitos humanos serviram, antes, para que os homens reconhecessem os excessos da violência do que propriamente para reduzir a violência e estabelecer canais aceitáveis de diálogo político.

A França, em particular, e a Europa, em geral, atravessaram os séculos XIX e XX em meio a revoluções e guerras. Em Paris, houve levantes populares em 1830, 1848 e 1871, e depois a Primeira e Segunda Guerra Mundial. Após a Segunda Grande Guerra, de 1939-1945, houve ainda a Guerra Fria, que foi bastante quente nos países periféricos (por exemplo, a Guerra do Vietnam, as ditaduras militares na América do Sul). Com o fim da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas em 1989, o foco de tensões passou a circundar a produção petrolífera no Oriente Médio e a expansão do domínio da tecnologia nuclear de uso militar. Em suma, ao mesmo tempo que o progresso técnico e industrial melhorou a vida cotidiana e a condição de trabalho das pessoas, os métodos de dominação, opressão e controle também se aperfeiçoaram. Numa palavra, violência.



Reprodução do painel de Picasso, Guernica, na cidade de Guernica - Lumo

Um quadro famoso que exprime a violência social na primeira metade do século XX na Europa é Guernica, de Picasso, quadro que veio ao Brasil na Segunda Bienal de Arte de São Paulo de 1953. Este quadro retrata o massacre da resistência republicana no povoado de Guernica em 1937, durante a Guerra Civil Espanhola (1933-1937), pelo general monarquista Francisco Franco com aviões alemães e a indiferença soviética (devido ao pacto de não agressão firmado por Hitler e Stalin em 1933), para desespero dos socialistas e anarquistas espanhóis e da força internacional que lá estava em luta pelo socialismo e pela justiça social.

Veremos a seguir dois aspectos da violência: contra o povo, no caso do totalitarismo, segundo Hannah Arendt; e contra a pessoa, na sociedade disciplinar, segundo Michel Foucault.

16.3. Hannah Arendt

O termo "totalitarismo" era usado pelos fascistas de forma elogiosa. Coube a Hannah Arendt (1906-1975), judia alemã radicada nos EUA, descrever o nazifascismo e o stalinismo como totalitários em *Origens do totalitarismo*, de 1951. Trata-se de uma forma de domínio que se apropria ao mesmo tempo do individualismo moderno e da alienação das tiranias antigas. O Estado totalitário impede o homem de ter relações privadas livres e fora do controle público, priva-o assim de seu próprio "eu", e ainda destrói os meios de organização política alternativa ao poder estabelecido, já que autoriza apenas um único partido político. Há assim uma elite dirigente vinculada ao partido que controla o Estado e o acesso ao partido e que proíbe qualquer conduta ou expressão desviante, recorre à violência para controlar os "corpos e as mentes". Constitui um mundo fictício internamente coerente sustentado pelo terror psicológico e pela perseguição política. Ora, o interessante é que Hannah Arendt qualifica de totalitário tanto a direita quanto a esquerda, tanto o nazifascismo (que exterminou milhões de pessoas em campos de concentração) quanto o comunismo stalinista (que promovera expurgos e assassinatos). Angariou, assim, adversários de todos os lados. Alguns anos após a morte de Stalin, seu sucessor, Nikita Kruchev, denuncia seus crimes e a filosofia política da pensadora alemã ganha grande importância teórica. O que nos chama atenção é a perfeita integração de seu pensamento com a doutrina dos direitos humanos da ONU.

Hannah Arendt escreveu um livro intitulado *Sobre a violência* em 1969, em que apresenta a mais completa reflexão sobre o papel da violência na política ou no controle das pessoas. Trata-se especialmente de uma reflexão franca e aberta sobre os movimentos estudantis de 1968 ("a rebelião estudantil é global") e os ideais revolucionários que defendiam a violência como uma forma de superar as injustiças sociais do capitalismo no quadro da Guerra Fria. Ela procura mostrar que a violência e o poder se excluem mutuamente, pois o poder reúne por meio do consentimento e a violência desagrega devido ao ressentimento: "A forma extrema do poder é o todos contra um, e a forma extrema da violência é o um contra todos" (Arendt, 2010; grifo meu). Diz que a violência é instrumental e que para os poderosos é uma tentação recorrer à violência para continuar no poder, contudo o resultado é a impotência. Contra Hegel e Marx, diz que "a violência pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo" (Arendt, 2010). Não considera que o mal possa ser a manifestação temporária de um bem oculto, sendo esta uma das características da negação dialética hegeliana, da qual Hannah Arendt discorda.

Uma das implicações de seu pensamento é a política da não violência de Mahatma Gandhi.[53] Ela mostra bem que, conforme o contexto político, a desobediência civil pode ser tratada como uma doença a ser extirpada, ou seja, com enorme violência, com a brutalidade e o massacre; ou simplesmente pode alcançar seus objetivos. Depende da disposição de quem ocupa o poder e de como esse poder se organiza. Estas análises nos permitem reconhecer, para nós brasileiros, um aspecto precário de nossa elite nos anos 1960 e 1970, que optou pelo terror para calar as críticas. Não ousou repetir a mesma solução por ocasião dos "cara pintadas", que derrubaram o ex-presidente Collor, fato que introduziu a política brasileira num ciclo virtuoso, ou seja, qualitativamente superior. Segundo a filósofa alemã, "exigir o impossível a fim de obter o possível nem sempre é contraproducente". De fato, a ameaça da revolução (e da violência) pode angariar algumas boas reformas. Notemos assim que uma política de Estado que respeite os direitos humanos introduz uma nova forma de lidar com os conflitos políticos ao longo da história. Ora (se nos é permitido ainda uma digressão brasileira), observamos ainda importantes focos de violência em nossa sociedade: é preciso restabelecer o poder onde ele está ausente. Qual poder? Aquele que prescinde de violência.

---

[53] Mahatma Gandhi foi o líder do processo de independência da Índia em relação à Inglaterra por meio da política da não violência. Há um belo filme sobre ele: *Gandhi*, com direção de Richard Attenborough (1982).

16.4. Michel Foucault

O maior filósofo do século XX é um antifilósofo. Esta provocação é uma forma de mostrar que Michel Foucault (1926-1984) virou a filosofia e as ciências humanas do avesso. Mostrou que a história não podia pressupor a continuidade que lhe dava sentido, que os conceitos clássicos de "soberania", "instituição", "governo", "liberdade" para pensar o poder deixam escapar o principal que é a interiorização das ordens, que a psiquiatria cria as doenças que diz curar e que vale o mesmo para toda a medicina; que a justiça não cuida do justo mas disciplina os corpos, que a classe é uma questão de raça, que o governo administra o interior da vida e não a liberdade – enfim, todo o saber não é mais do que a criação de um discurso que internaliza uma forma de vida. Tudo funciona como se aqueles direitos humanos que pareciam libertar o homem da opressão, na verdade disciplinam e submetem a vida e os corpos a certas práticas. O direito que liberta, na verdade controla. Ademais, a verdade nada mais é que uma forma de poder sobre os corpos, uma legislação sobre a intimidade. Muito bem, nossas ciências humanas nos trouxeram até aqui, mas o que efetivamente somos? Foucault mostra que as respostas disponíveis são todas falseadoras.

Em *A história da loucura*, Foucault mostra como a loucura foi aos poucos qualificada como doença, inicialmente associada à lepra e ao isolamento, depois ao internamento em instituições psiquiátricas. Esse procedimento é emblemático para a constituição do discurso das ciências humanas. Trata-se de um discurso de poder constituído a partir dos micropoderes, a partir da realidade concreta nas relações pessoais. O modelo da soberania cria uma realidade abstrata transcendente distante da motivação real das práticas pessoais, da concretude que disciplina os corpos. As formas jurídicas se constituem para criar esses micropoderes, a vocação transcendente articula a racionalidade da disciplina, mas o real é a prática concreta. O tema principal para Foucault é o sujeito, o indivíduo, enquanto que o poder da classe, da instituição, do soberano só contam em sua concretude disciplinar, para a biopolítica, isto é, a política da vida e dos corpos. A violência, assim, é vista como a consequência necessária e a ameaça contínua da micropolítica, apenas a continuação da disciplina, eventualmente até mesmo sua condição, como se vê em *Vigiar e punir.*

Nossa pretensão aqui foi apresentar brevemente duas perspectivas de reflexão filosófica sobre o poder a partir da violência e que tem impacto sobre a compreensão dos direitos humanos. Apenas um mote para entrarmos na Filosofia levando em consideração nossa vida contemporânea.

Sugestão de Leitura Complementar

ARISTÓTELES. *Aristóteles*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores, v. 1).

CÍCERO. *Da república*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores).

EPICURO. *Antologia de textos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores).

LUCRÉCIO. *Da natureza*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores).

PLATÃO. *Sócrates*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).

SÊNECA. *Apocoloquintose do divino Cláudio*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores).

SÊNECA. *Consolação a minha mãe Hélvia*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores).

SÊNECA. *Da tranquilidade da alma*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores).

SÊNECA. *Medeia*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores).

SOUZA, J. C. (Org.). *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores, v. 1).

Sugestão de Filmes

HELENA de Troia, paixão e guerra. Direção: John Kent Harrison. Produção: Ted Kurdyla. Roteiro: Ronni Kern. Música: Joel Goldsmith. EUA; Grécia; Malta, 2003. 1 DVD (174 min), son., color. (Roteiro baseado em poema de Homero).

SÓCRATES. Direção: Roberto Rossellini. Produção: Renzo Rossellini. Roteiro: Roberto Rossellini; Marcella Mariani. Música: Mario Nascimbene. Itália; Espanha; França, 1971. 1 bobina cinematográfica (120 min), son., color., 35 mm.

SPARTACUS. Direção: Stanley Kubrick. Produção: Kirk Douglas. Roteiro: Dalton Trumbo. Música: Alex North. EUA: Universal Pictures, 1960. (184 min), son., color.

Referências Bibliográficas

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1979. (Col. Pensamento Político).

ARNS, P. E. *Brasil – nunca mais:* um relato para a história. São Paulo: Vozes, 1985. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/memoria/nuncamais/index.htm>. Acesso em: 13 jun. 2013. (Projeto Brasil Nunca Mais).

BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso, 1999.

BINOCHE, B.; CÉRO, J.-P. Bentham *contre les droits de l'homme*. Paris: Puf, 2007.

BOBBIO, N. *Teoria das formas de governo*. Brasília: UNB, 1997.

CHATELET, F. ET AL. (ORG.). *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

CHAUI, M. *Introdução à história da filosofia*. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 2002-2010. (2 V.).

CONSTANT, B. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. REVISTA FILOSOFIA POLÍTICA, PORTO ALEGRE, N.2, P. 9-25, 1985.

CONSTANT, B. *Escritos de política*. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2005.

DECLARAÇÃO de direitos do bom povo de Virgínia. IN: FERREIRA FILHO, M. G. ET AL. (ORGS.). *Liberdades públicas*. Tradução Marcus Cláudio Acqua Viva. São Paulo: Saraiva, 1978. Disponível em: <http://goo.gl/39iZl>. Acesso em: 13 jun. 2013.

DÉRATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Barcarola, 2010.

DORNELLES, J. R. *O que são direitos humanos?* São Paulo: Brasiliense, 1996. (Col. Primeiros Passos).

DUSO, G (Org.). *O poder*: história da filosofia política moderna. Petrópolis: Vozes, 2005.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tratado político. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FINLEY, M. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Graal, 1996.

GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Unijuí, 2004. (2 vols.).

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Tradução Enid Abreu Dobranzsky. Campinas: Papirus, 1996.

HERÓDOTO. *História*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

HOBBES, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

LEFORT, C. *Direitos do homem e política*. In: LEFORT, C. A invenção democrática. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril, 1980.

MAQUIAVEL, N. *Discorsi*. Brasília, UnB, 1994. (Discursos sobre a primeira década de Tito-Lívio).

MAQUIAVEL, N. *Príncipe*. São Paulo: Abril, 1973. (Col. Os Pensadores).

MARX, K. *Manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MONTEAGUDO, R. *Entre o direito e a história*, a noção do legislador em Rousseau. São Paulo: Unesp, 2006.

MONTEAGUDO, R. *Filosofia e paradigma em Cícero*. Trans/Form/Ação, Marília, n.25, p.53-65, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v25n1/v25n1a04.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2010.

MONTESQUIEU. *O Espírito das leis*. São Paulo: Abril, 1974. (Col. Os Pensadores).

OLIVEIRA, F.; PAOLI, M. C. (Orgs.). *Os sentidos da democracia*. Petrópolis: Vozes, 1999.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste - Gulbenkian, 1993. (v. 1 e 2).

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ufpa, 1983. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000034.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2010.

PLATÃO. *República*. Tradução Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POLÍBIO. *História*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

RIBEIRO, R. J. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril, 1980. (Col. Os Pensadores).

ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato social*. São Paulo: Abril, 1980. (Col. Os Pensadores).

SAFATLE, V.; TELES, E. (Orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010.

SOUZA, M. G. *Ilustração e história*. São Paulo: Unesp, 2002.

Filmografia

WOLFF, F. *A política de Aristóteles*. São Paulo: Discurso, 1999.

WOLFF, F. *Sócrates, o sorriso da razão*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CASANOVA e a revolução. Direção: Ettore Scolla. Roteiro: Sergio Amidei; Ettore Scola. França; Itália: Versátil, 1982, 1 DVD (122 min), son., color.

GANDHI. Direção: Richard Attenborough. Reino Unido; Índia, 1982. 1 bobina cinematográfica (191 min), son., PB, color., 35 mm.

MEMORY of the camps. Direção: Sidney Bernstein. Inglaterra, 1985. (56 min), son., PB.

NOITE e neblina. Direção: Alain Resnais. França, 1955. 1 bobina cinematográfica (32 min), son., PB, color., 35 mm.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Parte V

Estética

Márcio Benchimol Barros

Professor de Estética da Unesp de Marília. Doutor em Filosofia pela Unicamp (2006), sob orientação do prof. Oswaldo Giacóia Jr. Em 2010 realizou estágio pós-doutoral junto à Hochschule für Grafik und Buchkunst de Leipzig (Alemanha). É autor do livro Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 17

A estética e o belo

17.1. Sentidos da estética

Será mesmo necessário explicar o que é *estética*? Olhando assim de relance, parece até que não... Em todo lugar se fala em estética, e todos parecem muito seguros do que estão dizendo. As bancas de jornal estão cheias de revistas sobre *estética*; nas avenidas chiques da cidade há caras e não obstante lotadas clínicas de *estética*; aquela faculdade de odontologia ali adiante oferece especialização em *estética* dentária; e o moço da concessionária quer nos vender um carro gabando sua *estética*. Vamos a um barzinho universitário, e um freguês, já relativamente "alegre", tenta impressionar os circunstantes comparando, cenho franzido e mãos no ar, a *estética* de Fellini com a de Pasolini. Saímos em viagem de férias, mas nem assim escapamos da palavrinha, pois agora já é o guia turístico a nos informar que nas igrejas da cidade predomina a *estética* neoclássica. . .

É fácil ver o que isto tudo tem em comum: em todos esses casos o termo *estética* diz respeito à maneira como as coisas se apresentam aos nossos sentidos, e à maneira como elas nos impressionam, favorável ou desfavoravelmente, pela sua mera aparição diante de nós. *Estética*, poderíamos então concluir, tem a ver com a aparência imediata das coisas, em seu efeito de agrado ou desagrado sobre nós.

Isto está de acordo com o sentido original do termo grego *aesthesis*, do qual provém nosso vocábulo *estética*. Pois, em grego, *aesthesis* diz respeito à nossa capacidade de receber impressões sensíveis dos objetos que nos cercam, nossa capacidade de sermos afetados, através dos cinco sentidos, por esses objetos. Esse significado também está implicado no sentido *filosófico* de *estética*, que é, na verdade nosso alvo principal aqui – aliás, esse termo dá a impressão de ter trilhado um caminho oposto ao percorrido por tantos outros termos filosóficos: ao invés de haver penetrado na Filosofia a partir da linguagem comum, a palavra *estética* parece ter nas últimas décadas descido das alturas filosóficas para circular livremente pelas calçadas das cidades.

Mas, por falar em Filosofia, eu, que tenho cá meus informantes, sei que o distinto leitor lida com esse fascinante campo do saber humano, não é mesmo? Então, com certeza já tem alguma familiaridade com o sentido filosófico de estética. Terá tido em mãos compêndios de estética, em cujas páginas leu coisas sobre a estética de Hegel, a estética platônica ou a de Nietzsche. Se sua graduação foi em Filosofia, terá frequentado disciplinas com o nome de estética e sabe que os departamentos de Filosofia costumam ter cadeiras acadêmicas específicas de estética. Sabe também que anualmente realizam-se congressos de estética e que há periódicos especializados nessa estética filosófica. Sabe, portanto, que *estética* em Filosofia delimita um campo teórico, um terreno específico de investigação filosófica. *Estética* é de fato uma disciplina filosófica, assim como a Teoria do Conhecimento, a Ética, a Filosofia da Linguagem, a Filosofia Política etc.[54]

---

[54] A *Estética*, como disciplina filosófica, tem uma data "oficial" de nascimento mais ou menos precisa e reconhecida: é o ano de 1750, quando Alexander Gottlieb Baumgarten publica uma obra com esse nome, dando a ele, pela primeira vez, o significado de uma investigação filosófica sobre as artes e o fenômeno da beleza. Porém, apesar do mérito inegável que a obra possui por intentar pela primeira vez a delimitação de um campo autônomo de investigação filosófica sobre temas estéticos, a *Estética* de Baumgarten não chegou a contribuir significativamente para o desenvolvimento da disciplina cuja ideia ela mesma lançou. O estilo árido e abstrato de sua argumentação geralmente causa estranheza ao leitor contemporâneo familiarizado com as principais obras da *Estética*

Aqui está uma primeira e importante diferença entre os sentidos filosófico e popular do termo “estética”: em Filosofia, esse termo não designa características ou propriedades das coisas comuns nem dos objetos artísticos, mas sim um campo de investigação que contém um conjunto de teorias, questões e conceitos filosóficos. Mas há relações de proximidade também importantes entre os dois sentidos: a estética *filosófica* (daqui em diante vamos designá-la como Estética) também trata da forma como as coisas se apresentam a nós e da maneira como reagimos a essa apresentação; e é exatamente a esse tema que se referem as teorias, questões e conceitos que a compõem.

Como Filosofia, ou seja, como âmbito de investigação teórica e conceitual sobre nossas reações à forma pela qual as coisas se apresentam a nós, a Estética fala do belo e do feio, mas não para me ensinar que isto é belo e aquilo é feio, nem para me recomendar o belo e condenar o feio – muito menos para ensinar o que fazer para que as coisas que não são belas venham a sê-lo. Se fosse assim, não seria teoria, mas um guia prático, e, o que é mais importante, já daria como conhecido o sentido do termo “belo”, quando é exatamente isto que se trata de determinar: na Estética, precisamente esse sentido está em aberto e torna-se objeto de debate.

Como Filosofia, a Estética quer saber *o quê* é uma coisa bela. Pergunta-se pelo porquê de que a aparência de certas coisas nos agrade ao ponto de dizermos que são belas, e o que estamos querendo dizer ao declararmos que o são. *Ela quer explicitar conceitualmente os critérios pelos quais julgamos a aparência das coisas*.

---

posteriores a essa primeira tentativa, sensação essa particularmente reforçada pelo fato de Baumgarten considerar a beleza como uma forma de conhecimento. Com efeito, ele caracteriza a experiência do belo como *conhecimento inferior* (e, desta forma, subordinado ao *conhecimento superior*, ou seja, o racional), e a *Estética* como a ciência da perfeição desse conhecimento inferior.

17.2. O belo como guia

Note bem o leitor: ninguém falou em *julgar as coisas* pela aparência, mas em julgar a *aparência* das coisas. Julgar as coisas pela aparência é ser preconceituoso, mas na Filosofia já não estamos mais no nível do pré-conceito: já nos movemos no nível do *conceito*.

A Filosofia é, de fato, *conceitual*, o que significa que ela sempre tem muito cuidado com as palavras que utiliza. Ela não vai simplesmente se servindo dessas palavras comuns e correntes que estão aí jogadas no nosso cotidiano. Melhor dizendo: ela se serve sim das palavras comuns, mas dá outro significado a elas. O significado das palavras comuns não é suficientemente preciso para a investigação filosófica, pois está sujeito a enormes flutuações, decorrentes tanto da maneira peculiar pela qual cada um entende as palavras, como das imposições da moda e das arbitrariedades dos meios de comunicação de massa, que em grande medida determinam a forma pela qual as pessoas falam e pensam. Como não quer ficar refém do que as outras pessoas, a moda, os jornais e a televisão colocaram sob as palavras, a Filosofia cria suas próprias palavras, pelo menos suas palavras mais importantes, que só na sonoridade permanecem iguais às comuns. Essas palavras próprias da Filosofia são os *conceitos filosóficos*.

A palavra "estética", por exemplo, é um desses conceitos, e seu sentido já foi inclusive delineado: Estética, dissemos, é um campo de investigação filosófica que procura determinar conceitualmente os critérios pelos quais julgamos a aparência das coisas. Mas isto ainda está por demais abstrato e, assim como para se aprender a nadar é necessário entrar na água, para entender o que é Estética temos também de mergulhar nela. A melhor forma para fazer isso é, ao invés de perguntarmos diretamente pelo conceito de Estética, tentarmos compreender o sentido dos principais conceitos de que ela própria se utiliza. Precisamos então de um conceito que nos introduza na Estética, que nos guie através dos meandros desse campo teórico que ela delimita.

Mal acabamos de pronunciar a frase acima e já se apresenta um forte candidato. Pois imediatamente um certo conceito – que já há algum tempo se imiscuiu em nossa conversa, dominando a cena e chamando nossa atenção – vem novamente à superfície, como se estivesse certo de ter todo o direito de ser o primeiro dentre todos, o mais importante conceito da Estética. É o conceito do *belo*.

Não vamos agora discutir se são justificadas tamanhas pretensões. Mas o fato é que o conceito do belo continua sendo o que mais generosamente nos permite ingressar nessa longa (em verdade milenar), importante, multifacetada e fascinante discussão filosófica que estamos aqui reunindo sob o nome de Estética. Guiados por sua mão, poderemos abrir caminho até as principais vias que atravessam o campo da Estética, e assim ganhar um vislumbre de seu desenrolar desde seu nascimento até o ponto em que teremos de abandonar nosso dedicado acompanhante, por adentrarmos terreno onde o *belo* não é mais reconhecido como cidadão. Mas, mesmo ali, ao voltar-nos as costas resignado, o *belo*, mesmo sem querer, continuará indicando a direção, só com a sombra que projeta no caminho ignoto...

17.3. Sentidos do belo – beleza, prazer e sensação

Assim como no caso do termo "estética", também no caso do termo "belo" nos deparamos com um sentido popular e outro filosófico. Correção: há vários sentidos filosóficos (assim como vários populares). Pois cada um dos pensadores que se dedicaram aos temas da Estética contribuiu para a discussão com uma concepção própria do fenômeno do belo. Portanto, cada um criou seu próprio conceito de *beleza*, de acordo com essa concepção.

Mas sossegue, leitor: não vamos perseguir aqui todas as doutrinas dos principais filósofos sobre a beleza, coisa que, dados os limites deste texto, seria impossível (e dados os seus objetivos, improdutivo). Vamos então, ao invés disso, tentar assinalar alguns traços característicos que estão de alguma forma presentes em todos esses conceitos filosóficos particulares do *belo*, ou, pelo menos, nos mais importantes. Isso é possível porque, muito embora cada um desses conceitos filosóficos seja em grande medida uma criação de seu autor, todos eles têm por base uma experiência comum e corrente da beleza, a que todos os seres humanos, por princípio, podem ter acesso – do contrário, seriam totalmente desprovidos de interesse, nada diriam a nós.

Ora, essa experiência comum da beleza é a que está codificada no conceito popular do *belo* – do que concluímos que, assim como no caso da estética, o(s) significado(s) filosófico(s) do *belo* têm uma relação semântica forte com sua acepção corrente. O problema é que esse conceito comum do *belo*, como quase todos os conceitos abstratos em nossa linguagem usual, não é suficientemente claro. Falamos de *belo* e *beleza* de muitas maneiras e em muitos sentidos, sem prestar muita atenção ao que estamos dizendo. Muitos conceitos "aparentados" a ele ressoam em nossa mente quando o empregamos e com todo esse ruído não conseguimos, ou nem mesmo tentamos, compreender direito o que ele está querendo nos dizer, ou ainda, o que nós estamos querendo dizer por meio dele.

Proponho então que tentemos realizar uma determinação filosófica do conceito popular do *belo*, para que assim nos aproximemos dos traços comuns dos seus vários conceitos filosóficos. Isto é: vamos tentar explicitar o que nós mesmos pressupomos implicitamente quando nos servimos desse termo. Então vejamos: o que é, para nós, o belo? Ou, para começar: qual é seu efeito sobre nós?

Essa segunda pergunta é bem mais simples e já foi até mesmo parcialmente respondida. O belo, como já dissemos, *nos agrada*, ou seja: nos contenta e nos dá prazer. O belo é algo que nos alegra, e que por isso nos ajuda a viver e a gostar disto. Mas isto não nos diz quase nada, pois muitas outras experiências possuem o mesmo efeito. O próprio fundamento fisiológico-natural do prazer iguala, neste ponto, o prazer proporcionado pela beleza a todos os outros. Começamos a nos aproximar de uma determinação filosófica do conceito do *belo* quando perguntamos *o que diferencia e caracteriza* o prazer que temos com o belo em face das outras formas de prazer. O belo é um prazer? Muito bem, mas *que tipo* de prazer?

Parece-me que aqui o primeiro passo terá de ser explicitar quais são esses outros prazeres com os quais queremos contrastar o prazer do belo. Imediatamente, fazemos uma constatação: os prazeres mais intensos e os mais ardentemente buscados são aqueles que provêm da fruição direta de nossos sentidos e que, por isso, têm uma relação imediata com nosso corpo. Estamos aqui falando do prazer que uma refeição bem preparada oferece ao nosso paladar; do prazer que um aroma de flores ou de incenso oferece ao nosso olfato; do prazer que a prática esportiva proporciona a todo o corpo e também daquele outro e dulcíssimo prazer que o leito conjugal nos reserva. Todos esses prazeres promovem um bem estar físico que se funda em nossa própria constituição fisiológica como seres naturais. Eles resultam do intercâmbio direto entre nosso corpo e os outros corpos que o rodeiam, do efeito imediato que esses corpos exercem sobre o nosso. Seguindo uma terminologia consagrada na tradição filosófica, chamaremos aqui esse efeito imediato dos outros corpos sobre o nosso, na medida em que é por nós percebido, de *sensação*.

Tais prazeres resultantes da *sensação*, em todas as suas variações, parecem mesmo ser os mais elementares de todos, os mais imediatos e, por isso mesmo, os mais intensos. Desde sempre a sensação foi nosso guia, e simplesmente não estaríamos vivos se não soubéssemos aprender com o prazer e o desprazer que ela provoca. Em nossa mais tenra idade já buscávamos os prazeres da sensação, e eles permanecem sendo para nós uma espécie de indispensável pão nosso de cada dia, que sempre contamos obter, parecendo constituir algo como um fundo essencial e sempre presente de toda a nossa vida psíquica.

Tudo isso faz nascer a suspeita de que talvez todos os nossos prazeres sejam formas especiais desses prazeres sensíveis elementares e imediatos, ou que estejam neles fundados. Será assim também com o prazer que o belo proporciona? Que relações de semelhança e diferença terá esse prazer especial que sentimos, por exemplo, ao contemplar um entardecer no campo ou uma pintura que o representa, com os prazeres imediatamente derivados da sensação?

Ou, falando de forma mais abstrata: que relação tem o prazer proporcionado pelo belo com as formas fisiológicas elementares de prazer?[55]

---

[55] O fato de a *Estética*, como disciplina filosófica autônoma, haver surgido apenas no século XVIII não quer dizer que os temas que ela aborda nunca antes houvessem recebido a atenção dos filósofos. Arte e beleza já eram temas da Filosofia desde o século IV antes de Cristo, quando Platão deles tratou em diálogos como *República*, Íon, *Leis* e *Banquete*. É no *Banquete*, ou *Simpósio*, que ele ataca o problema das relações entre beleza e prazer sensível. O tema do *Banquete* é o *amor.* Na parte final do diálogo, o personagem Sócrates relata os ensinamentos que teria recebido de uma estrangeira misteriosa, segundo os quais o amor nada mais seria que a busca pelo belo. Essa busca começaria no plano da sensibilidade e do prazer corpóreo, porém, após um longo processo de educação e espiritualização, terminaria na pura contemplação racional da *ideia do belo*, na qual se revelaria finalmente a essência eterna e atemporal da beleza. A teoria platônica das *ideias*, em que se funda essa concepção da beleza, é vista como marco inicial de uma tendência racionalista do pensamento ocidental que em grande medida obstaculizará o desenvolvimento das reflexões estéticas. Segundo essa tendência, a razão é considerada, ao mesmo tempo, dom supremo da humanidade e oposta aos sentidos. Como arte e beleza estão claramente vinculadas à esfera do sensível, foram por muito tempo consideradas como temas menores e pouco compatíveis com a dignidade da Filosofia. Esta, pensava-se, deveria ocupar-se com o conhecimento da essência das coisas e do mundo, enquanto que a arte e o fenômeno do belo se circunscreveriam apenas ao domínio das aparências. Já o próprio Platão costuma ser mal visto pelos defensores da arte, pelo fato de não haver permitido a existência de poetas e artistas na *cidade ideal* que imagina em seu diálogo *República*. Sem entrarmos nesse mérito, podemos dizer que apenas quem não o leu diretamente pode tomar Platão como "inimigo da arte". Pois quem o fez, certamente percebeu que o suposto "inimigo da arte" é na verdade um artista, e, de fato, um dos grandes. Seus diálogos, além de monumentos incontestes do saber filosófico, são obras literárias de primeira magnitude, que demonstram notável maestria no domínio de todos os gêneros poéticos existentes em sua época, sendo possível ver neles nada menos que o protótipo do gênero literário do *romance*. Justamente o *Banquete* é uma de suas mais poéticas e artisticamente inspiradas obras.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 18

Beleza e forma

18.1. Agrado e beleza – passividade e atividade

Quando se trata do *belo* é difícil fugir de alguns lugares comuns. Um dos mais comuns são as flores. Mas é compreensível: flores são pequenos milagres cotidianos de beleza, ou, como também já se disse: flores são *sorrisos da natureza*.

O fato é que falar de flores nos será útil neste ponto de nossa investigação, e os pudores estilísticos têm às vezes de se curvar ante a utilidade dos argumentos. O leitor então vai me desculpar se lhe peço agora para imaginar que está diante de uma flor. Tudo nela agrada: sua forma delicada, seu aroma suave, a textura aveludada das pétalas… Sim, tudo agrada, mas não da mesma maneira, e isso já está implícito nas próprias palavras com que expressamos nosso agrado. A forma, dizemos, é *bela*. Mas o aroma e a textura das pétalas não ousamos chamar de belos, mas sim, por exemplo, de *agradáveis*.

Por que falamos assim? Por que podemos dizer que uma flor ou paisagem é bela mas não podemos dizer que um perfume, ou um sabor, é belo? Já ouço um leitor mais apressado dizendo que a paisagem ou a flor eu *vejo*, enquanto que o perfume ou o sabor eu *apenas sinto*. Como assim? Então uma melodia não pode ser bela? Nem um poema? Uma fábula? Ah, podem?! Mas uma melodia, um poema, uma fábula, eu também não vejo…

Mas não sejamos injustos: a resposta não é tão ruim assim. Está mesmo no caminho certo! Suponho, de fato, que o prezado amigo quis na verdade dizer que a paisagem, assim como tudo o que declaro belo, eu *apreendo*. Apreender quer dizer aqui tanto *discernir*, como *divisar* e *compreender*. Eu diviso a forma de uma árvore, eu posso discernir uma melodia, eu compreendo o sentido de um poema. Em todos esses casos o que fica patente é que na experiência do belo eu não sou somente passivo, como no caso das sensações; eu não me limito a receber impressões ou influências dos corpos que me rodeiam, mas tomo parte ativa na constituição dessa experiência. Aquilo a que chamo belo, eu o tomo como objeto de minha consideração: eu o examino, o inspeciono, saboreio seus contornos[56] e tudo o que o distingue. Eu *presto atenção* à coisa

---

[56] O verbo "saborear" parece estar deslocado aqui, pois estamos exatamente tentando diferenciar o prazer do belo dos prazeres meramente sensoriais, como aquele que sinto através do paladar. Mas o termo está totalmente dentro do campo semântico de um conceito dos mais importantes na história da Estética, o conceito de "gosto".

Exatamente quando a tendência racionalista da filosofia ocidental parecia estar no seu auge, no Iluminismo do século XVIII, a situação da Estética começa a mudar favoravelmente. Impulsionado por seus estrondosos sucessos no campo das Ciências Naturais, o pensamento racional aspira a abarcar todos os campos da experiência humana. Por toda parte a razão se vê estimulada a experimentar seu poder e a conquistar novos territórios. Por que o âmbito do belo e da arte haveria de ficar de fora? É então que alguns pensadores ingleses, como lorde Shaftesbury, Addison e Hutcheson, mesmo anteriormente a Baumgarten, passam a se debruçar seriamente sobre temas relacionados à arte e à beleza, e nesse contexto vai pouco a pouco surgindo e ganhando consistência o conceito estético de "gosto", até ser definitivamente consagrado nos escritos do escocês David Hume, dentre os quais merece destaque seu memorável "Do padrão do gosto".

Apesar de sua relação etimológica evidente com o sentido do paladar, o conceito filosófico de "gosto" não aponta para nenhuma confusão entre os campos do prazer estético e do meramente sensorial; pelo contrário. Trata-se, na verdade, apenas de uma metáfora: enquanto pelo paladar sentimos fisicamente o sabor dos alimentos, pelo "gosto" estético percebemos espiritualmente a beleza dos objetos. Mas a metáfora tem ainda outras razões de ser: semelhantemente ao que ocorre com o paladar, imagina-se o "gosto" estético como uma faculdade inerente a todo o ser humano e idêntica em todos eles, porém passível de ser exercitada e de assim refinar-se de modo a se tornar cada vez mais precisa e acurada. Daí a origem do bom gosto e do mau gosto, tanto do físico quanto do estético. Mas as semelhanças acabam aí: enquanto o paladar é uma função sensorial e corpórea, a apreensão do belo através do "gosto" só pode ocorrer ao colocarmos em ação bela, e nessa atenção está implícita uma atitude que diferencia a experiência da beleza daquela mera passividade que caracteriza o prazer das sensações. Nestas, meu prazer é passivo porque resulta apenas da influência que os objetos exercem sobre mim, das sensações que eles em mim provocam. Minha atividade se resume aí, no máximo, ao ato pelo qual me deixo influenciar pelos objetos, ao ato, por exemplo, pelo qual levo o alimento saboroso à boca, mas a sensação prazerosa do sabor é um puro efeito da ação do alimento sobre meus órgãos gustativos.

Já na experiência do belo, o que nos causa prazer não são propriamente as sensações, mas sim a atividade de concepção ou apreensão que realizo *a partir* das sensações. As sensações apenas *dão ensejo* a essa atividade, estimulam-na. A atividade, ela mesma, porém, tem origem em mim: é um movimento pelo qual vou de encontro aos objetos, *interesso-me* por eles, e é dela que deriva o prazer que experimento com a beleza. Assim, por exemplo, ao contemplar uma flor, o prazer que sinto não provém das sensações individuais das cores que percebo, mas sim dessa ação pela qual meus olhos, ao mesmo tempo conduzindo minha mente e por ela sendo conduzidos, percorrem calmamente todos os contornos das pétalas, do caule e de tudo o mais que integra sua figura, atentando ora para um elemento, ora para outro, às vezes fixando um detalhe, às vezes tentando unir vários detalhes em um todo, relacionando suas formas particulares umas com as outras e me demorando em tudo o que reclama momentaneamente minha atenção. Já ao apreciarmos uma bela peça musical, os ouvidos tomam o lugar dos olhos e descobrem estruturas sonoras, formas musicais que se compõem dos sons individuais. Melodias, figuras rítmicas, encadeamentos harmônicos e outras formações sonoras são o que nossa escuta atenta e ativa apreende, e nosso encantamento com a música emana desse ato de escuta, e não das impressões isoladas dos sons. Também as obras literárias estimulam enormemente nossa capacidade de apreender e conceber. Com a poesia, nosso pensamento voeja livremente por todos os céus da sen-

---

nossas faculdades intelectuais e simbólicas, como o pensamento e a imaginação. Mais precisamente: pelo exercício prazeroso dessas faculdades quando estimuladas por algum objeto que desperta seu interesse e atenção.

sibilidade humana, e os romances nos fazem experimentar com a imaginação as mais distantes e remotas situações. Ulisses, Hamlet, Quincas Borba…, todos eles falam conosco e se tornam para nós tão conhecidos como nossos vizinhos. É verdade que tanto num caso como noutro (poesia e prosa ficcional), não são exatamente as sensações os elementos a partir dos quais o belo se constitui, mas sim as palavras. São elas que ligando-se umas às outras por meio de suas relações semânticas, sintáticas ou mesmo sonoras (como no caso das rimas de um poema) dão ensejo e estimulam o exercício do conceber.

Porém, mais importante do que fazer essa distinção é responder, a partir do que acabamos de concluir, a pergunta que antes nos colocamos acerca da diferença entre o prazer derivado diretamente das sensações e o que tem origem na experiência da beleza. Pudemos já perceber que o primeiro provém de meu contato imediato com os objetos que me cercam, do efeito fisiológico que eles exercem sobre meu corpo, enquanto que a experiência da beleza envolve um prazer que *nós* causamos a nós mesmos, a partir do ensejo dado pelos objetos e as sensações que nos provocam: o prazer que sentimos mediante uma consideração atenta, distanciada e desinteressada da *aparência* dos objetos.

O belo é alguma coisa que estimula minha capacidade de apreender e pensar, oferecendo a ambas a oportunidade de se exercer de forma prazerosa. Já aquilo que me provoca um prazer em que sou meramente passivo é apenas *agradável*.[57]

---

[57] Foi Kant que, em sua *Crítica da faculdade do juízo*, estabeleceu com precisão definitiva a distinção entre o belo e o agradável. Como lhe é característico, Kant aborda o problema da beleza examinando os pressupostos da nossa forma usual de *julgar* a beleza. Segundo sua própria terminologia, ele pergunta-se pelas condições de possibilidade do *juízo de gosto*, ou seja, daquele pelo qual dizemos que algo é *belo*. O verdadeiro juízo de gosto não se baseia em nenhuma experiência anterior de outras pessoas: não é porque os críticos de arte são unânimes em declarar bela certa obra pictórica que eu também a declaro bela, mas sim porque em sua presença eu sinto um determinado prazer estético. Ocorre que, ao mesmo tempo, me convenço de que todo ser humano que a contemple sentirá prazer semelhante. Quando afirmamos que determinada coisa é bela, reflete Kant, não estamos querendo expressar qualquer relação específica entre essa coisa e a nossa pessoa em particular, mas pressupomos que essa afirmação pode e deve obter a concordância de todo ser humano. Isto, porém, não ocorre quando se trata de prazeres meramente sensoriais. Se eu provasse chocolate pela primeira vez, sem saber da opinião das outras pessoas sobre essa iguaria, poderia ter prazer ou não, dependendo da forma como eduquei meu paladar, de minha constituição fisiológica particular e das circunstâncias peculiares em que fiz a experiência. De qualquer forma, não teria nenhum motivo para acreditar que todos os seres humanos compartilhariam de minha opinião sobre o gosto do chocolate. Trata-se de um prazer sensível, e, enquanto tal, é meramente subjetivo, privado e particular. O prazer com o belo também provém de impressões sensoriais, mas ainda assim atribuímos ao juízo de gosto uma validade universal. Como isso é possível? A resposta de Kant é que no prazer que temos com a beleza não entra em cena apenas a sensibilidade, mas também nossas faculdades racionais, ou seja, aquelas mediante as quais construímos nossas representações sensíveis de um dado objeto. Em outras palavras: aquelas mediante as quais podemos contemplar sua mera aparição diante de nós. O belo, diz Kant, é aquilo que nos agrada meramente como objeto de nossa consideração, ou seja, apenas em virtude da atividade de nossas capacidades de construir representações. Já aquilo que, como o chocolate, agrada apenas mediante a sensibilidade, devemos chamar simplesmente de *agradável*. Ora, segundo um pressuposto básico do pensamento iluminista, a razão é a mesma em todos os homens; nossas faculdades intelectuais, de que dependem a experiência do belo, pertencem à estrutura própria da razão, e seu funcionamento não depende em nada de minhas particularidades individuais. Seria então por isso que, quando dizemos que algo *é belo*, temos ao mesmo tempo a convicção de que essa afirmação não deve valer apenas para mim, mas pode ser estendida a toda a humanidade.

18.2 Breve introdução ao conceito estético de *forma*

Concluímos então que o prazer proporcionado pelo belo deriva de nosso ato de conceber atentamente as coisas a que chamamos *belas*. Belo é aquilo que posso apreender, mas o que apreendo é a *forma*. Forma é outro dos conceitos básicos da Estética, tão profundamente vinculado ao de beleza que se torna quase impossível falar de um sem falar do outro. Na verdade, trata-se de um conceito com uma larga história em Filosofia, a qual não se restringe ao campo da Estética.[58] Mas, como estamos aqui interessados em seu significado precisamente nesse campo, vamos examiná-lo apenas segundo seu sentido estético. Nossa pergunta será então: o que é a *bela forma*?

---

[58] A trajetória do conceito de *forma* em Filosofia é longa, e das mais ricas. Sua intrínseca relação com os temas da Estética começa já com a *teoria das ideias* de Platão. Segundo sua etimologia, o próprio termo "ideia" significa nada menos que *forma visível*, ou *imagem*. As *ideias* platônicas são de fato os protótipos, ou formas imutáveis e eternas, de tudo que existe no mundo material. As coisas efêmeras que compõem esse mundo são criadas a partir do modelo dessas formas eternas, e, por isso, *participam* delas por uma relação de semelhança. A *beleza*, como já vimos, é, para Platão, nada menos que uma *ideia*, e as coisas belas corpóreas a que temos acesso pelo sentido da visão só são belas porque de alguma maneira se assemelham à ideia puramente racional da beleza. Esta, porém, só pode ser vista em sua verdade última por meio de uma outra faculdade de ver: a razão, como visão pura do espírito. O neoplatônico Plotino dá uma interpretação místico-religiosa à forma platônica, fazendo dela uma força criadora ou princípio plasmador que tanto governa o desenvolvimento dos seres vivos quanto assegura a ordem e a unidade do cosmos. Na formação do mundo pelo Criador e no crescimento de uma árvore a partir de sua semente podemos ver a atuação da forma: em ambos os casos é uma unidade inicial que contém potencialmente em si uma multiplicidade e nela se desdobra, mantendo-se, no entanto, una. Também assim Plotino compreende a beleza: o objeto belo é uma multiplicidade de elementos que se organizam intrinsecamente como uma unidade, pois todos esses elementos procedem de uma única *forma*, que inicialmente habitava apenas a mente do artista. Um eco moderno e despojado de implicações metafísicas dessas concepções plotinianas faz-se ouvir na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, na qual o autor estabelece uma explícita analogia entre a estruturação interna dos organismos viventes e a ordenação dos elementos constituintes do objeto belo. Tanto em um caso como no outro, tem-se uma relação originária e absolutamente profunda de todas as partes umas com as outras, de modo que cada uma delas reflete o todo e o pressupõe. No objeto belo, aquilo que conecta intrinsecamente os elementos sensíveis que o compõem é a *forma*. A *bela forma* é para Kant uma unidade perceptiva que sintetiza em si uma multiplicidade de elementos sensíveis, síntese essa que resulta de

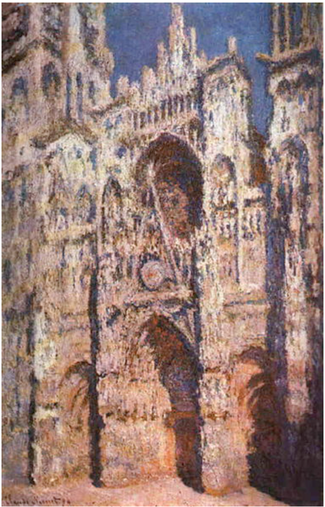
A questão da *bela forma*, porém, se torna mais facilmente apreciável em seu pleno significado filosófico e adquire grande parte de seu interesse e abrangência quando colocada no âmbito da reflexão sobre a arte, e, por isso, é a essa perspectiva que daremos prioridade aqui, muito embora o que vamos dizer sobre as obras de arte possa facilmente ser aplicado a todo objeto belo.

Felizmente, também neste caso a acepção corrente e popular pode nos auxiliar a nos aproximarmos da filosófica. Vamos então imaginar que estamos em uma exposição de arte antiga, admirando a "nobre simplicidade e grandeza silente" de uma estátua grega. Agora, vamos à sala ao lado e nos deparamos com uma reprodução moderna dela, em bronze fundido. O que uma experiência tem a ver com a outra? Tudo… e nada! Nada porque as sensações visuais provocadas pelo bronze são totalmente diferentes das provocadas pelo mármore. O mármore é branco, levemente acinzentado; o bronze é esverdeado e escuro. O mármore é fosco; o bronze é brilhante. O mármore é poroso, o bronze é totalmente liso. Mas alguma coisa se conservou idêntica entre o original e a reprodução, e ninguém terá dificuldade em dizer que foi a *forma*. Pois *forma* em nossa linguagem cotidiana é exatamente o *contorno* do objeto, é seu *limite*, o que o delimita e o distingue do mundo que o rodeia.

A pintura também nos oferece imediatamente muitos exemplos semelhantes. Pensemos, por exemplo, nas mais de trinta imagens que Monet realizou, entre 1892 e 1894, da catedral de Ruão, todas segundo a mesma perspectiva, mas tentando captar a coloração específica que a construção apresentava

---

uma cooperação estabelecida entre nossa *imaginação* e nosso *entendimento*. A primeira é a nossa capacidade de formar representações sensíveis a partir dos dados dos sentidos (sensações); e o segundo é a faculdade dos conceitos, que usualmente prescreve as regras segundo as quais a imaginação deve se exercer, limitando seu campo de atuação em favor da obtenção do conhecimento. Na contemplação da beleza, quando não buscamos nenhum conhecimento, o entendimento deixa de exercer esse papel limitador e se irmana com a imaginação em um livre e prazeroso vaguear pela aparência do objeto, buscando apenas a apreensão das formas e relacionando-as umas com as outras e com o todo.



Catedral de Ruão, pintada por Monet

em diversas épocas do ano e horas do dia. Apesar da grande variação das colorações empregadas, mantém-se constante o contorno da figura principal e a relação espacial recíproca de suas partes. Reconhecemos a mesma *forma*, apesar do grande câmbio das sensações individuais que compõem a obra.

E na música, teremos fenômenos mais ou menos correspondentes? Sem dúvida! Pense em uma melodia popular famosa, a “Garota de Ipanema”, por exemplo. Já a ouvimos cantada por inúmeras vozes distintas, cada qual com seu timbre característico, e em tonalidades diversas. Também já a ouvimos apresentada de maneira puramente instrumental, tocada, digamos, por um violino, uma flauta ou um piano. Se compararmos um a um os sons que compõem a melodia, constataremos uma enorme variedade, tanto em termos de altura, como de timbre, intensidade e mesmo duração, pois a melodia pode ser tocada de forma mais rápida ou mais lenta. Mas, novamente, alguma coisa se conservou em todos os casos: um mesmo desenho sonoro definido permite que reconheçamos em cada um deles *a mesma* melodia. A melodia é uma *forma*, capaz de ser “preenchida” com sons tão diversos quanto as cores com que Monet pinta sua *Catedral de Ruão*.

Podemos então definir *forma* provisoriamente como uma estrutura que organiza de maneira característica um conjunto de sensações no espaço e no tempo, conferindo unidade e identidade a esse conjunto. Mas nada nos impede de estendermos um pouco mais essa definição, tornando-a mais abrangente e geral. Vamos fazê-lo em dois passos interconectados. Primeiramente, vamos incluir aqui também a forma *literária*. No caso da literatura, como já vimos, o que põe em movimento nossa capacidade de apreensão não são sensações, mas sim palavras em suas relações recíprocas. A *bela forma* em literatura, portanto, terá a ver com a maneira como o escritor articula as palavras em unidades discursivas mais abrangentes, como frases ou estrofes, as quais, por sua vez, se conectam a outras frases ou estrofes, formando assim contextos cada vez mais amplos como parágrafos, versos, contos, capítulos de romances ou poemas.

A inclusão da forma literária em nosso campo de consideração nos força agora a definir a bela forma como uma estrutura que conecta uma certa multiplicidade de elementos sensíveis ou significativos (sensações ou palavras) em uma unidade dotada de unidade e identidade. Mas essa inclusão também nos levou a dar mais um passo adiante: ao falarmos de contos, romances e poemas já não estamos considerando apenas formas individuais que congregam elementos básicos, mas também formas bem mais amplas a que se subordinam outras formas mais elementares mutuamente articuladas entre si, gerando assim a unidade e a identidade do todo de uma *obra de arte*.

Também na música uma forma melódica se articula a outras melodias que lhe sucedem, precedem ou lhe são simultâneas. Conecta-se também, eventualmente, a uma linha de baixo, a uma figura rítmica, a acordes, que, de sua parte, conectam-se formando progressões harmônicas. Melodias, figuras rítmicas, acordes, cadências harmônicas etc. são outras tantas *formas* musicais, na medida em que podem ser percebidas como unidades, e elas se articulam umas às outras formando o todo de uma peça musical. Semelhantemente, uma obra pictórica ou escultórica congrega em uma unidade várias estruturas formais particulares (contornos, figuras, volumes etc.) que podem ser apreciadas em si mesmas ou em sua articulação recíproca.

Sendo assim, as formas artísticas poderão ser entendidas tanto como estruturas que conectam entre si as partes constitutivas de uma obra de arte quanto aquelas que organizam e vinculam os elementos básicos que compõem essas mesmas partes. Ora, a consideração atenta dessas estruturas particulares, em si mesmas e em sua articulação mútua, coincide com aquilo que no item anterior apontamos como a essência da experiência do *belo*, e por isso podemos dizer que essa experiência coincide com a apreensão da *forma*.

18.3 Forma, sensação e atitude estética

Às vezes dizemos, por exemplo, que o som da flauta é belo, ou que uma determinada tonalidade de azul é bela. Mas agora percebemos que isto é uma maneira imprecisa e, por isso mesmo, não filosófica de falar. Um som ou uma cor são sensações e enquanto tais não podem ser belos, mas apenas *agradáveis*. As cores e os sons que costumamos erroneamente chamar de belos não nos aparecem isoladamente, como que soltos no espaço e no tempo. Não pensamos em uma "bela" tonalidade de azul senão como a cor de alguma coisa, uma flor, por exemplo, e quando dizemos que o som de flauta é belo sempre o imaginamos no contexto de uma figura melódica ou de uma peça musical. Ora, a aparência de uma flor e uma melodia são *formas*, ou seja, complexos de sensações interligadas. São esses complexos que podemos declarar belos; as sensações individuais que os compõem podem apenas realçar essa beleza, torná-la mais evidente ou mais atraente (ou, pelo contrário, podem ofuscar a beleza, torná-la irreconhecível). Tampouco poderemos chamar de belas as palavras, elementos básicos da beleza literária: não se quisermos preservar um sentido rigoroso e filosófico do termo *belo*. Isoladamente, considerada apenas em si mesma, ou, como disse Drummond de Andrade, *em estado de dicionário*, nenhuma palavra pode despertar a experiência propriamente estética. Elas só se tornam esteticamente significativas e relevantes quando conectadas por uma *forma* discursiva, tal como as caracterizamos há pouco.

Mas não devemos concluir que as sensações ou palavras, enquanto tais, não tenham influência sobre a beleza, ou dito de maneira mais técnica: que a *bela forma*, no tocante ao efeito que ela exerce sobre nós, seja independente da qualidade sensível dos elementos que ela integra em si. É claro que a qualidade específica dos elementos básicos (sensações ou palavras) que constituem a forma bela *faz parte* da experiência da beleza; nosso agrado com esses elementos contribui para a constituição dessa experiência. No caso das artes, isso é absolutamente claro: que seria da pintura sem o prazer que as cores proporcionam? E que seria da música se o som dos instrumentos não nos agradasse? Errou de profissão aquele pintor que é insensível ao efeito imediato das cores e o poeta que desconhece as potencialidades das palavras; e todo compositor precisa conhecer o som dos instrumentos para poder compor para eles. A questão aqui é que, embora o agrado com as sensações individuais faça parte da experiência estética, ele *não é suficiente* para constituí-la. Para que a beleza e sua contemplação estética possam surgir, é necessário que os elementos agradáveis estejam conectados entre si através da *forma*, ou seja, de algo que é passível de ser objeto de minha apreensão. As sensações estão subordinadas à forma, mas, por outro lado, são as sensações que tornam a forma perceptível, que a iluminam, realçando seus contornos: percebemos muito melhor, e com muito mais prazer, os contornos de uma estátua grega em mármore do que sua reprodução em bronze, e uma bela melodia concebida para a flauta soará mal na tuba. O agrado com as sensações é um importantíssimo elemento dessa sedução que a forma bela exerce sobre nós, mas isto é só o início, a condição do encantamento. Esse agrado nos convida à contemplação da *forma*, mas só produz a experiência estética quando articulado por ela.

Sim, a sensação participa da experiência da beleza, porém de maneira bastante diversa daquela pela qual participa de nossa experiência comum das coisas que nos cercam. Nessa experiência comum, a sensação desempenha uma função bastante precisa e importante, ou melhor: uma dupla função. Em primeiro lugar, a sensação me *informa* sobre a presença das coisas em minha redondeza. Sempre que tenho sensações concluo que devem ter sido causadas por algum objeto material. Por outro lado, se em um determinado lugar não ouço, não vejo e não posso tocar em nada, concluo que ali não há nada. Além disso, as sensações me auxiliam a identificar as coisas que as produziram, informam-me sobre a constituição material e objetiva delas. São as cores, os sons, os odores, as sensações táteis que me possibilitam distinguir entre o mármore e o bronze, entre o gelo e o vidro, a água e o óleo, a flauta e o violino.

Em minha atitude comum, portanto, a sensação sempre me remete às coisas, em sua existência material. É ela que me conecta diretamente com o mundo em que vivo, que me situa nele e baliza meus passos por entre as coisas que o compõem. Já na contemplação estética da beleza, o que me interessa não são as coisas, mas sim a *forma*. A sensação agora me importa apenas na medida em que ilumina a forma, em que me auxilia a perscrutá-la e me convida a considerá-la atentamente. As sensações deixam de me remeter a realidades materiais, a coisas existentes no mundo: agora cada uma delas remete-me apenas a outras sensações e suas relações recíprocas, ou seja, às suas vinculações estabelecidas pelas *formas*. A forma agora torna-se pura aparência, destacada de qualquer *coisa* que por meio dela *apareça*.

Agora o leitor já atina com o sentido de nossa afirmação de que a Estética, como disciplina filosófica, procura determinar conceitualmente os critérios pelos quais julgamos, não as coisas, mas sim suas aparências. Mas isso ainda há de ser mais desenvolvido, quando, na sequência, estivermos analisando mais detidamente a *atitude estética*.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 19

Da Estética à Filosofia da Arte

19.1 A atitude estética

É abril, 6h30 da manhã. Faz sol. Do lado direito de uma rua movimentada, um terreno largo e fundo parece ter milagrosamente escapado à fúria da especulação imobiliária. Talvez pelo acentuado aclive, dificultando a construção. As águas recentes fecharam o verão presenteando o outono com um verde intenso, que veste galhardamente a encosta. Névoa evanescente flutua ainda um pouco acima da relva e se adensa na copa de uma esbelta árvore a meio caminho morro acima. Por entre os galhos, os raios de sol desenham regiões douradas no ar. O garoto com a mochila nas costas passa olhando na direção do sol e conclui que vai chegar atrasado na escola. A dona de casa olha na mesma direção e avalia que até o meio-dia (com esse sol!) a roupa já vai estar toda seca no varal. O topógrafo da Secretaria de Planejamento Urbano aproveita a hora calma para medir com seu teodolito os ângulos de inclinação do terreno: será mesmo viável fazer passar uma estradinha por trás do morro? A mocinha pega o celular e tira uma foto, rosto em primeiro plano, árvore ao fundo, achando que vai ficar bem em sua página pessoal na internet. Até que chega um, que nada quer saber nem de página nem horário, nem estrada nem de varal, e se deixa ficar um pouco, olhando calmamente o que se oferece à vista. “Que lindo…!”, fala finalmente de si para si, e segue seu caminho.

O belo é para poucos, disse Nietzsche. Mas não é que seja *acessível* apenas a poucos, nem que deva sê-lo, e sim que poucos se dispõem a ir a seu encontro. Pois, já sabemos: o belo não se apodera simplesmente de nós, não o recebemos passivamente, mas temos de buscá-lo, de nos interessar por ele. A beleza premia o esforço de quem a procura, e a verdade é que poucos se sentem estimulados a despender esse esforço, e isso, temos de acrescentar, também por razões que escapam a seu controle e escolha. E mesmo os que se consideram sensíveis à beleza terão de conceder que nem sempre se encontram em condição de desfrutar dela, por mais que ela se ofereça.

O belo é para poucos e também para poucos momentos. É uma experiência de exceção. No geral, estamos atarefados demais para nos permitir esse inocente prazer de meramente contemplar a aparência das coisas: quase sempre, temos de nos haver é *com as próprias coisas*. As coisas nos atraem, as coisas nos ameaçam, e é por entre elas que temos de encontrar nosso caminho no mundo. Esse mundo das coisas tem um funcionamento, e quem não se interessa em compreender esse funcionamento e agir de acordo com ele se arrisca a ser esmagado pelas engrenagens da realidade, como Chaplin naquela impagável cena de *Tempos modernos*. Perseguir nossos objetivos, cumprir nossas obrigações, honrar nossas responsabilidades, pagar nossas contas...: *agir* é preciso, *contemplar* não é preciso. Meramente contemplar, desinteressadamente, só pelo prazer de contemplar: não é isso um luxo? É assim hoje, e não é provável que tenha sido muito diferente em qualquer outra época, pelo menos para a grande maioria dos homens. Beleza sempre foi exceção.

Dizer que a beleza é uma experiência de exceção significa dizer que ao viver essa experiência eu adoto uma atitude diversa daquela que considero comum. Mas qual seria então essa atitude comum? Acabamos de descrevê-la: é a atitude pela qual interajo com a realidade que me cerca de acordo com meus objetivos e com as leis que governam as coisas e os homens, a atitude na qual me comporto como *sujeito prático*, ou seja, como sujeito que age no mundo.

No que então a atitude estética se diferencia dessa atitude comum? Há pouco, apontamos o ato de apreender, e mais especificamente, a apreensão da *forma*, como um elemento essencial da atitude estética. Mas não é nisso que reside a diferença em relação à atitude comum: é evidente que para nos comportarmos como sujeitos de ações no mundo é necessário apreendermos os aspectos desse mundo que vão balizar a nossa ação. Para agirmos, temos de compreender, conceber, apreender, inclusive apreender a *forma*, a forma dos objetos que nos cercam, por exemplo. A diferença está, na verdade, na maneira pela qual nos relacionamos a esse ato de apreensão, e àquilo que por meio dele apreendemos. Na atitude cotidiana, como estamos nos relacionando com o mundo, tudo o que apreendemos nos remete a ele. O que vemos, ouvimos, concebemos e compreendemos vale então para nós como sinal que nos informa sobre os elementos que constituem isto a que chamamos *realidade*. As aparências e representações apontam para realidades do mundo, apontam, portanto, para além delas mesmas. Isto que vejo da minha janela não é uma árvore: é apenas a forma pela qual a árvore que existe no bosque em frente *aparece para mim* neste exato instante e sob essa perspectiva visual. Mas ela pode me aparecer de muitos outros modos e sobre várias outras perspectivas. A existência da árvore se desdobra no tempo, enquanto que a imagem que vejo de minha janela está só no agora.

Mas nada disso me importa na minha atitude comum e cotidiana de sujeito que age no mundo. Nessa atitude, toda aparição individual da árvore vale para mim apenas como algo que *me informa sobre* a árvore, como algo que me recorda que ela existe e ainda está aí. Da imagem da árvore passo imediatamente para a árvore mesma, pois é ela que me interessa, e o passo é tão imediato que nem me dou conta dele: naturalmente chego a confundir a aparência da coisa com a própria coisa, tanto que costumo dizer que vejo *a árvore*, e não sua aparência.

Ora, na atitude estética é justamente esse passo que me recuso a dar. Não passo mais da aparência às coisas, mas me contento com a aparência e a contemplo apenas como aparência. Ao contrário do que ocorre na atitude comum, agora é a aparência que ofusca a coisa. Quando dizemos que uma flor é bela não estamos nos interessando mais pela flor que tem essa aparência, mas sim por essa aparência mesma, por esse aparecer momentâneo da flor. Inclusive, tanto faz mesmo se não houver flor nenhuma, se for apenas sua cópia em gesso ou uma fotografia holográfica, contanto que a reprodução de sua aparência seja suficientemente fiel. As coisas durando no tempo, e o próprio tempo em que se desdobram as suas existências, são deixados de lado, pois o que nos importa é o aqui e o agora e é nesse aqui e agora que queremos permanecer.

É exatamente porque na contemplação estética nos distanciamos das coisas que os estetas ingleses do século XVIII a caracterizaram como *desinteressada*.[59] Pois o *interesse* é justamente aquilo que me estabelece como *sujeito prático*, que me move em meio às coisas em direção aos meus objetivos. É o interesse o que me movimenta em direção ao mundo, e nesse movimento as aparências e representações são apenas os pontos de apoio de que me utilizo para abrir caminho e sustentar a passada. Quando passo a considerar esteticamente a aparência apenas como aparência, e não mais como signo de algo além dela, corto meu vínculo imediato com as coisas, desinteresso-me por elas. Meu movimento em direção ao mundo é estancado e, em verdade, não me limito apenas a parar: dou mesmo um passo atrás. Recolho-me, retiro-me da área de influência direta das coisas, para poder ganhar um novo olhar sobre o mundo, como se estivesse *do lado de fora* dele, e, através de uma janela, o contemplasse, distanciadamente, desinteressadamente… Eis a *atitude estética*.[60]

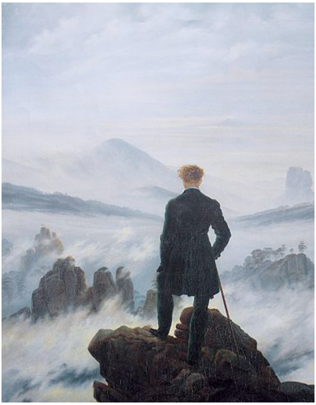
---

[59] O conceito do desinteresse, como elemento fundamental da apreciação estética, é formulado explicitamente por lorde Shaftesbury, mas a concepção por ele expressa também aparece fortemente em Burke, Addison, Hutcheson e Hume. Essa noção complementa a mera distinção entre o *belo* e o *agradável*, acrescentando-lhe elementos essenciais para a caracterização da atitude estética. De fato, o *desinteresse* implica não somente que o prazer com a beleza se distingue daquele provocado pelo efeito imediato que determinados objetos exercem sobre meu corpo, mas também que a apreciação do belo se dá de maneira independente de todo o desejo ou apetite em relação ao objeto contemplado, bem como de toda consideração sobre sua utilidade para mim ou para qualquer outra pessoa. Isto não significa que o sentimento da beleza não possa ser acompanhado de desejo ou apetite, mas sim que um sentimento não deve ser confundido com o outro. Posso ao mesmo tempo considerar bela uma fruta e desejar sentir seu sabor e saciar minha fome. Mas é evidente que se trata de sentimentos diversos, pois mesmo uma fruta feia poderia despertar meu apetite, e nem toda fruta bela o despertará. Da mesma forma, posso ao mesmo tempo considerar belo um automóvel e desejar possuí-lo em virtude de seu desempenho mecânico e sua utilidade para a locomoção, mas é claro que esse desempenho e essa utilidade nada têm a ver com a sua beleza, pois esta diz respeito apenas à sua aparência externa. Posso mesmo desejar possuí-lo *por causa* de sua beleza, a fim de poder contemplá-la sempre e causar a admiração de meus vizinhos. Mas mesmo nesse caso é *a beleza* que é causa do interesse, e não o contrário. Tampouco se pode, argumentavam os mencionados pensadores, confundir a beleza com qualquer ideia de uma utilidade *em geral*, não relacionada à minha pessoa em particular, mas referida a um ser humano qualquer. Alguém que não saiba dirigir não pode ter nenhum interesse em ter um automóvel, mas pode bem imaginar sua utilidade para quem o sabe. Entretanto, esse seu "desinteresse" não é suficiente para transformar sua percepção da utilidade em sentimento de beleza. Pois tudo o que ele fez foi trocar de lugar, em pensamento, com o possível motorista; e se o motorista imaginário não poderia chamar de belo o objeto útil, menos ainda o poderá chamar assim o real observador do automóvel. De onde se conclui que a beleza é inútil – o que não quer dizer que não seja imprescindível.

---

[60] De Burke e Hume a Kant, de Schiller e Nietzsche a Merleau-Ponty, a apresentação da experiência estética como originada em uma atitude de pura contemplação distanciada e absorta, na qual abandonamos a atitude comum e cotidiana que adotamos como sujeitos de ação (como sujeitos que agem no mundo de forma racionalmente planejada, perseguindo objetivos e interesses individuais), tornou-se quase que um lugar-comum na Estética. Mas em nenhum pensador a oposição entre essas duas atitudes aparece de forma mais marcada e explícita (ou pelo menos mais interessante) do que em Schopenhauer. Segundo esse pensador alemão, a essência de todas as coisas e de nós mesmos é aquilo que ele chamou de *Vontade*. Essa força propulsora que move todas as coisas se manifesta nos seres humanos como um desejar inestancável e nunca satisfeito. Um querer infinito, sobre o qual não temos controle, lança-nos continuamente em direção ao mundo e às coisas que o compõem, de modo que tão logo alcancemos um objeto desse querer, já outro objeto se apresenta tomando o lugar do primeiro e nos mantendo presos às malhas do desejo. Ora, todo desejo provém de uma carência, de uma falta e, por isso, causa sofrimento e é expressão do sofrimento. Viver, portanto, é, em essência, sofrer. Só podemos escapar a esse sofrimento – cuja cessação interpretamos como prazer – quando, de alguma maneira, o império da Vontade não mais tem poder sobre nós, quando conseguimos *parar de desejar*. Isto acontece, por exemplo, durante a contemplação estética da beleza. Essa contemplação se instaura quando deixamos de considerar um objeto através do Intelecto, que nada mais é que um instrumento da Vontade. Pelo Intelecto, consideramos um objeto segundo suas relações com todos os outros e com o todo do mundo; como uma coisa individual entre outras coisas individuais. Já na contemplação estética, toda a nossa atenção se concentra em um único objeto: apenas ele ocupa nossa consciência, como se só ele existisse e nos hipnotizasse a ponto de esquecermos, ou deixarmos de lado, as relações causais e espaço-temporais pelas quais ele se liga à realidade empírica. E assim como em nossa contemplação o objeto "se destaca" de suas relações com o mundo, nós também nos destacamos das relações pelas quais nosso querer nos liga a esse mundo. Pois é pelo Intelecto que nos situamos no meio das coisas e nos afirmamos como um eu independente e separado do mundo. Mas é precisamente esse eu individual que está constantemente a desejar e a sofrer

19.2 O sublime e a liberdade criativa



O viandante sobre o mar de névoa,
por Caspar David Friedrich

Absolutamente envolta nesse tipo de recolhimento contemplativo e distanciado que acabamos de caracterizar como típico da *atitude estética* parece estar a taciturna figura que Caspar David Friedrich pintou em sua famosa tela *O viandante sobre o mar de névoa*. Mas certamente não é o doce refrigério da beleza o que o viandante foi buscar no alto da montanha! (Se fosse isso, por que não teria ficado simplesmente pelos jardins?) Imóvel, ele experimenta a sedução infinita do abismo, desafia a vertigem ameaçadora amparado na serena beatitude que habita todos os picos. Esmagada pela imensidão, sua alma se torna espelho do todo e por fim a ele se iguala. Sua relação com o mundo mudou totalmente, inverteu-se: as nuvens, antes emblemas do inatingível, estendem-se agora sob seus pés. Que espécie de ideias audazes atravessam-lhe, qual centelhas faiscantes, o pensamento? Provavelmente assombra-se com a pequenez do ser humano diante da natureza incomensurável e ilimitada, da qual um único sopro é suficiente para soterrar civilizações. Pensa talvez com desgosto na existência miúda dos homens lá embaixo, incluindo a sua própria: deplora a estreiteza de suas aspirações, a mesquinhez de suas querelas, a vacuidade de seu orgulho… Não é propriamente religioso, mas

---

por isso. Quando o Intelecto cede lugar à contemplação estética, abandonamos nossa individualidade para sentirmos profundamente nossa ligação essencial com o todo. Com isso, abandonamos também nossa vontade individual, que é a fonte de nosso sofrimento. A beleza é então o bálsamo que nos liberta e nos alivia do martírio do querer.

não pode evitar que uma sentença do *Eclesiastes* lhe chegue aos lábios, envolta em um sorriso libertador: *tudo é vão...* Não, não foi a beleza que o *viandante* de David buscou no alto da montanha, mas o *sublime*.

O *sublime* é outro dos conceitos-chave da Estética. Sua história é quase tão antiga quanto a do *belo*, porém foi apenas muito recentemente que sua importância se tornou comparável a de seu irmão mais velho.[61] Etimologicamente, *sublime* quer dizer *elevado*, mas no terreno da Estética o termo remete ao grandioso, ao colossal, ao arrebatador; o sublime nos amedronta e nos atrai, nos ameaça e nos causa admiração, nos esmaga pela sua grandeza e força, mas nos eleva por fazer-nos refletir sobre nossa condição. A tempestade que transfigura os céus com as cores do apocalipse é sublime, e sublime é o maremoto avassalador que vemos do alto de uma encosta; a imensidão do deserto e do céu estrelado são sublimes, assim como o é a força inexorável do *destino* à qual tem de sucumbir até o mais destemido herói no espetáculo da tragédia. Se o belo tem na forma sua condição, o sublime já tende ao informe. Se o belo é aquilo que me compraz pelo ato de apreender, discernir, compreender, o sublime é aquilo que desafia minha capacidade de apreensão, que escarnece de meus esforços de compreensão: é o incompreensível, o insondável. Por isso mesmo não compraz, mas causa primeiramente dor, sofrimento, que só são mitigados quando desistimos de apreender e compreender, e do reconhecimento de nossas limitações nasce então o conforto quase místico que nos eleva acima de nós mesmos. O sublime marca, assim, o primeiro limite do *belo* no campo da Estética, conduzindo esta última até a zona fronteiriça em que já confina com a religião e a Metafísica. Seu significado, porém, só pode ser devidamente apreciado dentro do contexto que forma com outros fenômenos artísticos e teóricos que lhe são contemporâneos.

---

[61] Já presente na doutrina de Aristóteles sobre a tragédia, o conceito de *sublime* começa a ganhar espaço na discussão estética no século XVI, com a redescoberta de um tratado medieval sobre o tema e, no século XVII, com sua tradução para o francês. Mas é especialmente no século seguinte, inicialmente com Burke e Kant, que o sublime assume o sentido do grandioso, do imenso e do avassalador, consolidando-se assim como região estética oposta ao domínio da beleza e da *forma*. Kant, de fato, o associa ao informe, esclarecendo, porém, que sublimes são as ideias que certos objetos despertam em nós e não esses próprios objetos. Já Schopenhauer considerará o sublime apenas como uma modalidade especial do belo: aquela na qual a contemplação estética, para se instalar, tem de vencer o sentimento de terror inspirado pelo objeto contemplado, em virtude da ameaça que representa à vida humana. O conceito também desempenhará um notável papel na abordagem que os autores clássicos e românticos alemães realizam da tragédia grega, merecendo destaque especial neste ponto os ensaios de Schiller sobre o sublime no teatro e a estética "dionisíaca" do jovem Nietzsche. Esta última, como se sabe, inspira-se fortemente nas concepções artísticas do compositor Richard Wagner, o qual, em seus tratados teóricos, aponta a categoria do sublime como a única capaz de dar conta do significado estético da música, desenvolvendo, correspondentemente, uma técnica de composição que rejeita a ideia de *forma* como princípio estruturante do discurso musical.

Apesar de projetado *a posteriori* sobre Shakespeare e Milton, o sublime entra efetivamente na discussão estética e no fazer artístico europeu na segunda metade do século XVIII, em domínio britânico. Ainda antes da virada do século, seu foco migra para a Alemanha, onde encontra fertilíssimo terreno, especialmente no contexto do movimento *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto). Tanto na Inglaterra como na Alemanha, o interesse pelo sublime vem irmanado a uma tendência à valorização do *sentimento*, compreendido como fundamento e origem de todo fazer artístico. E não é, em verdade, apenas o sentimento que se vê valorizado, mas sim também as paixões, com toda sua veemência, os instintos, impulsos e tudo aquilo que move o ser humano naquele nível mais primário de sua existência e que o liga diretamente à natureza, aquele nível que permanece sempre irredutível à razão e a seus critérios. Se o artista vai buscar no sublime a desmedida e o inconcebível, é porque sente profundamente que carrega em si mesmo o irracional e o desmesurado. A arte *romântica*, que aqui tem nascimento, quer sondar o pré-consciente, o que ainda não foi elaborado nem controlado pela razão (e nem pode sê-lo), e para isso não hesitará em explorar os domínios do devaneio, do sonho e mesmo experimentar os limites da loucura. A arte quer agora revogar quase dois milênios de condenação cristã do corpo e da sensualidade como fonte do *mal*, e três séculos de condenação racionalista dos sentidos como fonte do *erro*, dando vazão a uma dimensão humana que, apesar de fundamental e inextirpável, sempre foi negligenciada e oprimida pelo Ocidente culto.

Por isso mesmo, o novo paradigma é a *expressão*, e exprimir significa aqui exteriorizar tudo aquilo que os estreitos limites da razão e da vida moderna comprimem e sufocam na alma torturada do artista. O interior dessa alma transforma-se então em fonte de luz que transfigura o mundo, dando-lhe aspecto humano ou condenando seu aspecto desumano. A torrente criativa emanada do *gênio* criativo não reconhece as regras ensinadas nas academias e transborda sobre todas as *formas* tradicionais do bem fazer artístico. Quando Herder pergunta quem ensinou a Homero as regras da poesia épica, é o mesmo que perguntar quem ensinou a gazela a correr. Ninguém o ensinou: ele criou suas próprias regras, e assim deve fazer todo verdadeiro artista. Então, que não viessem ensinar ao poeta quantas sílabas devia ter seu verso e quantos versos devia ter sua estrofe! Nem aplicar o metro e o esquadro ao discurso livre da música, para ver se está de acordo com a estrutura da *forma sonata*. O importante era que *exprimissem a alma humana*!

19.3 Rumo à Filosofia da Arte

Tamanho arrebatamento não se explica por causas puramente estéticas. São aspirações humanas que aqui ganham voz, e é a história que deixa suas pegadas na arte. Mas convém aqui deixarmos em suspenso a "história" para nos concentrarmos apenas na *História da Arte*. E justamente dessa perspectiva poderemos perceber que nas aspirações dos românticos ingleses e alemães se expressa pela primeira vez uma explícita autoafirmação da arte cujo alcance vai muito além do contexto específico em que ocorreu, bem como reivindicações artísticas fundamentais que atravessam os séculos permanecendo até hoje válidas.

Em sua defesa veemente da criatividade e originalidade como única fonte legítima dos critérios e princípios artísticos, eles pela primeira vez dão uma voz consciente à reivindicação básica da *autonomia* da arte. Já nessa ideia de que a arte deve precipuamente dar vazão aos conteúdos mais profundos da alma, pode-se ver a origem de uma concepção da arte como livre veículo de elaboração e comunicação simbólicas da experiência humana em geral, da qual se nutriram em grande medida as mais variadas vanguardas artísticas do século XX.

Comecemos pela *autonomia*. Em seu sentido estrito, esse termo significa autolegislação ou autorregulação. Aplicada ao fazer artístico, a ideia de autonomia implica que o artista deve poder determinar livremente os princípios que regem seu processo criativo. Era isso que os românticos reivindicavam ao afirmarem a primazia da originalidade sobre todo o poder da tradição e das convenções previamente estabelecidas. E é também isso que os artistas posteriores reivindicarão ao defenderem a liberdade criativa do artista contra os ataques de todas as formas de censura e contra todas as imposições restritivas provenientes seja da esfera do mercado, da política, da religião ou da moral.

Mas a arte não se limita ao processo de produção da obra de arte: ela é um fato social de que participam necessariamente aqueles a quem a obra é endereçada, o público com o qual o artista entra em comunicação. Portanto, a arte, como prática social, inclui em si o próprio ato pelo qual as pessoas a recepcionam, a apreciam esteticamente e a julgam segundo seus méritos. Correspondentemente, a ideia de *autonomia da arte* implicará também que os critérios de apreciação da obra de arte sejam puramente artísticos, isto é, que nasçam da própria experiência estética das pessoas com a obra de arte, sem serem influenciados por quaisquer fatores estranhos a essa experiência. O artista cria autonomamente a obra de arte e o público realiza autonomamente a crítica estética.

Assim sendo, a arte aparece como atividade independente, que carrega em si mesma o seu sentido e os princípios que governam seu desenvolvimento. A arte deve então ser reconhecida como uma esfera específica da experiência humana, dotada de uma importância e um significado também específicos. Depois de haver decretado sua autonomia, a arte não tolerará mais (pelo menos não por muito tempo...) a sujeição a qualquer poder superior a ela, nem o atrelamento a qualquer finalidade exterior a ela. Não mais desejará ser "útil" para qualquer outra coisa, mas sim valiosa em si mesma. Nunca mais será a mera serva da religião (pelo contrário, as catedrais de hoje querem, antes de tudo, ser apreciadas *esteticamente*), nem a embelezadora dos palácios; não mais o instrumento neutro da moral nem joguete nas mãos do poder político ou econômico.

Mas exatamente ao declarar sua independência, exigindo guiar-se apenas por critérios estéticos, a arte se torna *interessante* para a Filosofia a partir de pontos de vista que vão muito além do âmbito estético.

Até agora, estivemos considerando a arte apenas do ponto de vista da Estética, ou seja, a partir das categorias da *beleza*, da *forma* e do *sublime*. O *belo*, a *forma* e o *sublime* estão na arte e na natureza, e por isso nos foi possível até aqui falar de ambos conjuntamente, dando a parecer que a reflexão filosófica sobre a arte fosse apenas um capítulo particular da Estética. Mas, na medida em que a arte se afirma como atividade que carrega em si mesma seu sentido e sua importância, ela levanta questões filosóficas absolutamente pertinentes para cuja abordagem aquelas categorias meramente estéticas não mais são suficientes. De fato, se a arte é realmente uma esfera particular da experiência humana, cabe então perguntar: no que consiste a importância específica da arte para o homem? E mais: como a história se reflete na arte, e como esta se relaciona com as outras regiões da cultura, como a ciência, a filosofia, a religião e a política? Que papel desempenha na sociedade? No que se baseia sua suposta autonomia e independência? Aliás: é esta independência de fato real? Deve mesmo ser?

São perguntas que ensejam o surgimento de uma *Filosofia da Arte*, como campo de investigação que transcende o domínio da *Estética*.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 20

Arte e Filosofia da Arte no mundo contemporâneo

20.1 O sentido humano da arte

Quando se trata de arte contemporânea é difícil fugir de alguns lugares-comuns. Creio que o mais comum deles é o mictório. Explico: o mictório que Marcel Duchamp apresentou sob o título de *Fonte*, em 1917, à comissão organizadora da exposição da *Sociedade de Artistas Independentes* de Nova Iorque. A comissão, que havia declarado a intenção de expor todos os trabalhos submetidos, recusou a *Fonte* de Duchamp após acirrada discussão sobre se aquilo era mesmo arte. Um urinol não é exatamente um milagre de beleza: na verdade, é preciso não ter a cabeça no lugar para chamar de bela uma coisa que até nos recintos mais decrépitos precisa ficar escondida. Muito menos é *sublime*! E no entanto ele se nos apresenta como *obra de arte*, ou seja, como algo capaz de ser objeto de nossa consideração estética! Como é possível? Ou antes: é possível?

Sim, leitor, é possível, pois, conforme já vimos, a consideração estética não é instaurada pelo objeto que contemplamos, mas pela nossa atitude diante dele, e essa atitude pode, em princípio, incidir sobre qualquer objeto. Nessa atitude, como também já vimos, a existência material do objeto, sua existência como coisa, é posta em suspenso, é "esquecida", para que nos concentremos apenas na maneira como ele se apresenta a nós. O objeto que consideramos esteticamente, mesmo que esteja diante de nós, está também a uma distância intransponível: não podemos tocá-lo, mas só contempla-lo; ele deixou de habitar o mundo das coisas, tornou-se pura aparência que solicita e estimula nossa capacidade de apreender e compreender. Assim se nos depara o mictório de Duchamp. O véu da arte o salvou do fado inglório de seus semelhantes: não é mais um mictório, tornou-se um ponto de interrogação, um enigma. Decerto não estimula a nossa capacidade de apreensão da *forma*, mas, exatamente porque se apresenta *como obra de arte*, ele desafia nossa capacidade de compreender e pensar. A região em que se dá a experiência estética deslocou-se dos sentidos para o pensamento, tornou-se *conceitual*.[62] O urinol nos interpela, exige, não dejetos, mas respostas!

A *Fonte* de Duchamp se apresenta, dizíamos, *como obra de arte*, mas parece ser exatamente o oposto de tudo o que se costuma entender como arte. Por isso, a primeira pergunta que nos lança em rosto é precisamente essa: que é a arte, afinal? Na verdade, no início do século XX essa pergunta já se havia colocado por si mesma para todos os que lidavam com arte ou se interessavam por ela. E não era apenas o cinema e as vanguardas que a punham na ordem do dia: era a própria *História da Arte*. Pois o iconoclasmo vanguardista, que já então havia posto de cabeça para baixo quase tudo o que se entendia por arte, não era senão uma consequência histórica da própria afirmação da autonomia das artes, consolidada ainda no século anterior: se a arte almejava de fato ser livre, então não poderia ficar presa a nenhum padrão preestabelecido, o que a obrigava a pôr em cheque, reiterada e sistematicamente, seus fundamentos.

---

[62] Para os artistas do século XX, a livre criatividade artística não mais podia restringir-se apenas à produção da obra de arte: era preciso reinventar a própria arte, redefini-la a partir de critérios novos e mais adequados à situação histórica, tanto da arte como da humanidade. A própria ideia de *obra de arte* foi objeto de drásticos questionamentos e reformulações, com o que também colocou-se em questão o papel da arte na história e no contexto mais geral da existência humana. A *ruptura com a tradição* foi o lema de todas as vanguardas, e foi também a palavra de ordem que ecoou em todas as revoluções que a arte atravessou desde o início do século XX. No *cubismo*, no *dadaísmo*, no *futurismo*, no *surrealismo* na *poesia* e na *música concretas*, no *teatro do absurdo* e no *da crueldade*, no *atonalismo* musical, na *música dodecafônica*, como também em vários outros movimentos vanguardistas, manifesta-se o espírito inquieto e questionador da arte contemporânea, em sua constante luta por renovação e redefinição. Nisto ela se revela como filha legítima de seu tempo, pois a história contemporânea é o palco das mais profundas rupturas e revoluções por que passou a humanidade. O surgimento das grandes metrópoles, a mercantilização e mecanização avassaladoras da vida humana, o desenvolvimento de tecnologias de comunicação de massa, as duas Guerras Mundiais, o horror das armas atômicas e dos campos de concentração, a divisão do mundo em dois blocos inimigos, a ameaça ambiental... tudo isso tornou nosso mundo um lugar de perplexidade e de profundos questionamentos, onde todas as certezas oscilam e ameaçam desabar, e onde tudo o que balizou a vida humana no passado parece perder progressivamente seu valor e sua solidez. Como tal situação não haveria de se refletir na arte, nesse espelho em que nossa civilização aprendeu a projetar sua imagem e a se mirar?

Mas também essa reivindicação de liberdade e autonomia da arte do século XIX pode ser vista como consequência de um longo movimento histórico, que tem início com a arte grega, ou, dirão alguns, com os bisões e mamutes pintados nas paredes das cavernas. Nesse decorrer histórico, a arte se transformou drasticamente, tanto em seu aspecto exterior como no significado que os homens lhe atribuíam, tanto na função que desempenhava na vida deles quanto em sua relação com as outras manifestações do espírito humano; de modo que quem, por volta de 1900, olhasse para o passado da arte teria de ser assaltado pela mesma pergunta que a *Fonte* de Duchamp nos colocou há pouco. Antes do mictório, a *História da Arte* já nos indagava: que é a arte, afinal?

Mas em meio a toda transformação por que passou a arte durante sua história, uma coisa se preservou: em todos os tempos ela, mesmo sem o saber, deu um testemunho sobre a experiência humana. A arte sempre foi um veículo expressivo por meio do qual os homens externaram alguma coisa de sua experiência existencial. A pintura rupestre, a estátua grega, a catedral medieval, o coral renascentista, o quadro barroco, a peça de Racine…, tudo isto traz em si uma mensagem sobre o que foi ser gente em um determinado lugar e um determinado tempo. Na arte, os homens de todas as épocas deixaram registrada sua maneira peculiar de sentir e de lidar com seus sentimentos: seus amores, esperanças e seus temores estão ali consignados; registraram também na arte sua reverência às potências sobrenaturais ou seu grito de adeus às divindades; sua maneira de se relacionar com a natureza e com o próprio corpo. Em suas obras se expressa por vezes a opressão da vida sob o peso estafante do trabalho, sob o látego da fome e a violência das tiranias. Mas a arte também pode revelar as formas pelas quais os homens conseguiam, pelo menos por alguns instantes, livrar-se de todas as mazelas e gozar da vida e dos prazeres que ela oferece.

Isto ainda é assim no tempo dos *ready-mades*, da música concreta e das instalações e *happenings* artísticos, com a diferença de que o artista contemporâneo já se utiliza muito mais conscientemente do potencial revelador que a arte tem sobre a experiência humana: de caso pensado, ele envia em suas obras uma mensagem à posteridade sobre o que é existir como ser humano na nossa época. O mictório não é belo como uma estátua grega, mas no século XXV ele poderá talvez revelar tanto sobre nós quanto a estátua sobre os gregos.

A arte é eminentemente sensível e, enquanto tal, oferece-se imediatamente aos sentidos de todos os homens. A experiência que ela proporciona só ela pode proporcionar, é pessoal e intransferível. Também por ser sensível, ela não necessita de nenhum discurso que a *explique*. A rigor, não se pode *explicar* uma obra de arte, nem traduzi-la em palavras ou por qualquer outro meio. Do contrário, não se justificaria sua existência como obra de arte: sua *explicação* já seria o bastante. Mas se nosso interesse é não apenas desfrutar da experiência artística, mas também aprender com ela sobre a experiência humana, o discurso deve vir em nosso auxílio. O discurso não pode esgotar o sentido da obra de arte, mas por isso mesmo ela está sempre a provocar o discurso. Não podemos explicar a obra de arte, mas nada nos impede de *falar* sobre ela. E precisamente *falar* sobre a obra de arte com o fito de apreender seu sentido humano é tarefa precípua da *Filosofia da Arte*. E… *o que é a arte*? Deixemos que a arte mesma o decida.

20.2 Arte e poder

"Sempre que ouço a palavra *cultura* destravo logo a pistola." A pérola costuma ser atribuída a Hermann Göring, erroneamente, ao que parece. Mas é um daqueles casos de "se não disse, podia ter dito", pois a frase traduz muito bem a atitude do alto escalão nazista em relação à cultura, e especialmente à arte. A malta criminosa que tomou o poder em 1933 na Alemanha destravou não só a pistola, mas também as portas de entrada dos campos de extermínio para centenas de artistas, forçando outros tantos à imigração. Não é que os nazis desprezassem o poder da arte. Muito pelo contrário: souberam muito bem utilizá-lo como meio de manutenção de seu próprio poder político. O que detestavam era somente a *autonomia* da arte e a liberdade de expressão artística. Para eles, a arte devia apenas propagandear os valores e a visão de mundo do regime, e qualquer outra arte tinha de ser banida, como "arte degenerada", "bolchevista" ou "judaica".

Mas nada disso foi privilégio alemão. Basta lembrar os maus bocados que passou um Schostakowitch ou um Soljenitsin sob o regime soviético, o qual, aliás, chegou a produzir uma arte propagandística constrangedoramente semelhante à dos nazis. Neste tópico, merece menção também o famoso *Livro vermelho* de Mao, a censura salazarista em Portugal e o patrulhamento absurdo e obscurantista a que as artes nacionais estiveram submetidas durante o regime militar brasileiro. Em todos os casos, a fórmula é a mesma: uso ostensivo das virtudes propagandísticas da arte e banimento de toda forma de expressão artística "destoante" do discurso oficial.

Assim, nem é preciso que a Filosofia se pergunte se a arte tem a ver com o poder: os ditadores já o responderam claramente. O que ela pode e deve perguntar é: como se dão as relações entre arte e poder, e como relações de poder se expressam na arte?

A arte é uma prática social. Uma arte "individual" ou "privada" não passa de absurdo, pois arte pressupõe sempre interação e comunicação entre pessoas. Como prática social, ela se insere no contexto geral de todas as práticas sociais, no "funcionamento" do todo social de que faz parte. Mas esse todo se sustenta sobre uma imensa rede de relações de poder. Por meio da tecnologia, a sociedade afirma seu poder frente à natureza, dominando-a e transformando violentamente seu aspecto, nesse processo ininterrupto pelo qual o *trabalho* preserva e recria diariamente o mundo em que os homens vivem. O mundo do trabalho, por sua vez, também se constitui a partir de relações de poder: o poder do senhor sobre o escravo, do nobre sobre os trabalhadores feudais e do patrão sobre seus assalariados. Mas há também o poder que um gênero exerce sobre outro, o poder que o pai exerce sobre os filhos, o que uma etnia exerce sobre outra etc. Todas essas relações de poder se apoiam objetivamente no Estado, que com suas leis e tribunais se apresenta como encarnação concreta do poder do coletivo sobre o indivíduo; mas também se apoiam subjetivamente na própria consciência do indivíduo, que geralmente não tem outra alternativa a não ser aceitar o mundo tal como é. Por isso, acaba por internalizar as relações de poder criando formas de pensar e sentir que o possibilitam viver de acordo com a realidade exterior.

Ora, os homens que produzem e vivenciam a arte são os mesmos que também participam de todos esses outros aspectos da vida social, e por isso é inevitável que as relações de poder que eles estabelecem entre si e com a natureza se reflitam no plano artístico. A mesma tecnologia com que eles, em uma determinada fase da história, dominam os processos naturais nos campos ou nas indústrias é também a que, nessa mesma fase, dá suporte à produção e veiculação da obra de arte. O mesmo Estado que os disciplina e coage em suas relações interpessoais também administra a vida artística e controla a seu favor, em menor ou maior grau, o conteúdo das obras a que o público deve ter acesso. As classes e setores da população que se digladiam no campo social e econômico também se separam no campo artístico, cada qual produzindo e consumindo a sua própria arte. Por fim, as ideias que os homens expõem em suas obras artísticas não podem ser outras senão aquelas por meio das quais eles compreendem o mundo em que vivem e que, assim como esse mesmo mundo, já estão marcadas por relações de poder.

Tal espelhamento de relações de poder na arte pode ser notado desde a Grécia Antiga até o tempo dos regimes totalitários, com a diferença que nas épocas passadas isso ocorria irrefletidamente e sem que os artistas chegassem a ter clara consciência do fato, enquanto que no século XX os ditadores serviram-se conscientemente da arte como um instrumento de propaganda e afirmação do poder.

Mas não se deve concluir disto que a arte tenha sempre de docilmente dizer *amém* às relações de poder que se estabelecem no todo social. Como dissemos no tópico anterior, a arte expressa a experiência humana em geral, e aí estão incluídas tanto a experiência dos dominantes quanto a dos dominados. Prazer e sofrimento, satisfação e perplexidade ganham expressão na vida artística; tanto aceitação tácita do poder quanto resistência e protesto contra sua injustiça podem ali se exprimir.[63] A arte é um campo de batalha onde tendências libertárias e retrógradas se cruzam e se confrontam. Também nesse campo entram em luta as forças que decidem sobre os destinos do homem.

---

[63] A ideia de que a arte necessariamente reflete em si relações de poder encontra suporte filosófico adequado na interpretação marxista da sociedade. Segundo essa interpretação, o fator determinante de toda vida social humana é o econômico, ou seja, é o processo pelo qual os homens criam diuturnamente as condições materiais que possibilitam sua existência social. Tal criação dá-se através do *trabalho*, compreendido como atividade conjunta de toda a sociedade que, agindo sobre a natureza, faz continuamente surgir o mundo em que os homens vivem, incluindo-se aí também as formas de organização social e política. Mas se é o *trabalho* que cria o mundo em que vivemos, então as formas de pensamento pelas quais compreendemos esse mesmo mundo também devem ser, em alguma medida, determinadas pelo trabalho e pelas relações de poder que o regulam. Assim sendo, tais relações de poder haveriam necessariamente de se refletir na produção espiritual dos homens, ou seja, nas representações mitológicas e religiosas, na filosofia, nas ciências e também nas artes. Uma interpretação mecanicista e empobrecedora das teses marxistas, resultante especialmente de sua utilização como instrumento de doutrinação das massas pelos partidos alinhados com o antigo poder político soviético, tendia a afirmar que a arte necessariamente refletia apenas as relações *dominantes* de poder. Tal interpretação foi contestada pelos teóricos da chamada Escola de Frankfurt (entre os quais Benjamin, Adorno, Horkheimer e Marcuse), que procuraram demonstrar que a arte poderia expressar tanto a aceitação do poder vigente quanto o protesto contra ele. De fato, que significa, por exemplo, a poesia homoerótica de uma Safo de Lesbos, no seio de uma Grécia totalmente dominada pela figura masculina? Quem poderá desconhecer o potencial libertador da arte renascentista, com sua valorização do homem e sua glorificação dos sentidos, em uma sociedade que ainda queimava seus maiores intelectuais por heresia? O teatro clássico francês do século XVIII poderá eventualmente ser visto como um divertimento voltado à nobreza, mas quem será capaz de dizer que Voltaire defendia o Antigo Regime? Na reivindicação de liberdade artística dos românticos está expresso o anseio de libertação de uma alma humana sufocada pela razão iluminista e pela sociedade que se constituiu sob seu império. Os cantos dos escravos brasileiros que chegaram até nós nos revelam o sofrimento deles de forma muito mais direta do que qualquer tratado sociológico, e ninguém negará o papel que o *jazz* desempenhou na formação de uma identidade cultural dos negros norte-americanos, comprometida com a luta contra a opressão racista.

No século XX, essa luta foi travada de forma consciente. Pois, paralelamente à utilização da arte como veículo de propaganda e instrumento de poder pelos governos totalitários, toma corpo, já nas primeiras décadas do século, uma concepção de arte que pretendia dar voz às reivindicações sociais das classes sociais menos favorecidas, bem como difundir as ideias preconizadas pelos movimentos revolucionários que visavam a abolição da estrutura classista da sociedade. É a arte *engajada*, que vemos encarnada no teatro de Brecht, na poesia de Maiakóvski, no cinema de Eisenstein e, entre nós, por exemplo, na literatura de um Graciliano Ramos, na poesia de uma Patrícia Galvão e no teatro de um Augusto Boal.

A partir da segunda metade do século XX, os projetos socialistas perdem progressivamente seu poder de mobilização das massas, bem como a adesão de consideráveis parcelas da intelectualidade. Porém, a ideia de uma arte *engajada* mantém-se forte e presente. Seu conceito amplia-se de modo a abranger também as mais diversas demandas e lutas sociais: o que hoje em dia se apresenta como arte engajada volta-se para a defesa das minorias, a denúncia sobre violações dos *direitos humanos*, o protesto contra as opressões de caráter étnico ou nas relações de gênero, e, ultimamente, também a questão ambiental vem ganhando apreciável espaço nesse campo.

Tal concepção artística vem, desde seus primeiros tempos até hoje, produzindo obras de inegável valor estético e de profundo conteúdo ético. Mas nada disso a torna imune ao questionamento crítico de uma *Filosofia da Arte* consequente. Precisamente suas realizações artísticas e sua força levantam questões importantes no plano filosófico, especialmente no que concerne ao problema da *autonomia* da arte. Pois o atrelamento da arte a uma causa específica, por mais justa e nobre que seja, não significa uma restrição da liberdade artística? Não representará talvez uma renúncia à sua sagrada independência e a subserviência a critérios exteriores ao fazer artístico? A essas questões deve responder não só a própria arte, mas também a *Filosofia da Arte*.

20.3 A idade mídia

No Pão de Açúcar de cada dia
dai-nos senhor a poesia de cada dia.
(Oswald de Andrade, *Escapulário*)

Os homens sempre tiveram de trabalhar, sempre estiveram às voltas com necessidades prementes e precisaram fazer frente às ameaças vindas da natureza e dos outros homens. Em tudo isso sempre se mostraram muito aptos, dispostos e inventivos, pois sua existência dependia de sua eficiência. Mas também tiveram, em todas as épocas, de se haver com este outro problema: o que fazer quando não estamos trabalhando, nenhuma necessidade exige nossos esforços e nada nos ameaça? O que fazer com esse tempo deixado "em aberto", com essa vida excedente, furtada às rotinas e preocupações, com esse resto de liberdade que nos é concedido e que no fundo consiste em não *precisar* fazer nada? Uma das mais inventivas, ricas e antigas respostas que os homens deram a essa questão chama-se *arte*.

A arte é uma forma absolutamente humana de lidar com o tempo livre; é, como disse Schiller, um *brincar*, mas um brincar cheio de sentido. De certa forma, ela é uma maneira de *não fazer nada*, pois, como já vimos, a *atitude estética*, que é seu pressuposto, é aquela na qual deixo de comportar-me como sujeito de ações no mundo para me entregar a uma pura contemplação atenta e distanciada, uma atitude na qual, recordando nossas palavras, damos "um passo atrás", na qual nos recolhemos "para poder ganhar um novo olhar sobre o mundo".

Ao distanciar-me do mundo pela atitude estética, aproximo-me de mim mesmo, descubro-me. Pensamentos e sentimentos soterrados pela crosta bruta do cotidiano vêm à tona; a arte comove e faz refletir. Nisto, descubro que não estou sozinho: outras pessoas, mesmo distantes no tempo e no espaço, pensaram e sentiram semelhantemente; no espelho da arte vejo refletida minha existência e a de outros homens, de minha e de outras eras. A vida humana em sua riqueza e sua miséria se apresenta diante de mim, e por vezes parece-me que estou a ponto de captar alguma coisa do seu sentido mais profundo. A arte me irmana com a humanidade, humaniza-me.

Mas se é assim, como explicar que a arte tenha atualmente tão pouco espaço no coração dos homens? Como explicar que diante da imensa variedade de coisas maravilhosas que a arte gerou em todas as épocas e modalidades, a escolha atual das massas seja sempre tão uniforme e tão previsível (e tão questionável)? De fato, não é preciso nenhuma profunda análise sociológica para perceber que essa escolha não obedece a critérios estéticos, mas sim *estatísticos*: recai sempre sobre o que está em moda e sobre aquilo de que todo mundo gosta, mesmo que seja para no mês que vem todos esquecerem o que é cultuado hoje, em nome de outra novidade (que, no fundo, será idêntica à de hoje). Como, enfim, é possível ludibriar tão completamente o gosto estético dos homens contemporâneos?

Poderíamos aqui nos dar ares aristocráticos e dizer que o homem contemporâneo é indolente demais para a arte; que a arte exige esforço, e que as pessoas preferem um breve entorpecimento dos sentidos a procurar aquilo que poderia desenvolver seu intelecto e sua sensibilidade, promovendo seu engrandecimento como seres humanos. Tudo isso pode ter lá seu grão de verdade, mas não é o bastante para explicar os fenômenos que estamos tentando entender. As massas não são culpadas dessa situação: são muito mais suas vítimas. Também não basta torcer o nariz para a "cultura de massas", nem deplorar a qualidade dos produtos da chamada "indústria cultural".[64] O importante é perceber que tais produtos atendem a uma demanda social: os homens, por todos os motivos que já mencionamos, *precisam de arte*, tanto – ou quase tanto – quanto de comida, pois não vivemos só de pão. De fato, eles *buscam* a arte, e não é sua culpa se o que lhes oferecem é só um arremedo de arte.

---

[64] A expressão *indústria cultural* faz sua entrada no cenário filosófico contemporâneo em 1947, com a publicação da obra *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, escrita ainda durante a Segunda Guerra Mundial. O uso generalizado e descontrolado que hoje em dia se tem feito dessa expressão faz com que usualmente não seja percebido seu caráter propositadamente contraditório e paradoxal. Pois o termo *cultura* designa o campo da atividade humana em que são gerados os mais importantes conhecimentos, os mais altos valores e as representações doadoras de sentido à vida humana, enquanto que *indústria* refere-se à produção em série de mercadorias padronizadas através de processos mecânicos. Desta perspectiva, faz tanto sentido falar de uma *indústria cultural* quanto de um *círculo quadrado*. De fato, a intenção dos autores era denunciar a transformação paulatina da arte em mercadoria no mundo contemporâneo, a crescente absorção de toda a esfera da atividade artística pela lógica do mercado e da produção industrial, com o que o próprio sentido da arte se desvirtuaria. Com a mercantilização da arte, refletem Adorno e Horkheimer, esta se rebaixaria à condição de mero entretenimento, submetendo-se docilmente à manipulação do poder econômico que domina a sociedade

Há pouco falamos sobre como a arte pode espelhar relações de poder. Pois aqui está um claro exemplo. Em nossa era, o mesmo poder que domina a vida dos homens, passando por cima de governos e nações, também domina, não exatamente a arte, mas a esfera social que deveria ser ocupada por ela. Indústria e mercado são as duas faces dessa potência suprema que em nossos tempos apoderou-se do terreno da alma humana em que a arte deveria deitar suas raízes. Indústria e mercado são os dois poderes que tomaram a si a tarefa de explorar comercialmente a demanda social pela arte, a necessidade humana de arte.

Aquilo que a arte deve oferecer aos homens e o que eles procuram nela é, antes de tudo, aquela já mencionada possibilidade de distanciamento em relação à vida cotidiana, às necessidades, responsabilidades e atribulações do dia a dia. Nisto já está implícito um certo prazer: o *deixar de agir* da atitude estética já é em si prazeroso. Ora, entreter os homens arrancando de seu pensamento tudo o que se refere à sua vida cotidiana é coisa que a indústria fonográfica, as cadeias de rádio e televisão e as grandes corporações cinematográficas sabem fazer e muito bem. Mas a arte não se resume a isso: ela também exige que empreguemos nossas capacidades de apreender, conceber, compreender e pensar. A atitude estética, como já vimos, só produz o distanciamento em relação ao mundo da ação ao estimular essas capacidades, convidando-as a exercerem-se de forma prazerosa.

Mas isso já não se enquadra na lógica do mercado e da indústria. Essa lógica, todos sabemos, é a do lucro, e o lucro exige produção e consumo cada vez mais rápidos. Por isso mesmo, os produtos que a indústria do entretenimento costuma apresentar como arte devem exigir o mínimo esforço do público a

---

capitalista contemporânea: o grande capital se utilizaria das "mercadorias culturais" como meios suplementares de adaptação dos homens às relações de trabalho escravizantes que caracterizam essa sociedade.

que se dirigem. Nada deve entravar ou dificultar o consumo: este deve ser fácil e imediato como fácil e imediato é o consumo de um refrigerante. O produto “artístico” não pode instigar, nem desafiar e nem estimular as capacidades de concepção. Tudo nele tem de ser, de certa forma, já conhecido ou já esperado, pois deve ser muito mais *engolido* do que *compreendido*; qualquer discrepância em relação ao padrão abre espaço para o concorrente mais rápido e representa prejuízo no balanço de rendimentos. A ordem é *o mínimo de esforço e o máximo de efeito*. Deve-se *agir* sobre os homens, e não estimular suas potencialidades.

Assim, aquilo que deveria ser uma experiência artística acaba revelando-se como nada mais que um divertimento passageiro, que em nada nos transforma: após a exibição do último estrondoso sucesso de bilheteria, as pessoas saem do cinema exatamente como entraram. Ao invés de um distanciamento contemplativo, em que gozamos de nossa liberdade, refletimos sobre nossa existência e reafirmamos os laços que nos unem à humanidade, tudo o que conseguimos é um breve esquecimento do mundo cotidiano, como uma pausa de que necessitamos antes de sermos novamente atirados à rotina massacrante. A indústria do entretenimento não cria nenhuma zona de liberdade e de independência em relação ao mundo do trabalho e das ocupações cotidianas. Pelo contrário, é uma peça integrante deste mesmo mundo, e nele desempenha uma função fundamental: a de adaptar mais firmemente os homens à rotina, exatamente ao fazê-los esquecer-se dela por alguns momentos.

Mas talvez o mais grave de toda essa usurpação da esfera da arte pela indústria e pelo mercado é o fato de que por meio dela a grande maioria dos homens vai sendo progressivamente espoliada de um patrimônio valiosíssimo e importantíssimo que, de direito, a eles pertence. Todos os tesouros inestimáveis de beleza e sentido que a arte produziu nos milênios passados torna-se invisível sob a luz ofuscante dos holofotes da mídia. As vozes dos mais inspirados artistas não podem ser ouvidas sob o barulho estupidificante com que as empresas culturais anunciam os ídolos do dia. Por isso, uma *Filosofia da Arte*, nos dias atuais, e especialmente quando se volta à educação da juventude, não pode deixar de adquirir um tom militante e mesmo alarmista. Não basta apenas falar sobre a arte. É preciso, antes de tudo, informar que ela (ainda) *existe*.

Referências Bibliográficas

ABRAMS, M. H. *The Mirror and the Lamp*. New York: Oxford University, 1953.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARGAN, G. C. *Arte moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

BAUMGARTEN, A. G. *Estética*: a lógica da arte e do poema. Petrópolis: Vozes, 1993.

BAYER, R. *História da estética*. Lisboa: Estampa, 1998.

CANDIDO, A. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1985.

DUFRENNE, M. *Estética e filosofia*. Tradução Roberto Figurelli. São Paulo: Perspectiva, 1981.

DUFRENNE, M. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: PUF, 1953.

GOETHE, J. *Escritos sobre a arte*. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial, 2005.

GUSDORF, G. *Le Romantisme*: Paris: Payot, 1993. (Tomo 1).

HUME, D. *Do padrão do gosto*. In: HUME, D. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

JIMENEZ, M. *O que é Estética?* São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LUKÁCS, G. *Estética*. Tradução Manuel Sacristán. 3. ed. Barcelona: Grijalbo, 1974. (4 vol.).

MACHADO, R. *O nascimento do trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NUNES, B. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Ática, 1991.

PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. *O banquete*. São Paulo: Difel, 1966.

SCHILLER, F. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Tradução Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1988.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

STAROBINSKY, J. *Os emblemas da razão*: São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SZONDI, P. *Teoria do drama moderno*. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Parte VI

Filosofia da Linguagem

Lúcio Lourenço Prado

Possui graduação (1994), mestrado (1998) e doutorado (2006) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É professor efetivo do Departamento de Filosofia da Unesp-Marília desde 2004 e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade desde 2006. Realiza pesquisas na área de Filosofia da Linguagem com ênfase nas origens da filosofia contemporânea.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 21

A unidade do sentido

21.1 O significado das palavras e a unidade do sentido

Certamente soará estranha a afirmação a seguir, mas a sua compreensão será fundamental para começarmos a entender os problemas que se colocarão em nossa disciplina com relação ao processo de significação e de interação linguística: *Embora utilizemos as palavras no ato comunicativo (ou, pelo menos, no ato comunicativo discursivo), as palavras não têm o poder de comunicar; ou seja, nós não nos comunicamos pelas palavras e através de seus significados.*

Não estamos fazendo aqui alusão a alguma espécie de comunicação não discursiva que poderíamos, talvez, postular. Não estamos falando de alguma suposta “linguagem corporal” ou “linguagem dos gestos”, ou a alguma possível “linguagem intuitiva” cujos conteúdos pudessem, talvez, de forma imediata, sem a mediação simbólica, ser comunicados de mente para mente. Não é isso. Nossa afirmação diz respeito tanto à linguagem que estamos todos acostumados a usar, a linguagem do dia a dia, a *linguagem natural*, quanto às linguagens formais das ciências. Nossa afirmação mantém, portanto, que os processos de *interação intersubjetiva* que realizamos linguisticamente em nossa vida real não têm as palavras ou seus significados como objetos últimos a serem comunicados. Por uma razão muito simples: embora a palavra, ao seu modo, tenha propriamente um (ou mais de um, no caso dos *termos equívocos*) significado, esse significado, isoladamente, não é suficiente (salvo raríssimas exceções de ordem contextual) para constituir um *conteúdo a ser comunicado*. É preciso mais do que palavras isoladas e seus significados para que algo possa ter seu *sentido* constituído.

Por exemplo: conhecemos o significado da palavra "carro". No entanto, suponha que alguém chegue até nós e diga: "carro". Se a situação for considerada em si mesma, isolada de quaisquer especificações de ordem contextual; se não supusermos, por exemplo, que alguém tenha feito uma pergunta antes, ou que se trata de algum jogo; se tomarmos a situação como um "início de conversa", o que se pode entender sobre o que disse o interlocutor? O que alguém pode querer comunicar quando enuncia simplesmente a palavra "carro", mesmo supondo que todos seus interlocutores conheçam seu significado? A resposta é elementar: nada. Palavras isoladamente não comunicam nada.

No entanto, se a pessoa disser, por exemplo, "meu carro está quebrado", a situação torna-se diferente, pois um conteúdo objetivo será expresso. Algo que possui uma unidade de sentido será comunicado e, por causa disso, algo também poderá ser compreendido. Pode-se, assim, estabelecer a relação mais elementar do processo comunicativo: a comunicação de *conteúdos* que não são propriamente os *conteúdos semânticos* isolados das palavras, mas *unidades de sentido*, que se constituem a partir das palavras.

Parece claro, a partir do exemplo fornecido, que o problema do significado é algo muito mais complicado do que aquele que se estabelece quando perguntamos simplesmente pela *relação referencial* que existe entre as palavras e as coisas. Este, embora não seja isento de dificuldades, é muito menos complexo e tem menos consequências do que o problema que envolve a pergunta pela constituição do *sentido*. E é exatamente isso o que exprimimos de fato quando nos comunicamos em qualquer que seja a circunstância: *sentidos*, uma *unidade complexa de significado*. As palavras com seus significados específicos, por sua vez, são as "ferramentas" que utilizamos para constituir e expressar os *sentidos*; seus significados contribuem para a constituição do *sentido*; mas, isoladamente, não podem expressar pensamentos; literalmente, não fazem sentido.

Se encararmos as coisas a partir desse ponto de vista, muitos problemas se colocam para o filósofo da linguagem:

a) Por que determinadas palavras dispostas de forma diferente podem exprimir o mesmo *sentido*? Por exemplo: "João ama Maria" e "Maria é amada por João" são arranjos diferentes de palavras que exprimem o mesmo *sentido*.

b) Por que em outras situações a disposição diferente dos termos exprime sentidos diferentes? Por exemplo: "João ama Maria" tem um sentido distinto de "Maria ama João".

c) Por que determinadas palavras quando agrupadas exprime um sentido e outras não? Por que "Brasil quarta-feira cantar" não significa nada, embora todas as palavras empregadas tenham significado?

d) Como é possível que os significados isolados de cada palavra possam "se unir" a outros significados para, em última instância, significar uma única coisa, ou seja, exprimir um único sentido? Por que e como os significados isolados das palavras "o", "carro", "é" e "azul", quando "agrupados" significam uma única coisa, a saber, o *sentido* da proposição "o carro é azul"?

e) Qual a natureza e o estatuto desse conteúdo objetivo que comunicamos? É uma entidade psíquica ou uma entidade racional e objetiva?

Esses e alguns outros problemas deles decorrentes serão abordados no decorrer desta parte VI. Começaremos abordando alguns pontos de vista a partir dos quais a filosofia pode enxergar o papel (ou os papéis) da linguagem no conjunto das atividades humanas, a fim de compreendermos em que sentido podemos dizer que a linguagem é um instrumento capaz de expressar conteúdos.

21.2 Abordagens *lógica* e *psicológica* da linguagem

Certamente, a linguagem tem várias finalidades na vida humana. O fato de podermos articular sons ou sinais gráficos dotando-os de significação e tornando-os capazes de comunicar conteúdos é algo muito útil e que tem sido utilizado pela humanidade com grande proveito e para muitas coisas. Somente no século XX, a partir do pensamento tardio de Wittgenstein, a filosofia parece ter compreendido esse caráter multifacetado da linguagem da forma mais abrangente. Até então, os filósofos tendiam a privilegiar uma ou outra característica e finalidade da linguagem para fornecer suas *teorias semânticas*. E dependendo do ponto de vista adotado quanto à finalidade última da linguagem no conjunto das ações humanas, diferentes teorias acerca do significado linguístico serão produzidas.

De um modo geral, praticamente todos concordam que a linguagem é um instrumento, uma ferramenta. Mas é uma ferramenta que serve para várias coisas. Duas dessas "utilidades" da linguagem foram privilegiadas pelos filósofos ao longo dos séculos, de modo que podemos facilmente identificar duas tendências bem definidas de pensamento quando estudamos as teorias sobre a linguagem através da história:

a) *Abordagem psicossociológica*; aquela que aborda a linguagem como *instrumento de interação intersubjetiva*, privilegiando, assim, o papel por ela exercido na comunicação humana ordinária; busca, desta maneira, explicar o papel da linguagem enquanto instrumento capaz de exteriorizar os conteúdos da vida psíquica dos sujeitos e, assim, entre outras coisas, proporcionar aos homens a possibilidade da constituição do pacto social, dos acordos que supostamente fundamentam a vida em sociedade, uma vez que esses acordos somente podem ser estabelecidos por meio de uma linguagem.

b) *Abordagem lógico-veritiva* da linguagem é aquela que detém seu foco de atenção na caracterização da linguagem como instrumento da ciência; assim, seu problema principal consiste em averiguar a capacidade que tem a linguagem de enunciar verdades sobre o mundo. Esse ponto de vista tende a priorizar a investigação acerca do conceito de *proposição*, e sempre estará submetida a teorias formais da verdade.

Esta dupla possibilidade de abordagem da linguagem com relação ao papel que exerce no conjunto das atividades humanas tem consequências importantes, pois levará a dois modelos distintos de teorias semânticas.

Como foi mencionado, a comunicação linguística se dá por meio da expressão de *sentidos*, de unidades complexas de significados que se constituem a partir da significação de suas partes. Uma pergunta importante que temos que fazer é: o que é esse conteúdo objetivo comunicado? Qual seu estatuto? São entidades mentais, de natureza subjetiva e, portanto, privada, como nossas ideias e representações? Ou são conteúdos objetivos com validade própria, que independem das mentes que os compreendem, e que, por isso, são comuns a todos os sujeitos? Será que algo pode expressar um sentido mesmo que não houvesse nenhuma mente para compreendê-lo, ou será que o sentido somente se manifesta na medida em que é compreendido por alguma mente? De acordo com o ponto de vista com o qual abordamos a linguagem, seremos inclinados a direcionar nossas respostas às questões colocadas para uma ou outra direção. Se a linguagem é abordada a partir da característica que possui de ser o instrumento privilegiado da *interação intersubjetiva*, necessário, entre outras coisas, ao estabelecimento do pacto social, parece razoável afirmar, como alguns idealistas,[65] que a linguagem tem por objetivo exteriorizar por meio de signos sensíveis os conteúdos subjetivos da consciência, nossas *ideias*. Como não é possível ter acesso direto àquilo que meu interlocutor está pensando, uma vez que suas ideias não são sensíveis (isto é, não podem ser percebidas pelos cinco sentidos), se faz necessária a utilização de signos sensíveis capazes de substituir as ideias não sensíveis. Os termos da linguagem são, pois, de acordo com eles, signos de nossas ideias. E só podemos estabelecer qualquer tipo de acordo e estabelecer os fundamentos do pacto social, se, literalmente, formos capazes de trocar ideias, e só por meio da linguagem somos capazes de realizar tal proeza.

Adotado esse ponto de vista, somos levados a compreender a linguagem como algo que tem como referência direta não o mundo, mas nossas ideias sobre o mundo. Em última análise, não pretendo comunicar o que se passa no mundo quando me comunico linguisticamente, mas aquilo que se passa na minha cabeça. Mesmo quando pareço falar do mundo, estou, na verdade, falando de minhas ideais acerca do mundo. Desse ponto de vista, a linguagem é tida como algo que versa sobre o universo subjetivo e psíquico, e não sobre o mundo exterior. Há, certamente, um forte elemento idealista aqui. Esse ponto de vista está diretamente vinculado à tese, muito difundida durante a filosofia moderna, de que os sujeitos não têm nenhum tipo de acesso cognitivo ao mundo exterior, mas o fazem por meio de "substitutos", que são nossas ideias.

---

[65] Falaremos um pouco das teorias semânticas desses filósofos *idealistas* no capítulo 23.

Ou seja, não conhecemos diretamente o mundo, mas somente por intermédio de nossas ideias acerca dele. Nesse sentido, nada mais natural para os idealistas do que afirmar que a linguagem refere-se prioritariamente aos conteúdos de nossas mentes e não ao "mundo real".[66]

Por outro lado, os filósofos que se preocuparam prioritariamente em oferecer teorias semânticas capazes de explicar a capacidade que a linguagem possui de expressar verdades acerca do mundo tenderão a postular que a constituição dos *sentidos* independe das mentes que os compreendem, pois esses sentidos devem expressar, de alguma forma, o comportamento do mundo. Assim, os *sentidos* expressos pela linguagem devem possuir algum tipo de objetividade que exigirá, em última instância, uma conexão necessária com o mundo do qual se está falando. A linguagem, sob esse enfoque, deve ser encarada como um instrumento para falar do mundo e não do universo psíquico. Esses filósofos tenderão também a priorizar a investigação acerca da *lógica da linguagem*, isto é, da legalidade objetiva e racional que permeia toda a linguagem enunciativa que pretende dizer algo acerca do mundo. Se a linguagem é uma ferramenta adequada para enunciar verdades sobre o mundo, ela deve ter uma estrutura tal, deve obedecer a princípios tais, que possa representar a ordem do próprio mundo tido como objeto do discurso. Devo conhecer a lógica da linguagem a fim de compreender os mecanismos semânticos que possibilitam a conexão da linguagem com o mundo. O discurso torna-se, assim, discurso sobre o mundo e não sobre as ideias nas mentes dos sujeitos.

Podemos, pois, considerar que as duas posições apontadas constituem uma abordagem lógica e outra *psicológica* da linguagem. Uma busca entender a linguagem utilizada pelo ser humano real no mundo, na medida em que interage com seus semelhantes e exterioriza, dentro do possível, aquilo que pensa, o conteúdo de sua vida mental. A outra compreende a linguagem como algo que pode, de alguma forma, simular situações possíveis do mundo, simulações essas que devem poder ser comparadas com o próprio mundo a fim de se verificar sua verdade ou falsidade.

---

[66] Sobre esse assunto, falaremos de forma um pouco mais detida no capítulo 23.

Em linhas gerais, apresentamos neste capítulo dois modelos que se entrecruzarão no decorrer desta parte VI. Compreender a tensão e a disputa entre as abordagens lógica e psicológica da linguagem será um dos nossos principais objetivos. O próximo capítulo tratará prioritariamente da noção de sentido proposicional e adotará, claramente, uma perspectiva *lógico-veritativa*. Nos capítulos seguintes a tensão entre os modelos lógico e psicológico aparecerá de forma bastante efetiva.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 22

O sentido proposicional

22.1 O conceito de proposição

Entre os inúmeros sentidos que podemos exprimir por meio da linguagem, uma classe deles tem uma característica peculiar que os tornam, por assim dizer, especiais. Alguns sentidos têm a capacidade de serem *verdadeiros* ou *falsos*, podem acomodar *valores de verdade*.

Consideremos as orações abaixo:

(a) Qual a distância entre o Sol e a Terra?
(b) Não se exponha ao sol sem proteção.
(c) Que calor!
(d) O Sol não é uma estrela.
(e) O sol é fundamental para a vida na Terra.

Analisando-as, podemos notar que duas delas possuem uma característica que as distingue das demais. Somente as orações (d) e (e) exprimem *sentidos* que podem ser verdadeiros ou falsos. No caso, (d) é falso e (e) verdadeiro.

As demais não exprimem conteúdos verificáveis, embora certamente tenham significado:

(a) é uma pergunta e perguntas nunca são verdadeiras ou falsas, somente as respostas; as perguntas podem ser bem ou mal formuladas, pertinentes ou não, mas jamais possuir valores de verdade.

(b) é uma oração imperativa, há ali uma ordem, uma determinação acerca de como se comportar; o interlocutor pode ou não acatar o que foi sugerido, pedido ou ordenado, mas isso não significa que o enunciado possa ser considerado verdadeiro ou falso.

(c) é uma exclamação, embora sejamos tentados a considerar que há uma afirmação, ao menos implícita, ali. Temos, porém, que atentar para o fato de que o enunciado não é "está calor", pois este sim seria passível de verdade ou falsidade. Esse enunciado possui uma característica diferente da mera afirmação acerca do clima ou da temperatura, o que é determinado pela função exercida pelo ponto de exclamação. O "que calor!" é equivalente a um "poxa vida!" ou um "caramba!".

(d) e (e) são orações declarativas. Essas podem ser afirmativas ou negativas. Ou seja, umas buscam dizer como o mundo é ou como as coisas estão, e outras, ao contrário, dizem como o mundo não é ou como as coisas não estão. Somente essas podem ser ditas verdadeiras ou falsas. Portanto, somente essas interessarão, particularmente, à abordagem *lógico-veritativa* da linguagem. Se elas dizem que o mundo é como, de fato, é, ou se dizem que o mundo não é como, de fato, não é, serão verdadeiras. Ao contrário, se dizem que o mundo é como ele, de fato, não é, ou dizem que o mundo não é como ele, de fato, é, serão falsas.

De uma maneira ainda introdutória e imprecisa, podemos dizer, diante do exposto, que somente (d) e (c) expressam sentidos proposicionais. *As proposições são os sentidos expressos pelas orações declarativas, pelas afirmações e negações*. Somente elas podem, em sentido estrito, ser verdadeiras ou falsas. A proposição é a única portadora legítima da verdade e da falsidade. Quaisquer outras coisas que dissermos ser verdadeiras ou falsas que não sejam proposições, somente o serão num sentido impróprio e impreciso da palavra. Ideias, argumentos, sonhos, objetos nunca são verdadeiros ou falsos, somente as *pro-*

posições. Em suma: sentidos proposicionais são aqueles que podem ser ditos verdadeiros ou falsos.

22.2 Lógica x gramática

Alguns filósofos,[67] ao longo da história, atentaram para o fato de que a verdadeira lógica capaz de exprimir a correta legalidade da razão não pode estar, por assim dizer, contaminada por elementos de ordem gramaticais, tomados impropriamente emprestados da estrutura da linguagem natural. Ou seja, as estruturas lógico-formais do pensamento não seriam, de acordo com esse ponto de vista, as mesmas estruturas sintáticas pertencentes à linguagem.

Tomemos um exemplo já mencionado no texto do capítulo anterior:

(a) João ama Maria.
(b) Maria é amada por João.

O que temos quando são comparados os dois enunciados? Trata-se, claramente, de duas orações distintas: uma tem três palavras, a outra tem cinco. Numa "João" é o sujeito gramatical, na outra é "Maria". O verbo está conjugado de forma diferente nos dois casos. Ou seja, do ponto de vista estritamente gramatical, no que diz respeito às estruturas formais da linguagem natural, trata-se de duas orações certamente distintas. No entanto, desconsideradas essas diferenças de ordem gramatical ou estilística, pode-se notar que ambas dizem exatamente a mesma coisa, informam o mesmo fato. E isto é claro, pois facilmente notamos que as mesmas condições que tornarão uma verdadeira tornarão a outra verdadeira também. Ambas as orações exprimem o mesmo *sentido*, possuem as mesmas condições de verdade.

---

[67] Leibniz foi talvez o primeiro filósofo que apontou para a necessidade de se criar uma linguagem formal capaz de expressar pensamentos e não palavras. Foi Frege, porém, aquele que levou adiante de maneira mais contundente a tarefa de criar uma linguagem conceitual precisa e isenta de ambiguidades formais.

Outros exemplos típicos de mesmo conteúdo expressos de maneiras diferentes são os que envolvem proposições com *quantificadores lógicos*. O enunciado “Todo homem é mortal” diz exatamente a mesma coisa que “não existem homens que não sejam mortais”, “nenhum homem não é mortal”, “para todo x, se x é homem então x é mortal”. São todas maneiras diferentes de se expressar o mesmo sentido, o mesmo conteúdo.

O que acabou de ser dito é fundamental para se compreender de forma correta o que é uma proposição: ela não é uma *entidade linguí*stica, mas uma *entidade lógica*; ela não é *a oração declarativa*, mas o *sentido expresso pela oração declarativa*. Quando dizemos que uma proposição é verdadeira não estamos atribuindo verdade à oração que enuncia o sentido, mas ao próprio sentido que é enunciado pela oração. Ou seja, nos exemplos mencionados temos orações distintas expressando uma única proposição. A linguagem natural e suas indeterminadas possibilidades estilísticas têm a peculiar característica de permitir que o mesmo seja dito de maneiras diferentes. Portanto, mesmas proposições podem, na linguagem natural, serem enunciadas de formas diferentes. Do ponto de vista gramatical, diferentes *estruturas sintáticas* podem ter o mesmo *conteúdo semântico*.

Sintaxe e semântica

Quando falamos de qualquer linguagem ou estruturas simbólicas temos que diferenciar dois níveis elementares: a *sintaxe* e a *semântica*. De modo bem resumido, podemos dizer que a *sintaxe* está relacionada à *forma* e a *semântica* ao *conteúdo*. Comparando as duas orações do primeiro exemplo do capítulo anterior (“João ama Maria” e “Maria é amada por João”), podemos então dizer que ambas, do ponto de vista gramatical, possuem diferentes estruturas sintáticas, mas o mesmo conteúdo semântico; ou seja, de forma diferente elas dizem o mesmo.

Da mesma maneira, podemos conceber situações em que ocorre o inverso – estruturas sintáticas análogas exprimindo conteúdos semânticos distintos:

(c) Se chover vou ao cinema.
(d) Se nevar vou ao teatro.

São orações que claramente possuem uma estrutura formal análoga, uma mesma *sintaxe* que pode ser traduzida pela forma “se isto então aquilo”. Em lógica formal, chamamos esses casos de *enunciados condicionais*. Entretanto, ao contrário do exemplo anterior, ambas dizem coisas diferentes, exprimem sentidos diferentes, possuem diferentes condições de verdade.

Se, como vimos a pouco, consideramos que a linguagem natural possui mecanismos estilísticos que tornam possível exprimir conteúdos idênticos de maneiras diferentes, somos levados a concluir que a linguagem comum possui peculiaridades sintáticas próprias, que não é a mesma sintaxe da lógica. Ter isso claro é um preceito metodológico importantíssimo, pois, muitas vezes, podemos ser enganados pelas sutilezas estilísticas típicas da linguagem natural ao não nos darmos conta da verdadeira estrutura lógica dos enunciados. Tomemos os seguintes enunciados:

(e) João e Maria são estudantes.
(f) João e Maria são namorados.

Algo parece nos levar de forma tentadora a acreditar que ambos os enunciados possuem a mesma estrutura sintática, diferindo em seus conteúdos semânticos. Parece que a única diferença existente entre os dois enunciados é aquela relativa aos significados das palavras “estudantes” e “namorados”. Portanto, do ponto de vista sintático e formal, os enunciados seriam equivalentes; a diferença seria, portanto, de ordem eminentemente semântica.

No entanto, essa suposta similaridade formal entre os dois enunciados é apenas aparente, e está diretamente relacionada à maneira como, na linguagem natural, podemos construir os enunciados e expressar as proposições e seus sentidos. Porém, uma pequena análise lógica dos enunciados nos mostrará um quadro bastante diferente.

Comecemos com uma pergunta simples e elementar: quantas “coisas” são afirmadas no enunciado (e) e quantas no (f)? Aqui a aparente similaridade sintática dos enunciados começa a cair por terra. Claramente, a proposição (e) afirma duas coisas, a saber, que *João é estudante* e que *Maria é estudante*. Trata-se, em lógica, de uma proposição molecular, uma proposição que na verdade é composta por duas proposições atômicas unidas pelo conectivo lógico "e", também chamado de conjunção. Em termos logicamente precisos, a proposição tem a forma "P ^ Q", ou seja "João é estudante **e** Maria é estudante". E de acordo com os ditames da lógica formal, a proposição como um todo somente será verdadeira se ambas as proposições atômicas que a compõem também o forem: se, de fato, João for estudante e Maria for estudante. Se apenas um deles for estudante ou nenhum o for, a proposição será falsa.

O enunciado (f), por sua vez, não contém uma afirmação sobre João e outra sobre Maria, como o enunciado (e). Ao invés disso, afirma uma única coisa que envolve João e Maria. Estabelece uma relação entre ambos, o que é muito diferente do que dizer que ambos possuem um mesmo predicado. O enunciado (f) não exprime uma proposição molecular. Não é um enunciado complexo composto por dois enunciados simples conectados, mas é um único enunciado. Em termos precisos, não se trata de dois enunciados predicativos, como no caso de (e), mas de um único enunciado relacional. Não afirma propriedade de objetos, mas uma relação entre objetos. "Namorado" é um termo relacional; sempre se é namorado de alguém. Portanto, qualquer proposição que enunciar a relação "ser namorado de" sempre deverá possuir dois termos relacionados. Não de trata de duas proposições, cada qual com seu sujeito, como no enunciado (e), mas, pode-se dizer, de uma proposição com dois sujeitos.

Por conta de fenômenos como o que acabou de ser exposto e de outros muito mais complexos, importantes filósofos[68] passaram a adotar uma postura crítica com relação à linguagem. A linguagem natural é um terreno bastante propício a ambiguidades. E a filosofia, que trabalha exclusivamente com conceitos e, por isso mesmo, possui uma muito estreita relação com a linguagem, deve se preocupar com a determinação da verdadeira estrutura lógica de seus próprios enunciados. É somente na linguagem que esses conceitos, os próprios objetos da filosofia, podem ser expressos, conhecidos e determinados. Por isso, um importante momento do saber filosófico deve consistir na filosofia enquanto instrumento de análise da linguagem. Se num exemplo tão banal quanto os que acabamos de mencionar a linguagem natural quase nos pregou uma peça, nos complexos emaranhados conceituais do saber filosófico isto se torna ainda mais dramático. Uma pergunta metodológica importante que devemos fazer nesse sentido é: o que o enunciado efetivamente diz? Qual o *sentido* ou os *sentidos* efetivamente expressos por ele? Mais ainda: esse enunciado de fato expressa algum *sentido*?

---

[68] Frege é considerado por muitos o fundador da chamada *filosofia analítica*, que se estabelece, em linhas gerais, segundo o primado de que o trabalho fundamental do saber filosófico é o da análise lógica da linguagem. Wittgenstein, Carnap, Moore, Ayer, entre outros, são expoentes dessa escola filosófica.

22.3 A estrutura formal da proposição

O primeiro filósofo a fornecer uma teoria sistemática da proposição foi Aristóteles.[69] Para ele, e para mais de 2000 anos de história da filosofia, a proposição possui a forma “S é P”, e seus principais componentes são o *termo sujeito* e o *termo predicado*. Desta forma, a proposição é concebida como um conteúdo objetivo que afirma ou nega algo de algo. Se digo, por exemplo, “a casa é branca” estou a afirmando a brancura da casa; se digo que “cão não é manso” estou negando a mansidão do cão. Uma característica importante dessa teoria da proposição é o fato dela ser análoga à estrutura gramatical, que também se estabelece sob a forma *sujeito/predicado*.

Há uma pressuposição de ordem ontológica sustentando essa estrutura sintática proposicional: a concepção de que o mundo é composto por *substâncias* e que essas substâncias possuem *atributos*, propriedades. Neste sentido, nada parece mais apropriado para expressar verdades acerca do mundo do que um mecanismo lógico-formal apto a expressar propriedades de substâncias, e a estrutura *sujeito/predicado* é certamente muito adequada para isso.

A filosofia aristotélica deixou, ademais, um muito eficaz esquema de classificação e ordenação do mundo, baseado nas categorias de *gêneros* e *es-*

---

[69] Platão, antes de Aristóteles, já havia apontado para o problema proposicional e esboçado uma teoria da proposição no *Sofista*. No entanto, do ponto de vista estritamente formal, as passagens platônicas são ainda esboços muito rudimentares daquilo que Aristóteles apresentará no seu *Organon* sobre a estrutura da proposição.

pécies.[70] Esse esquema é tão poderoso que até hoje muitas ciências ainda o utilizam para catalogar suas descobertas. A classificação por *gêneros* e *espécies* obedece a estrutura que divide o mundo em classes e subclasses. Assim, por exemplo, *animal* é um gênero do qual homem, cavalo e lagartixa são espécies; ou, *primata* é um *gênero* do qual homem, chimpanzés e babuínos são *espécies*. De maneira formal, pode-se dizer que o *gênero* é uma classe que inclui várias outras subclasses dentre dela e a *espécie* é uma dessas subclasses contidas dentro do gênero. De modo geral, o esquema *gênero/espécie* é muito útil para um tipo de conhecimento do mundo baseado no primado da classificação, ou seja, da compartimentação do mundo em classes e subclasses. A partir dessa relação existente entre as diversas classes e subclasses será baseada e fundamentada também a *silogística* aristotélica, a teoria da inferência que será o coração da lógica durante mais de 2000 anos de história. As inferências *silogísticas* são todas baseadas nas relações de inclusão ou exclusão de classes em outras classes, classes estas representadas no silogismo pelo *termo sujeito*, *termo predicado* e *termo médio*.

Para esse procedimento classificatório, como é possível notar, o esquema proposicional baseado nas categorias de *sujeito* e *predicado* parece muito eficaz. Será, porém, necessário introduzir outro elemento de ordem formal na estrutura proposicional: *o quantificador*. No esquema formal proposto pela lógica aristotélica, os *quantificadores* são expressos pelos termos “todo” e “algum”; “nenhum” também é utilizado como *quantificador*, mas ele nada mais é do que a negação do “todo”; ou seja: “todo não é” equivale a dizer “nenhum é”.

De posse dos termos *sujeito* e *predicado*, dos *quantificadores* e da *cópula* (a partícula que une o *sujeito* e o *predicado* e que determina se a proposição é afirmativa ou negativa: “é” e “não é”), a proposição torna-se um poderoso instrumento para estabelecer a classificação do mundo a partir das categorias de *gênero* e *espécie* e para estabelecer as inferências silogísticas. Isso porque podemos criar quatro formas proposicionais básicas, chamadas de *proposições*

---

[70] Segundo a tradição aristotélica, existem cinco predicáveis ou modos gerais de atribuição: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. O gênero é a parte da essência que é comum a várias espécies e a espécie representa a essência do ser.

categóricas, capazes de abarcar todos os casos possíveis de classificação e de relação ente classes e subclasses; essas formas proposicionais receberam os nomes **A**, **E**, **I** e **O**:

A – *Todo A é B*: é uma proposição *universal afirmativa*; afirma que a classe denotada pelo termo A está totalmente contida na classe denotada pelo termo B. Por exemplo, quando afirmamos que "todo homem é mortal" estamos dizendo que a classe dos homens está **totalmente contida** na classe dos mortais.

E – *Nenhum A é B*: é uma proposição *universal negativa*; afirma que nenhum elemento da classe denotada pelo termo A faz parte da classe denotada por B. Por exemplo: "nenhum homem é abacaxi" afirma que não existe nenhum elemento que pertença à classe dos homens e dos abacaxis, ou seja, que a classe dos homens está **totalmente excluída** da classe dos abacaxis.

I – *Algum A é B*; é a forma de uma proposição *singular afirmativa*. Ela afirma uma inclusão de classe, no entanto, ao contrário da universal afirmativa, o quantificador *algum* indica que essa inclusão é apenas *parcial* e não total. Dizemos, pois, que a classe denotada por A está **parcialmente contida** na classe denotada por B.

O – *Algum A não é B*; é uma proposição *singular negativa*. Afirma uma exclusão parcial, a classe denotada por A está **parcialmente excluída** da classe denotada por B.

Podemos notar, a partir desses exemplos, que a estrutura proposicional baseada nas categorias de sujeito e predicado é muito eficaz para atribuir propriedades a objetos e para estabelecer relações de *pertinência* ou *não pertinência* de objetos a classes e de subclasses a classes. Com o auxílio da *cópula* (que determina se a proposição expressa uma inclusão ou exclusão) e dos *quantificadores*, que diz se inclusão ou exclusão é parcial ou total, parece que os casos previstos acerca do que pode ser expresso verdadeiramente pela linguagem estão todos contemplados.

No entanto, apenas parece. É certo e não há como negar que, de fato, as coisas possuem atributos e que expressar esses atributos acerca das coisas é uma função à qual a proposição deve estar apta. É certo também que a posse de atributos específicos é capaz de subdividir o mundo em classes. Se algo possui um determinado atributo, então faz sentido dizer que esse algo pertence à classe das coisas que possuem aquele atributo. Se a *grama é verde*, ela pertence à classe das coisas verdes; se *toda grama é verde*, então a classe das coisas que são consideradas grama está totalmente contida na classe das coisas verdes. Elementar!

No entanto, as coisas do mundo, além de possuírem propriedades, estão também umas para as outras, elas também *se relacionam*. É claro que o carro pode ser amarelo, grande, espaçoso, luxuoso etc., mas ele também pode estar ao lado de outro carro, dentro da garagem, em cima da calçada, pode ser mais velho que outro carro, maior que um outro ainda; ele pode estar à direita ou à esquerda da árvore, em cima ou embaixo do viaduto... Enfim, além de ser capaz de afirmar as propriedades que as coisas possuem, a proposição também deve estar apta a expressar as relações que os objetos do mundo mantém uns para com os outros. E aqui, a ineficácia da estrutura sintática baseada nas categorias de *sujeito* e *predicado* começa a se apresentar. Tomemos o seguinte exemplo:

(g) João é irmão de *Maria*.

"Ser irmão" é uma relação "simétrica", ou seja, a relação vale num sentido e no outro. Neste caso, podemos dizer também:

(h) Maria é irmã de João.

Ambos enunciados expressam o mesmo sentido. Fica, pois, a pergunta: qual é o sujeito da proposição e qual é o predicado? Do ponto de vista gramatical, é óbvio que no primeiro exemplo o sujeito é "João" e no segundo é "Maria". Mas, conforme foi dito, as proposições dizem o mesmo, expressam o mesmo sentido. Como é possível então que orações que tenham *sujeitos* e *predicados* distintos signifiquem o mesmo? A resposta é inevitável: "João" e "Maria", em cada caso, são os *sujeitos gramaticais* da oração e não os *sujeitos lógicos* da proposição. Do ponto de vista lógico, "João é irmão de Maria" não expressa uma *propriedade* de João, de Maria ou de ambos. Ao contrário, expressa uma *relação* entre eles. Trata-se de um caso no qual, em certo sentido, pode-se dizer que a proposição tem dois *sujeitos*, porque a relação "ser irmão" exige que haja um elemento de cada lado. Não temos, como seria natural pensar se seguíssemos o esquema *sujeito/predicado*, "João" como sujeito e "ser irmão de Maria" como predicado, conforme nos ensinaria a professora de gramática; temos a relação "ser irmão"; "João" e "Maria" são seus termos.

Não vamos adentrar nos mecanismos formais da lógica para estabelecermos de modo formalmente preciso as estruturas da *sintaxe lógica* em oposição à *sintaxe gramatical*, pois tal exigiria um curso só para isso. O importante é sabermos que existe uma distinção que deve ser obedecida entre a estrutura gramatical e a estrutura lógica.

O filósofo que melhor apontou os problemas da *sintaxe gramatical* e foi responsável pela reformulação dos mecanismos sintáticos da Lógica foi Gottlob Frege.[71] De acordo com Frege, a *sintaxe lógica* da proposição é baseada nas categorias de *conceito* e *objeto*, não *sujeito* e *predicado*. Um *conceito*, para Frege, é uma *entidade insaturada*, que possui um espaço vazio que precisa ser preenchido para formar uma proposição e adquirir significado. Por exemplo: "__ é irmão de __", é um *conceito*. "João" e "Maria" são os *objetos*. "João" e "Maria" preenchem o *conceito* em nosso exemplo acima, produzindo a proposição "João é irmão de Maria". Da mesma maneira, num enunciado predicativo, "___ é filósofo" é o *conceito*; "Sócrates" é o *objeto*; quando Sócrates assume o lugar vazio existente no *conceito*, teremos a proposição com sentido "Sócrates é filósofo".

Também problemas referentes ao papel dos *quantificadores* na estrutura formal da proposição serão resolvidos de forma bastante eficaz pela sintaxe proposicional proposta por Frege. Enunciados que possuem *quantificação múltipla*, em que não só o *sujeito*, mas também o *predicado* são quantificados (por exemplo, "*todo homem ama alguma mulher*"), que eram problemáticos e recebiam explicações muito insatisfatórias e artificiosas dentro do esquema aristotélico, passam a ser explicados cabalmente com o novo instrumental fregeano.

---

[71] Gotllob Frege (1848-1925) foi um importante filósofo e matemático alemão. Considerado o fundador da lógica matemática contemporânea, Frege foi também um dos importantes filósofos da linguagem da história do pensamento.

Com isso, a Lógica, que de acordo com Kant[72] já estava pronta e acabada desde Aristóteles, será fundada novamente por Frege e se mostrará uma ciência com ainda muito a evoluir.

Essas questões, entretanto, infelizmente não cabem no conteúdo do presente capítulo e estão sendo apenas mencionadas. Sobre os aspectos lógico-formais da *revolução* operada por Frege na Lógica não falaremos mais. De algumas implicações semânticas disso, falaremos no capítulo 24. Porém, apesar de não nos aprofundarmos nisto, é importante atentar para o fato de que a estrutura formal do pensamento e a estrutura formal da linguagem e da gramática não são propriamente equivalentes, e isso Frege nos ensinou melhor que ninguém. Foi um erro lógico e filosófico milenar acreditar ser possível analisar e decompor as proposições, os sentidos expressos pelos enunciados afirmativos ou negativos, utilizando o instrumental analítico da gramática. Ao contrário, o trabalho de análise lógica da linguagem deve servir para desvelar o sentido preciso das proposições, algumas vezes encobertos pelas sutilezas estilísticas da linguagem natural.

---

[72] Kant, no prefácio da *Crítica da razão pura*, ao falar sobre o que ele chama de "via segura da ciência", aponta para o fato de que a Lógica, embora com validade necessária e universal, como exige o conceito kantiano de ciência, não era propriamente uma ciência por já estar pronta e acabada, por não "evoluir", progredir e avançar. Conhecimento científico, para Kant, é conhecimento que se acumula, e a Lógica, por estar pronta e acabada, não obedecia a esse critério. Frege se encarregou de refutar essa posição kantiana e demonstrou que a lógica sim pode se "expandir".

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 23

Filosofia e linguagem no empirismo britânico: Locke e Mill

23.1. Supostos históricos

A filosofia moderna[73] foi fortemente marcada pelo *idealismo*. Vários filósofos modernos, *racionalistas* ou *empiristas*, continentais ou insulares, compartilhavam, em linhas gerais, uma mesma tese de natureza epistemológica: *não temos acesso cognitivo direto às coisas do mundo, mas conhecemos somente seus representantes, ou seja, as ideias que somos capazes de formar acerca dessas coisas.*[74] Há, dentro do contexto filosófico moderno, uma suposição que dá sustentação à tese idealista; nossa consciência, dadas sua estrutura e natureza, não pode ter as coisas mesmas do universo físico como objetos cognitivos, uma vez que essas coisas não "cabem" na consciência. A consciência tem uma estrutura tal e uma natureza tal, que pedras, madeiras, metais, corpos vivos etc. não podem "entrar" dentro dela. Embora eu veja um caderno, eu segure um lápis ou uma borracha, o acesso cognitivo que tenho a esses objetos se dá pela posse de "representantes" ideais desses objetos, ou seja, as ideias dos objetos, estas sim aptas a "habitar" o universo cognitivo de um sujeito. No mundo físico habitam objetos físicos, no mundo psíquico da consciência somente pode haver objetos *psíquicos*, ou seja, *ideias*.

---

[73] A história da filosofia é comumente dividida em quatro grandes períodos: *Filosofia Antiga*, *Medieval*, *Moderna* e *Contemporânea*. Por *Filosofia Moderna* entende-se, pois, o período de cerca de dois séculos e meio que abrange, sobretudo, os séculos XVII e XVIII.

[74] Na modernidade, de Descartes até Kant, praticamente todos os filósofos aceitavam a teoria epistemológica de que o acesso cognitivo que temos às coisas do mundo se dá por intermédio de entidades de ordem subjetiva que, pode-se dizer, representam as coisas do mundo.

O chamado empirismo inglês moderno fundamenta-se claramente na tese idealista, mantendo que os únicos objetos que somos capazes de "portar" em nossas mentes são ideias, e que essas são obtidas exclusivamente a partir da experiência sensível. É muito famosa a analogia proposta por Locke que compara nossa mente a uma tábula rasa, a uma folha de papel em branco na qual as ideias se imprimem à medida que temos experiências empíricas.[75] Aliás, o cerne da disputa existente na modernidade entre *racionalistas* e *empiristas* diz respeito justamente à pergunta acerca da natureza e origem de nossas ideias. Os racionalistas defendendo a existência de ideias inatas (isto é, não adquiridas) e os empiristas mantendo que todas nossas ideias são obtidas por meio da experiência.

A filosofia moderna de origem britânica será fortemente marcada pelo primado idealista, e isso irá se refletir diretamente nas teorias acerca da linguagem que serão produzidas pelos filósofos anglo-saxões. Além do apego ao primado idealista, a filosofia inglesa nutriu também um interesse particular pela linguagem. Já na Idade Média, o filósofo britânico Guilherme de Ockham[76] e seu *nominalismo* apontava de maneira sistemática para a importância das reflexões filosóficas acerca da linguagem e, de certo modo, colocava o problema de se elaborar uma teoria do significado como elemento capaz de dar sustentação teórica e sistemática para toda a filosofia. Ockham foi, por assim dizer, o inaugurador daquilo que se acostumou chamar de *filosofia britânica*. Sua famosa "navalha", que buscava "cortar" das considerações ontológicas todas as supostas entidades que não fossem coisas individuais, foi a pedra de toque da filosofia britânica posterior, que, em geral, defendia que somente existiam coisas individuais no mundo, negando, assim, a existência dos *universais*. Finca-se, com isso, uma das bases da filosofia *empirista* tipicamente britânica, uma vez que a experiência somente pode nos dar acesso a *coisas individuais* e jamais a *entidades gerais*.

---

[75] Locke dedica os dois primeiros livros de sua grande obra *Ensaio acerca do entendimento humano* à consideração das ideias. No Livro I o autor defende a inexistência de ideias inatas, tese fundamental do empirismo. No Livro II descreve minuciosamente os processos de aquisição de ideias simples por meio da experiência e "processamento" dessas ideias simples na produção de ideias complexas.

[76] Guilherme de Ockham (1225-1349) foi um teólogo e filósofo inglês. Muitos o consideram o "fundador" da filosofia britânica, baseada no *empirismo*, no *nominalismo* e, consequentemente, num grande apreço pela linguagem.

A existência ou não dos *universais* foi o centro da já mencionada polêmica entre *realismo* e *nominalismo*, tão importante na filosofia medieval. A pergunta que move tal disputa é aquela com relação ao estatuto dos *universais*, ou seja, das supostas *naturezas gerais* comuns a várias coisas individuais. Como foi visto anteriormente, a proposição, de acordo com a estrutura formal aristotélica, é composta pelos termos *sujeito* e *predicado*. E esses termos, conforme foi visto também, têm o poder de estabelecer, na proposição, relações entre classes. Ou seja: dizer "todo homem é mortal" significa dizer, no universo da sintaxe lógica aristotélica, que a classe dos homens está totalmente contida na classe dos mortais. Ora, parece inevitável para o filósofo, dentro desse contexto, perguntar pela natureza dessas classes, desses supostos *objetos universais*. A resposta *realista* dirá que as classes têm existência e são reais, ao passo que os *nominalistas*, como Ockham, dirão que somente existem coisas individuais no mundo, e que a única coisa que os objetos pertencentes a uma mesma classe têm em comum é o *nome geral* comum que atribuímos a eles. Parece, pois, natural, mesmo dito assim de forma tão genérica e superficial, que o *nominalismo* dirigirá a filosofia na direção da linguagem e da natureza do processo de significação, pois estará nos nomes os elementos capazes de explicar o fenômeno da generalização.

Idealismo, nominalismo, unitarismo ontológico, empirismo e *interesse pela linguagem*; eis as bases de sustentação da filosofia inglesa que emergiu na modernidade.

23.2 O conceitualismo de Locke

Além das características que acabamos de mencionar, também o *contratualismo* foi uma característica marcante da filosofia britânica moderna. Tanto Hobbes,[77] quanto Locke,[78] cada qual à sua maneira, defenderão que o processo civilizatório pode se dar por conta de um acordo, de um pacto, de um contrato estipulado pelos homens, o que também leva necessariamente a uma valorização sistemática do fenômeno da linguagem no conjunto das atividades humanas, uma vez que somente por meio da linguagem esses acordos podem ser fixados e estabelecidos. Tal estado de coisas acabou por impor aos filósofos mencionados a necessidade de se criar uma teoria formal do significado baseada na mediação de elementos de natureza psíquica para que possa se dar o processo significativo. À tese que afirma que o significado se dá pela mediação de entidades psíquicas damos o nome de *conceitualismo* ou *psicologismo semântico*.

Embora Thomas Hobbes[79] tenha, antes de Locke, esboçado uma muito interessante teoria do signo e uma teoria psicológica do significado, o primeiro grande modelo de teoria psicológica da linguagem que temos na modernidade é o Livro III do *Ensaio acerca do entendimento humano* de John Locke. Ali, pela primeira vez na modernidade, temos um livro inteiro dedicado ao processo de significação linguística. Este, de acordo com Locke, é determinado pela mediação realizada pelas ideias no estabelecimento da relação que deve haver entre o signo e o mundo, entre as palavras e as coisas. Somente de forma indireta e mediata as palavras, em algum sentido, referem-se às coisas; somente na medida em que supomos que nossas ideias representam coisas "reais". De forma direta e imediata, no entanto, as palavras são signos de nossas ideias, refere-se ao universo psíquico e não às coisas mesmas. O argumento lockeano é bastante plausível: segundo ele, a necessidade que temos de entrar em acordo, de nos entendermos, leva à necessidade de se criar signos sensíveis capazes de comunicar nossos pensamentos, nossas ideias. Se fôssemos dotados de alguma faculdade que possibilitasse o acesso direto e imediato às ideias nas mentes de outros homens, não seria necessária a linguagem. Como, porém, de acordo com os pressupostos empiristas de Locke, somente podemos conhecer aquilo que se apresenta diretamente a um de nossos cinco sentidos, e esse não é o caso das entidades psíquicas que ele chama de ideia, faz-se necessário a utilização de signos sensíveis para externar essas ideias. Sendo assim, nada mais apropriado do que a utilização dos sons articulados que somos capazes de emitir como signos (isto é, substitutos) das ideias. Se o mundo somente pode ser conhecido indiretamente, por intermédio da ideia,[80] essas ideias, por sua vez, somente podem ser comunicadas indiretamente, por intermédio das palavras. Locke nos diz:

---

[77] Thomas Hobbes (1588-1679) foi um importante filósofo, matemático e linguista moderno. Seu pensamento influenciou decisivamente a filosofia britânica na modernidade.

[78] John Locke (1632-1704) foi o mais importante e influente filósofo da modernidade britânica. Seu *Ensaio acerca do entendimento humano* influenciou todo pensamento moderno, empirista ou não (tanto que o racionalista Leibniz escreveu seus *Novos ensaios* como uma resposta ao livro de Locke). O Livro III ("Sobre as palavras") do *Ensaio* é considerado o primeiro tratado de semântica moderno.

[79] Embora possua uma concepção de signo bastante diferente da de Locke, Hobbes defende, em linhas gerais, um modelo semântico que será mantido e aperfeiçoado por Locke, baseado na relação imediata entre signos e ideias: "*Um nome é uma palavra tomada ao acaso para suscitar em nosso espírito um pensamento semelhante a algum outro pensamento que tivemos antes e que, sendo formulado ante os demais homens, é para eles um signo do pensamento que havia no espírito do interlocutor antes de falar*" (Hobbes, 1839, v. 1, cap. II; grifo meu).

> Ainda que o homem tenha uma grande variedade de pensamentos, dos quais, tanto os outros como ele mesmo devem receber proveito e prazer, todos eles, entretanto, estão no interior de si mesmo, invisíveis e escondidos dos outros, e não podem se manifestar por si mesmos. Como o bem estar e a vantagem da sociedade não são realizáveis sem a comunicação de pensamentos, foi necessário ao homem desvendar certos sinais sensíveis externos, por meio dos quais estas ideias invisíveis, dos quais seus pensamentos são formados, pudessem ser conhecidas por outros. (Locke, 1991, livro II, cap. 2)

---

[80] Essa tese foi devidamente estabelecida por Locke no Livro II do *Ensaio*, no qual o autor trata da origem de nossas ideias.

A principal consequência que a tese de Locke traz para nossos propósitos é o fato de que a relação semântica que deve haver entre as palavras e as coisas do mundo se dá por meio da mediação de entidades psíquicas, pois só essas são diretamente denotadas pela linguagem, que é um “veículo do pensamento”. Sendo assim, podemos afirmar que em Locke há uma *semântica psicológica* ou, mais que isso, que a semântica se reduz à psicologia. Se queremos estudar e explicar os mecanismos que fazem com que, a partir de um signo dado, podemos identificar um objeto supostamente real como sua referência, devemos lançar mão de categorias de ordem psicológica e subjetiva. Não existem aqui categorias conceituais de ordem propriamente linguística ou semântica. Nisso consiste o que estamos chamando de *psicologismo semântico*: a semântica se reduz, em última instância, à psicologia.

Dentro desse modelo, a questão referente à unidade do sentido proposicional se coloca também em termos psicológicos. Se a proposição é entendida como contendo as categorias formais de *sujeito* e *predicado*, a proposição será aqui entendida como uma ideia complexa resultante da união de duas ideias, a saber, as ideias representadas pelo termo sujeito e pelo termo predicado. Assim, a verdade e falsidade serão atributos de ideias. Por conta dessa situação, o *psicologismo semântico*, levado às últimas consequências, imporá o que chamamos de *psicologismo lógico*. *Psicologismo lógico* é usualmente definido como sendo a posição que defende que as leis da lógica são *leis psicológicas do pensamento* e não leis objetivas que refletem uma legalidade racional independente das mentes que pensam efetivamente. Se a Lógica busca estabelecer as relações de derivação de verdades a partir das proposições dadas, e se a proposição é entendida como algo que relaciona duas ideias (as ideias representadas pelo *termo sujeito* e *pelo termo predicado*), parece natural afirmar que as leis da Lógica estabelecem, em última análise, relações entre ideias. A Lógica seria, assim, uma parte da Psicologia, um capítulo da ciência da subjetividade mental, e não uma disciplina racional e objetiva que exprime a legalidade do pensamento em geral, da própria racionalidade.

Diante do que foi exposto aqui, podemos dizer que o pensamento semântico de Locke é um grande modelo e exemplo daquilo que no capítulo 21 chamamos de *abordagem psicológica da linguagem*, a linguagem entendida como instrumento para comunicação de ideias. Veremos a seguir uma crítica importante a esse modelo semântico.

23.3 Stuart Mill e a refutação do conceitualismo

Durante cerca de dois séculos após a publicação do *Ensaio* de Locke, imperou em parte da Filosofia a tendência a reduzir a Lógica e a semântica à Psicologia. No entanto, isto trouxe muitos problemas. Submeter as supostas leis objetivas da razão à contingência das reflexões psicológicas traz consequências que alguns filósofos não estavam dispostos a assumir. O grande antipsicologista que conhecemos é Frege, que dedicou quase toda sua vida intelectual à tarefa de estabelecer as bases e fundamentos racionais da Ciência da Lógica e uma teoria do significado compatível com ela. No entanto, antes do alemão Frege, o inglês Stuart Mill havia já dedicado esforços no sentido de romper com o idealismo subjetivista no qual a Filosofia estava atolada havia mais de dois séculos, e isto se manifestou de forma contundente em sua teoria do significado. Vejamos, em linhas gerais, os principais argumentos da crítica milliana ao *conceitualismo*.

A tese conceitualista de que os nomes se referem às ideias e não às coisas mesmas, num certo sentido, é uma consequência quase que necessária de outra tese que lhe é lógica e sistematicamente anterior: de que usamos a linguagem para comunicar nossos pensamentos. Nesse sentido, a semântica seria, por um lado, reduzida à Psicologia, pois a relação entre os nomes e o suposto mundo real (de acordo com Locke as coisas reais às quais nossas ideias se referem somente são afirmadas por meio de uma suposição tácita) se explicaria, em última instância, por meio de causas psicológicas, que determinam a maneira como adquirimos nossas ideias a partir da experiência empírica. Mas, por outro lado, a semântica também se reduz à pragmática, uma vez que é o uso que fazemos da linguagem (transmitir pensamentos) quem impõe a necessidade de uma semântica psicológica. Ora, de acordo com essa situação, claro deve estar que, para refutar a tese *conceitualista* de que os nomes se referem às ideias, será necessário refutar a tese que dá suporte e fundamento a esse *conceitualismo*, ou seja, dado que a tese semântica de que os nomes significam imediatamente ideias supõe a tese pragmática de que a linguagem é usada para transmitir pensamentos, somente será possível mexer na primeira se a segunda também for alterada. Stuart Mill fará justamente isso. Em seu "Sistema de lógica", contra a tese *conceitualista*, ele nos diz:

> Se isto [a tese conceitualista] quisesse dizer simplesmente que a concepção só, e não a coisa mesma, é recordada e transmitida pelo nome, não haveria nada a se opor. No entanto, parece razoável seguir o uso comum dizendo que a palavra Sol é o nome do Sol e não de nossa ideia de Sol. Com efeito: os nomes não estão destinados somente a fazer conceber aos outros aquilo que concebemos, mas também para informar o que nós cremos. (Mill, 1979, livro I, cap. 2, § 1)

E, um pouco antes, ao tratar das proposições em geral, Mill (1979, livro I, cap. 1, § 2; grifo meu) afirma: "*Tudo o que pode ser objeto de crença e não crença deve ser expresso por palavras e assumir a forma de uma proposição*".

Esse trecho de Mill, de acordo com os nossos interesses específicos, é, sem dúvida, uma das principais passagens do "Sistema de lógica". Isso porque é aqui que Mill estabelece as bases a partir das quais se sustenta seu *anticonceitualismo*. Como é possível notar, Mill nega que os nomes tenham ideias como seus referentes imediatos, mencionando o fato de que não usamos a linguagem simplesmente para comunicar aos nossos interlocutores o conteúdo de nossas representações subjetivas, aquilo que concebemos em nosso universo psicológico. Certamente, quando enuncio uma proposição na qual figura o termo "Sol" devo ter em mente uma ideia do Sol; mas isso não deve significar que é sobre a ideia de Sol que o discurso proposicional se refere. Isto porque o Sol, embora figure enquanto ideia no intelecto de quem enuncia tal proposição, é reivindicado como integrante de um fato objetivo do mundo, e é sobre esse fato objetivo que a proposição deve estar referida. Certamente, de acordo com o ponto de vista milliano, devo pensar no Sol para enunciar uma proposição na qual a palavra "Sol" apareça, mas nem por isso devemos daí inferir que é sobre a ideia de Sol que o discurso proposicional se refere. É porque a palavra "Sol" se apresenta enquanto parte de um *conteúdo proposicional* que busca representar um fato do mundo que ela não pode ter por referência a ideia de Sol na mente de quem fala. Isto porque, de acordo com o ponto de vista de Mill, utilizamos a linguagem para falar do mundo, para enunciar aquilo que julgamos verdadeiro sobre o mundo, o conteúdo de nossas crenças, enfim, emitimos *juízos*. Se a linguagem de fato servisse somente para comunicar aos outros aquilo em que estamos pensando, ou seja, as ideias que estamos tendo atualmente, o *conceitualismo* teria razão; penso num cachorro e pronuncio a palavra "cachorro"; certamente, meu interlocutor saberá, ao me ouvir, que penso num cachorro e, nesse caso, torna-se óbvio que o significado imediato de palavra "cachorro", tal como foi proferida, somente pode significar a ideia de cachorro na minha mente no ato da enunciação. Nesse caso, cairíamos no problema enunciado nas primeiras linhas do capítulo 21. No entanto, quando utilizo a palavra "cachorro" para expressar uma crença num fato do mundo no qual o cachorro participa, a palavra cachorro terá um outro significado, e isso graças ao fato de estar inserida num "contexto proposicional"; e aí se torna insustentável a tese de que o significado do termo é meramente uma ideia na mente de quem fala. Certamente devo estar pensando num cachorro e devo ser capaz de ter uma ideia de cachorro para que eu possa enunciar uma proposição na qual o termo "cachorro" aparece. No entanto, se aceitarmos, com Mill, que não usamos a linguagem para comunicar o conteúdo dos nossos pensamentos (que em termos lockeanos é sinônimo de comunicar ideias), mas que a função prioritária da linguagem está ligada à *enunciação proposicional*, que a função da linguagem não é comunicar o que concebemos em nossas mentes na forma de imagens mentais, mas sim as nossas crenças em verdades, então a representação subjetiva deixa de ser relevante, embora esteja suposta.

Ora, qual é a importância de tal argumento para nossos propósitos? Salientar que Mill notou a necessidade de se priorizar a noção de *verdade* numa teoria semântica. Ele não deixa, certamente, de fornecer à sua teoria uma dimensão pragmática: a linguagem possui uma função, um uso. No entanto, não usamos a linguagem simplesmente para comunicar aos outros o conteúdo atual de nossas representações, mas para comunicar o "objeto de nossas crenças". E, embora a crença em si mesma seja um estado de consciência – e, por isso mesmo, uma manifestação subjetiva –, quando cremos, cremos em algo, e esse algo é algo objetivo. A verdade, ao contrário do que dizia Locke, não se refere às nossas ideias, mas a fatos objetivos do mundo. Esse foi o principal movimento realizado por Mill no que tange aos problemas que nos interessam particularmente: delegar à linguagem uma roupagem *lógica-veritativa* em oposição à visão *psicossociológica*[81] presente no modelo hobbes-lockeano. Neste último, a teoria da linguagem tem por objetivo sua fundamentação enquanto *instrumento necessário para o estabelecimento do contrato social*; por isso supõe que sua função é comunicar pensamentos, pois só "trocando ideias" (literalmente) os indivíduos podem estabelecer os acordos necessários ao mútuo convívio. Aqui, no universo de Stuart Mill, a linguagem é fundamentada enquanto discurso proposicional, enquanto *instrumento necessário à enunciação de verdades*. Não é ocioso lembrar o quanto essa mudança de ponto de vista com relação à natureza e função pragmática da linguagem foi determinante para muitas das discussões que serão empreendidas por filósofos como Frege, Russell, Moore ou Wittgenstein, para citar somente os mais importantes.

Teoria da conotação

Como foi dito a pouco, dentro do esquema *conceitualista* e *psicologista*, a relação entre as palavras e os supostos objetos do mundo se dá pela mediação de elementos de ordem subjetiva, as ideias. Ora, se esse psicologismo semântico deve ser refutado e abandonado, como quer Mill, fica uma questão em aberto: **o que, dentro do novo esquema objetivista e realista, cumprirá o papel exercido anteriormente pelas entidades psíquicas?** Ou seja: se a mediação entre os signos e as coisas era explicada pelo papel exercido pela ideia, se negamos que a ideia executa esse papel, o que é, então, responsável pela mediação signo/coisa? Se tirarmos a psicologia de cena, outras categorias devem assumir o papel que era delegado às instâncias subjetivas, e essas categorias devem ser de ordem *semântica* se quisermos estabelecer uma teoria realista e objetiva do significado.

---

[81] Ver capítulo 21.

O próprio Stuart Mill, à sua maneira, resolveu essa questão. Fez isso introduzindo categorias semânticas como responsáveis pela relação de significação existente entre os nomes e as coisas. Em seu sistema, é a categoria da *conotação* aquela capaz de estabelecer a relação semântica primordial. De acordo com Mill, os nomes[82] não significam propriamente aquilo a que se referem, mas significam determinadas propriedades que *conotam*. E a posse dessas propriedades por parte dos objetos do mundo fará com que esses sejam *denotados* pelo nome. *Denotação* é a relação semântica que o nome mantém com a coisa que nomeia; mas isto, para Mill, não é propriamente o significado da palavra. A *conotação* é a relação semântica que o nome mantém com as características, propriedades, critérios, conteúdos informativos que a palavra traz consigo que fazem com que os sujeitos possam identificar no mundo objetos por ela nomeados. Por exemplo: somos levados a aceitar, pela força do hábito, que a expressão "ser humano" significa uma infinidade de indivíduos que chamamos *seres humanos*. No entanto, dirá Mill, esses indivíduos somente são nomeados pela expressão "ser humano" porque possuem uma série de características comuns que determinam a "humanidade". Assim, de acordo com a semântica de Mill, essas características são *conotadas* pela expressão "ser humano", consistindo nisso sua significação. Ou seja: "ser humano" não significa João, Maria, José etc., objetos nomeados por essa expressão; "ser humano" significa, em última instância, a racionalidade, animalidade, corporeidade, uma certa forma que denominamos "humana", e mais uma série de propriedades e determinações que caracterizam a humanidade. A *denotação* é o objeto ao qual a palavra se refere. A *conotação* são as propriedades expressas implicitamente pelo nome que fazem com que identifiquemos a partir delas os objetos denotados. As palavras têm significados não porque incitam no sujeito uma certa ideia ou imagem mental que é associada a objetos do mundo. As palavras têm significado porque carregam consigo *informações objetivas*, *conteúdos descritivos* acerca dos objetos que caem sobre seu *domínio semântico*. Assim, de acordo com esse ponto de vista, a significação mesma do nome é sua *conotação* e não propriamente sua *denotação*.

---

[82] Mill admite a existência de nomes que não têm conotação, os chamado *nomes próprios*, como "João" "Maria", "São Paulo," "Londres", "Pirituba". Esses, segundo o filósofo, significam através da mediação das ideias, não conotando nenhum atributo. Somente nesses casos, o significado deve ser identificado com a denotação, pois esses nomes não têm conotação.

A teoria da conotação estabelece, no nível da unidade do sentido da proposição, uma situação bastante peculiar. O enunciado proposicional deverá, dentro desse contexto, ser analisado em termos de posse ou não de atributos conotados por parte do sujeito e do predicado.[83] Assim, por exemplo, o enunciado "a parede é branca" deve ser analisada, *nominalisticamente*, nos seguintes termos: "aquele objeto que é nomeado pela palavra 'parede' é também nomeado pela palavra 'branca'". Uma análise ulterior, entretanto, apresentará, *realisticamente*, o seguinte quadro: "aquele objeto que possui as propriedades conotadas pela palavra 'parede' possui também as propriedades conotadas pela palavra 'branca'". Nesse sentido, a proposição fala efetivamente do mundo, sem a mediação da ideia subjetiva de uma suposta *proposição mental*.

O mais importante a ser notado diante do esquema que esboçamos é o fato de que a relação entre os nomes e as coisas pode se estabelecer exclusivamente em virtude da *carga semântica* que a palavra possui, não sendo necessária a vinculação do signo a nenhuma ideia ou entidade psíquica para que o signo tenha significado. O signo traz em si como seu conteúdo significativo os critérios que devem ser obedecidos pelas coisas para que essas sejam por ele nomeadas. Sabemos o significado da palavra "carro" não porque somos capazes de imaginar (ou seja, criar uma *imagem mental*) um carro. Até porque, somente podemos imaginar um carro de cada vez e a palavra "carro" denota todos os carros, carros dos mais diferentes modelos, cores e tamanhos. Sabemos, pois, o significado da palavra "carro" porque conhecemos os critérios que a palavra "carro" impõe para que algo possa ser por ela nomeado, sabemos quais as propriedades que a palavra carro *conota*. Para Mill, nisto consiste sua significação das palavras: em sua *conotação*.

Em seguida, no próximo capítulo, veremos o quanto as teorias esboçadas por Mill acerca do significado foram importantes para alguns filósofos que souberam entender e aproveitar seus *insights* semânticos, sobretudo Gottlob Frege, o mais importante filósofo da linguagem que a Filosofia conheceu (mesmo não sendo, talvez, propriamente um "filósofo da linguagem"). Em seguida, encerrando esta parte do livro, será dito alguma coisa com relação ao pensamento *filosófico* e *semântico* de Ludwig Wittgenstein, mais importante e influente filósofo do século XX.

---

[83] Mill é anterior a Frege. Defende, portanto, a estrutura proposicional baseada nas categorias de sujeito e predicado.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 24

Frege e Wittgenstein

24.1 Sentido e referência

Apesar de não ser muito conhecido no Brasil, Frege foi um dos filósofos mais influentes do século XX, embora suas principais obras tenham sido escritas ainda no final do século XIX. Frege tinha por objetivo filosófico principal a fundamentação da aritmética a partir de uma definição lógica de número natural. Para isso, teve que propor uma teoria acerca da estrutura sintática da proposição, a partir das categorias de *conceito* e *objeto*, em oposição às categorias de *sujeito* e *predicado* propostas pela lógica aristotélica. Isso abriu uma série de novas possibilidades para a Ciência da Lógica ao ponto de não ser exagerado dizer que Frege a reinventou. Na história da lógica existem dois nomes: Aristóteles e Frege.

No entanto, na perseguição das respostas ao seu problema fundamental, Frege esbarrou também em questões de ordem semântica e linguística, e acabou produzindo uma muito interessante e influente teoria do significado. Claramente influenciado pela teoria milliana da *conotação*, Frege criou sua famosa distinção entre *sentido* e *referência*. De acordo com a teoria fregeana, as expressões da linguagem, nomes ou proposições exprimem *sentidos* e, por meio deles, apresentam suas *referências*. A teoria fregeana do *sentido* e *referência* foi proposta pelo autor num pequeno artigo publicado em 1892 chamado

"Über Sinn und Bedeutung" [Sobre sentido e referência]. Essa teoria se tornou moeda corrente na Filosofia da Linguagem da primeira metade do século XX, sendo aceita e pressuposta, por exemplo, por Wittgenstein em seu *Tractatus*, e por uma série de outros filósofos.

Frege chega a sua teoria indagando pelo estatuto semântico das proposições que expressam igualdade, que contêm o símbolo "=". A pergunta é a seguinte: o sinal de igualdade expressa uma relação entre *objetos* ou entre *nomes* de objetos? Ou seja: quando afirmo que "a = b" estou dizendo que os objetos nomeados por "a" e "b" são o mesmo e, portanto, estou afirmando algo sobre esse objeto, ou, ao contrário, estou afirmando que os nomes "a" e "b" são equivalentes por nomearem o mesmo objeto, e neste acaso, afirmando algo acerca dos nomes? Enfim, uma proposição que expressa igualdade é um discurso sobre as *coisas* ou sobre os *nomes*? A primeira opção deve ser logo descartada, pela consideração de um fato trivial: se "a = b" expressasse uma relação entre os *objetos*, então "a = a" e "a = b" diriam a mesma coisa se "a = b" for verdadeira. Em ambos os casos se afirmaria que o *objeto* em questão, nomeado por "a" e por "b", é idêntico a si mesmo, o que claramente ocorre nos dois casos. Entretanto, evidentemente, os dois enunciados têm conteúdos muito distintos: "a = a" é uma proposição trivial, cuja verdade obtemos *a priori*, sem necessidade de nenhum tipo de verificação, somente pela consideração de um princípio lógico elementar, chamado *princípio da identidade*, que afirma que todo objeto, qualquer que seja ele, é idêntico a si mesmo. Já a proposição "a = b" afirma alguma coisa a mais do que a primeira, pois não pode ter sua verdade justificada somente pelo recurso ao princípio da identidade; é necessário algum tipo de verificação ou cálculo para que sua verdade seja posta. Frege fornece um exemplo célebre: a proposição "a estrela da manha é a estrela da manhã" é trivial e verdadeira *a priori*, pois afirma a relação de identidade que qualquer coisa mantém consigo mesma. Já a proposição "a estrela da manhã é a estrela da tarde" possui um conteúdo cognitivo importantíssimo, uma vez que estabelece que o corpo que aparece num determinado lugar do céu nas primeiras horas da manhã é o mesmo que aparece em outro lugar do céu no fim da tarde. Cognitivamente, esses enunciados têm estatutos distintos. Um é trivial, *analítico* e, por isso mesmo, inútil do ponto de vista científico; o mundo pode se comportar da maneira que for, e o enunciado sempre será verdadeiro; portanto, ele nada diz sobre o mundo. O outro é *sintético*, informa algo novo, que não sabemos pela simples consideração de algumas leis racionais; ele diz efetivamente algo sobre o mundo.

Diante do exposto, a saída será defender que o sinal de igualdade estabelece uma relação entre os *nomes*. Mas em que sentido? Segundo Frege, diferentes nomes podem ser maneiras diferentes de apresentar o mesmo objeto. O objeto é apresentado a partir de características e de aspectos diferentes que possui. Nesse sentido, chamar o planeta Vênus de "estrela da tarde" ou "estrela da manhã" são maneiras diferentes de se referir ao mesmo objeto, e cada uma dessas maneiras apresentará o objeto ao seu modo, salientando determinadas características que ele possui. Nesse sentido, quando dizemos que "a estrela da manhã é a estrela da tarde" estamos dizendo que o mesmo objeto que se apresenta a partir do *conteúdo descritivo* expresso por "estrela da manhã" também se apresenta a partir do conteúdo descritivo expresso por "estrela da tarde". Em suma, os nomes têm a mesma *referência*, pois nomeiam o mesmo objeto, mas têm *sentidos* diferentes, pois esses objetos são apresentados de maneira diferente. Assim sendo, temos que o conteúdo significativo mesmo que os signos expressam são os seus *sentidos* e não suas *referências*. O significado efetivo da expressão "estrela da manhã" não é aquele corpo celeste que vemos ao amanhecer, mas é o *sentido* que a expressão "estrela da manhã" exprime. E as expressões "estrela da manhã" e "estrela da tarde" exprimem *sentidos* diferentes, embora tenham a mesma *referência*.

Para se compreender de forma correta a teoria fregeana do *sentido* e *referência* é necessário ter clara a distinção existente entre o *sentido* da expressão e a *representação* ou *ideia* que o sentido é capaz de produzir nos sujeitos. Para deixar clara essa relação, Frege utiliza uma metáfora bastante interessante: imaginemos a Lua sendo observada por meio de um telescópio. Temos, neste caso, três "luas" a serem consideradas, a saber, a própria Lua, objeto da observação, a imagem da Lua na lente do telescópio e a imagem da Lua na retina do observador. Destas três luas consideradas, apenas uma é propriamente real e existente. No entanto, uma delas, a imagem na lente, embora não seja propriamente real, é objetiva, isto é, é a mesma para todo e qualquer observador. A imagem na retina do observador, por sua vez, é inteiramente subjetiva, pois cada observador terá a sua e será impossível para qualquer observador ter em sua retina a mesma imagem que se formou na retina de outro. Temos, então, três níveis a serem considerados: o objetivo real (a própria Lua), o objetivo não real (a imagem na lente) e o subjetivo (a imagem retiniana). De acordo com Frege, a relação entre referência, sentido e representação é análoga à que acabamos de descrever. A *referência* de uma expressão será sempre algo real e existente (desde que, é claro, a expressão tenha referência); o *sentido* da expressão é análogo à imagem na lente do observador pois, embora não seja o próprio objeto, é a maneira pela qual o objeto é dado e apresentado ao sujeito; a representação, isto é, a imagem mental que se forma na mente do sujeito que entende a expressão, é análoga à imagem retiniana, pois é privada e incomunicável.

Que justificativa temos para acreditar, com Frege, que o sentido expresso e compreendido pelo sujeito não é a *representação subjetiva*, mas algo diferente dela? Um pequeno exemplo pode ilustrar o ponto de vista: ao ouvirmos a expressão "elefante branco", somos certamente capazes de representar em nossas mentes uma determinada imagem correspondente a algum objeto que caia sobre o nome mencionado. No entanto, é bastante razoável supor que cada sujeito que se deparar com a expressão "elefante branco" criará uma imagem própria e particular, privada e, enquanto imagem mental, incomunicável. Em suma: cada sujeito representa o "seu" elefante branco, pois as imagens mentais são privadas. Porém, apresar da privacidade e unicidade das representações de cada sujeito particular, temos que concordar que todos compreenderam a mesma coisa. As representações são privadas mas nem por isso um imaginou um elefante e outro uma girafa, por exemplo. Todos entenderam *elefante*, ou seja, captaram o mesmo sentido ou, segundo nossa metáfora, olharam a mesma imagem na lente do telescópio. No entanto, aquilo que essa compreensão de sentido pode produzir em cada mente particular como imagem mental será natureza privada. Entendemos objetivamente o mesmo, mas representamos mentalmente coisas diferentes e privadas. Diferentes, não porque um representa um elefante e outro representa outra coisa; todos representarão elefantes, mas elefantes diferentes, frutos da capacidade imaginativa de cada um.

De acordo com o ponto de vista fregeano, as representações não exercem nenhum papel no processo de significação. Criar representações e imagens mentais não faz parte, como queriam os psicologistas, do processo de compreensão do sentido. Não precisamos representar para compreender. Ao contrário, somente representamos o que somos capazes de compreender. A compreensão do sentido é anterior à formação de imagens mentais.

Esta teoria do sentido e referência vale, de acordo com Frege, tanto no nível dos nomes e expressões singulares, como nos exemplos vistos, como também para as proposições. As proposições também exprimem sentidos e estes são compostos pelos *sentidos* das partes que os compõem. Sendo assim, somente podemos decidir acerca da verdade e falsidade de uma proposição se *antes* compreendermos qual o seu sentido. E por *sentido proposicional* devemos entender, em Frege, as condições de verdade de uma proposição. Em suma: a pergunta semântica pelo sentido é anterior à pergunta epistemológica pela verdade. Antes de saber se uma proposição é verdadeira ou falsa devo compreender o seu sentido e isso não quer dizer que eu devo representar a situação que a proposição impõe, mas simplesmente saber quais são suas condições de verdade, ou seja, o que deve ocorrer no mundo para que ela seja verdadeira e o que deve ocorrer para que ela seja falsa.

Pelo que foi exposto, podemos notar que as expressões devem ter sentido para que possam significar propriamente, mas não é necessário que tenham referência. Todos sabemos o que é um unicórnio, seríamos capazes de identificar um exemplar caso o encontrássemos; portanto, entendemos o significado da expressão “unicórnio” e somos capazes, inclusive, de criar uma representação mental dele. Isso apesar do fato de, muito provavelmente, não existir nenhum unicórnio no mundo. Ou seja, a expressão “unicórnio” tem um *sentido*, mesmo não tendo *referência*. A imagem está na lente, provoca uma outra imagem na retina, mas não há nenhuma “lua” sendo de fato observada.

A partir dessas considerações, podemos extrair, com Frege, uma muito interessante (embora não necessariamente verdadeira) teoria da *ficção* e sua relação com a *verdade*. Quando escrevemos uma obra de ficção, estamos trabalhando somente no nível dos *sentidos*, e não das *referências*, pois não consideramos que as personagens de fato existem. E porque não consideramos que as personagens existem, não perguntamos pela *verdade* ou *falsidade* do que se coloca ali. Na ficção, não existe verdadeiro nem falso. "Ulisses profundamente adormecido desembarcou em Ítaca" não é verdadeiro nem falso, simplesmente porque "Ulisses", no contexto da obra homérica, é uma expressão que tem *sentido*, mas que não tem *referência* alguma no "mundo real". *Verdade* e *referência* estão intimamente ligados na filosofia de Frege.

24.2. O que pode ser dito

Encaradas as coisas sobre o ponto de vista que está sendo apresentado aqui, podemos entender claramente que o problema semântico referente à constituição do sentido é anterior e mais fundamental do que a pergunta epistemológica pela verdade ou pela possibilidade do conhecimento da verdade. É elementar o fato de que somente podemos decidir se um enunciado é verdadeiro ou falso se entendermos o que ele diz, se compreendermos seu sentido. O *juízo*, ou seja, o ato subjetivo de tomar algo como verdadeiro, supõe que o sujeito saiba a que está dando crédito. É necessário saber qual o sentido da proposição, quais são suas condições de verdade. Saber como o mundo deve se comportar para que a proposição seja verdadeira e como deve se comportar para ser falsa. Sem isso não há juízo. Sem isso não há verdade nem falsidade.

Tomemos os seguintes exemplos:

(a) o número de corpos vagando pela Via Láctea é impar;
(b) amanhã Cinderela bicicleta saber;
(c) o cataploft é azul;
(d) a parede está feliz.

À primeira vista, podemos notar que esses enunciados têm uma característica comum. Não somos capazes de decidir acerca da verdade ou falsidade de nenhum deles. Somos incapazes de emitir qualquer juízo de verdade sobre eles. O somos, porém, por razões bastante distintas em cada um dos casos.

Não sabemos se (a) é verdadeira ou falsa por uma mera impossibilidade de ordem técnica. Não temos condições de contar todos os corpos que vagam pela galáxia e, por isso, não podemos decidir acerca do valor de verdade de qualquer proposição que afirme algo sobre seu número. No entanto, sabemos claramente o que ela diz, compreendemos cabalmente o seu sentido, sabemos exatamente o que deve ocorrer para ela ser verdadeira.

O enunciado (b) é um mero arranjo desconexo de palavras, que não obedece a nenhuma estrutura formal estabelecida. Claramente ela não exprime nenhum sentido.

O enunciado (c) possui uma palavra da qual não conhecemos o significado. Não sabemos o que é um *cataploft*, por isso não podemos saber se ele é azul ou não. E mais do que isso, não sabemos sequer se *cataploft* é um objeto colorido, se sua constituição permite que ela tenha uma cor. E se não somos capazes de entender como o mundo deve se comportar para que o enunciado seja verdadeiro, pois não conhecemos o significado de uma das palavras, não compreendemos o seu sentido. Se amanhã eu vier a saber o que significa "cataploft", talvez compreenda o que quer dizer a afirmação de que ele é azul. Enquanto isso não ocorrer, a questão fica em aberto.

Dos quatro exemplos citados, o mais complicado e enganador é o enunciado (d). Isto porque ele aparentemente é um enunciado bem construído, obedece todas as regras gramaticais que conhecemos, tem sujeito, verbo, predicado. Não transgride nenhuma norma estabelecida pela sintaxe da linguagem gramatical. Ademais, diferentemente do enunciado (c), conhecemos o significado de todas as palavras que o compõe. Podemos ficar tentados a seguir um caminho simples e dizer apenas que o enunciado é falso, pois a parede não pode ser feliz. Mas isso simplesmente joga o problema para debaixo do tapete, pois a principal questão permanece em aberto: qual seria o sentido do enunciado "a parede está feliz"? Ora, se compreender o sentido, como foi dito, é condição para o estabelecimento da verdade, algo que não exprime sentido não pode ser verdadeiro nem falso. É um sem sentido, um contrassenso, uma pseudoproposição.

Wittgenstein foi o autor que melhor conseguiu enxergar o fenômeno das pesudoproposições contaminando o saber filosófico. A partir disso, criou uma filosofia da natureza crítica que tinha por objetivo ser um instrumento de análise da linguagem no sentido de dissolver falsos problemas filosóficos.

De acordo com Wittgenstein, "o mundo é a totalidade dos fatos e não das coisas". Isto significa dizer que devemos representar o que chamamos de mundo pelo conjunto das proposições verdadeiras que são enunciadas sobre ele e não como simplesmente um amontoado de coisas. O que seria um ser onisciente segundo esse ponto de vista? Alguém capaz de fazer um inventário completo de todas as coisas que existem no mundo ou alguém que conhece todas as verdades que podemos enunciar sobre este mundo? Wittgenstein é adepto da segunda alternativa. Por isso, para que algum enunciado tenha sentido e expresse de fato algo, é necessário que esse enunciado exprima uma "situação no espaço lógico", ou seja, ele deve necessariamente *poder ser* verdadeiro *e* falso. Portanto, fregeanamente, entender o sentido é conhecer as condições de verdade; conhecer as condições de verdade significa saber como o mundo deve se comportar se a proposição for verdadeira e como deve se comportar se ela for falsa. Se o enunciado não nos fornece um conteúdo informativo que seja capaz de nos proporcionar essa compreensão, ele carece de sentido. Ele não diz nada, como no caso de nosso exemplo (d).

A filosofia wittgensteiniana do *Tractatus* será um esforço em determinar **o que pode e o que não pode ser dito acerca do mundo** e não uma tentativa de determinar o que, de fato, é verdadeiro e falso no mundo. O falso pode ser dito, assim como o verdadeiro. O que não pode ser dito é o que não tem sentido. São aquelas pseudoproposições que, do ponto de vista gramatical, até parecem ser bem formuladas, mas que não dizem nada de objetivo, nada do qual podemos determinar as condições de verdade. E o que pode ser dito, então? De acordo com o *Tractatus*, **proposições factuais** acerca do mundo, aquelas cujos valores de verdade podem ser estabelecidos ou, ao menos, cujas condições de verdade sejam conhecidas. Tudo o que pretender ser dito como verdadeiro ou falso que não seja uma proposição factual será enquadrado na categoria de *contrassenso*.

Abre-se, com isso, caminho para uma distinção muito importante que Wittgenstein realiza em seu *Tractatus*: *dizer* em oposição a *mostrar*. O reino do que pode ser dito no discurso veritativo é algo bastante limitado no universo wittgensteiniano. A pergunta elementar que devemos fazer é: se só podemos dizer situações factuais do mundo, o que ocorre com todas as outras manifestações humanas que não se deixam reduzir ao discurso proposicional? A resposta é clara: essas coisas não são *dizíveis*, mas somente se *mostram*. Por exemplo: Certamente eu posso descrever por meio de proposições factuais algumas características de uma obra de arte, de um quadro, por exemplo. Porém, por mais precisa que seja minha descrição factual do quadro por meio da linguagem proposicional, eu nunca conseguirei comunicar ao meu interlocutor a beleza do quadro. Esta somente será conhecida por meio de uma experiência imediata, não simbólica. Eu posso falar sobre a forma, sobre as cores, sobre as dimensões, sobre a disposição de algumas imagens na tela, mas jamais poderei "dizer" a beleza do quadro. Esta, enquanto fruto da experiência estética, somente pode se mostrar. Não há linguagem que abarque esse nível da experiência humana. A este reino "indizível" e apenas imediatamente experienciável, Wittgenstein chamou de "místico". O discurso dizível, lógico e veritativo, aquele da ciência, aquele que pretende enunciar verdades acerca do mundo é restrito a uma muito pequena porção do que podemos chamar de *humano*. Todo o resto, tudo o que não se deixa abarcar por essa limitada linguagem pertence ao universo do "realmente importante", e para esse reino, não há verdade nem falsidade. Não há linguagem. O que pode ser dito, segundo a primeira filosofia de Wittgenstein, pode ser dito claramente. Porém, do que não se pode falar, deve-se calar.

24.3. Jogos de linguagem

Embora, infelizmente, não a tenhamos abordado com o cuidado necessário e somente de forma bastante superficial, podemos dizer que a primeira filosofia de Wittgenstein foi o esforço de levar às últimas consequências um determinado modelo de teoria do significado que imperou na história do pensamento por milênios: *o modelo referencial de significado*. De acordo com a tradição que está sendo ainda mantida ali, significar é um processo que tem por objetivo último e principal "apontar" para uma referência, para algum objeto (físico ou não) do qual o signo da linguagem seja uma espécie de substituto. Antes das sofisticadas teorias da *conotação* de Mill e do *sentido e referência* de Frege, que foi assumida na íntegra pelo segundo Wittgenstein, o significado era, por assim dizer, confundido com sua referência: o significado da palavra "carro" era o próprio carro ou, no modelo conceitualista, a ideia do carro. As sutilezas semânticas de Frege e Mill mudaram um pouco esse quadro: o significado deixou de ser a própria referência, e passou a ser considerado como o conteúdo informativo que o nome ou sentença contém e que faz com que a partir dele seja indicada a referência. Mas, de qualquer forma, é ainda em função de uma referência que o significado se dá, impondo-a, apresentando-a. Neste sentido, podemos entender o que vem a ser o *sem sentido* do *Tractatus*: enunciados linguísticos que não podem ter equivalente no nível real; não pode haver um fato do mundo cujo enunciado seja, por assim dizer, um substituto.

O filósofo que soube da melhor maneira refutar e superar as teses do *Tractatus* foi o próprio Wittgenstein em sua segunda filosofia, de modo que temos uma muito peculiar situação histórica em que o mesmo filósofo foi responsável pela elaboração de um muito complexo e interessante (embora não necessariamente verdadeiro) sistema filosófico e por sua cabal refutação. No entanto, embora certo, é um tanto simplório e insuficiente afirmar que o segundo Wittgenstein refutou e rompeu com as teses do primeiro. Na realidade, segunda filosofia de Wittgenstein rompeu com toda tradição filosófica vinculada àquilo que chamamos *modelo referencial de significado*. O que o segundo Wittgenstein irá refutar é mais do que simplesmente as teses específicas do *Tractatus*, mas a tese genérica que sustentou praticamente toda teoria do significado desde os primórdios da filosofia, a saber, a tese de que *significar* é substituir *objetos* por *signos*, é ter uma referência ou impor condições para que seja dada uma referência; enfim, que o significado seja, em última instância, um processo *referencial*. Certamente, dirá o Wittgenstein maduro, apresentar referências é uma das funções da linguagem, mas não é a única. Existe uma infinidade de outros usos que podem ser feitos da linguagem e aquilo que impõe o modelo semântico referencial é apenas um deles. Usamos a linguagem sim para falar de objetos referenciais, mas usamos a linguagem também para várias outras coisas, de modo que não se pode reduzir o conceito de significado a apenas uma das funções que a linguagem pode exercer no conjunto das atividades humanas.

Ora, se o significado não se reduz ao procedimento referencial, qual é então seu fundamento? Se significar não é simplesmente ter ou impor uma referência, o que é então? O segundo Wittgenstein oferece uma abordagem *pragmática* ao significado, e o define partir do *uso que fazemos da linguagem*, que pode ou não ser referencial. Por exemplo: se quero informar alguém sobre o que se passou e digo “caiu uma árvore em cima do ponto de ônibus”, certamente há um elemento referencial prioritário aqui. Quero fornecer uma *imagem*, ou, nas palavras do primeiro Wittgenstein, uma *figuração* do que se passou. Neste caso estou claramente fazendo um uso referencial da linguagem pois “árvore” é um signo que tem um correlato na realidade, “ponto de ônibus” também etc. Embora a proposição possa ser falsa, ela pretende ser um modelo do mundo, ela quer representá-lo.

No entanto, a linguagem é utilizada no conjunto das atividades humanas para várias outras coisas e não apenas para falar do mundo. Posso, por exemplo, fazer um gesto obsceno para alguém, com o intuito deliberado de ofendê-lo. Se a pessoa à qual direcionei meu gesto entender minha intenção e se sentir ofendida, pode-se dizer que algo foi ali comunicado. Eu fiz o gesto e meu interlocutor entendeu esse gesto. Fica a pergunta: Qual a referência de meu gesto? Qual objeto, real ou mental, é substituído pelo meu gesto? A resposta é: nenhum, não há uma referência em meu gesto. Outra pergunta então se coloca: meu gesto obsceno tem, de fato, significado? A resposta é elementar: claro que tem; mesmo meu gesto obsceno não sendo o substituto de nenhum objeto do mundo, não há uma relação semântico-referencial estabelecida ali, mas ainda assim há significado. Há uma intenção pragmática de ofender e um signo que, dada uma regra que associamos a ele, foi capaz de “comunicar” a ofensa.

Portanto, para a filosofia do segundo Wittgenstein, o significado é algo associado a uma regra (na realidade, infinitas regras) que os usuários devem conhecer e cumprir no ato comunicativo. O autor utiliza uma muito interessante metáfora para explicar sua nova concepção de significado: a linguagem é como um jogo, ou melhor, as infinitas linguagens (que o autor chama de *jogos de linguagem*) são como jogos, os quais necessitam de regras bem definidas a serem obedecidas e jogadores que conhecem e executam a regra. Se eu pergunto ao meu interlocutor: “que horas são?” e ele me responde “quarta-feira”, é algo comparável a alguém que tente mexer o cavalo em movimento diagonal no xadrez. O interlocutor, claramente, realizou um “movimento” que feriu as regras do jogo de linguagem em questão. Nesse sentido, conhecer a linguagem é algo muito mais complexo do que conhecer palavras e seus referentes isolados, é mais do que dominar as regras gramaticais de um determinado idioma, é mais do que decorar o dicionário. Conhecer a linguagem é saber o jogo. As palavras e expressões são como as peças do jogo, mas o ato de jogar é algo que envolve um treinamento, uma práxis, uma "sabedoria social", muito mais do que o mero conhecimento lexical acerca dos signos de um determinado idioma.

Numa mesma cidade, onde existe um mesmo idioma oficial, onde todos falam, por exemplo, o mesmo português, é possível existir (e de fato geralmente existe) muitas linguagens, ou melhor, muitos *jogos de linguagens* distintos pertencentes aos diversos grupos ou "tribos". Será que um jovem da periferia que "curte" hip hop, quando está em seu grupo de amigos utiliza os mesmo jogos de linguagem que seu avô quando está em família. A resposta é claramente negativa. Embora se comuniquem utilizando o mesmo idioma português, existem códigos e regras próprias em cada grupo social, de modo que talvez seja um tanto difícil parta o avô compreender o que o neto e seus amigos conversam. De forma semelhante, duas pessoas muito íntimas (um casal, por exemplo) acabam criando, com o convívio, regras de linguagem próprias. Muitas vezes, nesses casos, um olhar ou uma expressão facial é suficiente para comunicar muita coisa. Isso ocorre não porque o olhar ou a expressão facial em si mesma carregue aquele conteúdo significativo, mas porque os envolvidos criaram regras próprias de linguagem e associaram a esses gestos significações próprias.

O convívio social impele os indivíduos a criar, junto com seus próximos, jogos de linguagens. Nesses, o significado está associado à obediência às regras pragmáticas por parte dos falantes e não a uma relação referencial estabelecida entre signo e coisa. Nisto consiste, em linhas gerais, a virada pragmática realizada pelo segundo Wittgenstein no que tange à teoria do significado. E é nesse sentido que podemos dizer que o autor superou o chamado *modelo semântico referencial*. Sendo assim, é certo dizer que o segundo Wittgenstein refutou a filosofia da linguagem do primeiro, mas somente na medida em que a filosofia do primeiro Wittgenstein estava inserida ainda no milenar modelo referencial, este sim, o alvo a ser atacado pela teoria dos jogos de linguagem.

Referências Bibliográficas

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. L. H. L. Santos. Edusp: São Paulo, 1993. Edição bilíngue alemão-português.

WITTGENSTEIN, L. Investigações filosóficas. In: *Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).

FREGE, G. Os fundamentos da aritmética. In: *Gottlob Frege*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

FREGE, G. Sobre sentido e referência. In: FREGE, G. Lógica e filosofia da linguagem. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1989.

LOCKE, J. Ensaio sobre o entendimento humano. In: *John Locke*. São Paulo: Abril Cultural, 1991 (Col. Os Pensadores).

MILL, J. S. Sistema de lógica dedutiva e indutiva. In: *John Stuart Mill*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).

HOBBES, T. Computation or Logic. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. v.1. Londres: John Bohn, 1839. Disponível em: http://goo.gl/6pHQr. Acesso em: 14 jun. 2013.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Parte VII

Filosofia da Mente

Maria Eunice Quilici Gonzalez

PhD em Cognitive Science, Language and Linguistics pela Universidade de Essex, Inglaterra e professora livre-docente da Unesp. Tem experiência de pesquisa e de docência em Teoria do Conhecimento, Filosofia Ecológica, História da Filosofia Contemporânea, Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente, atuando principalmente nos seguintes temas: informação ecológica, percepção-ação, auto-organização, pragmatismo e ética da informação.

Mariana Claudia Broens

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e professora livre-docente da Unesp. Tem experiência de pesquisa e de docência em Teoria do Conhecimento, História da Filosofia Moderna, História da Filosofia Contemporânea e Filosofia da Mente, trabalhando os seguintes temas: a abordagem mecanicista da mente, naturalismo, auto-organização e pragmatismo.

André Leclerc

Concluiu o doutorado em filosofia na Universidade de Québec em 1990. Atualmente é professor associado da Universidade Federal do Ceará. Atua na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Linguagem e Filosofia da Mente, trabalhando os seguintes temas: filosofia analítica, conteúdo mental, epistemologia, externalismo, contextualismo, intencionalidade, anti-individualismo, semântica e naturalismo biológico.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 25

Introdução à Filosofia da Mente

Este capítulo reúne reflexões introdutórias sobre problemas centrais da Filosofia da Mente contemporânea. Ele está estruturado em dois tópicos: no primeiro, os objetivos da Filosofia da Mente são apresentados, enfatizando-se duas de suas características preponderantes, o naturalismo e a interdisciplinaridade. No segundo, as seguintes abordagens são apresentadas: Teoria da identidade; Funcionalismo e Eliminativismo.

25.1 Caracterização da Filosofia da Mente

A Filosofia da Mente é uma área de pesquisa interdisciplinar que tem por objetivo investigar os problemas relacionados à natureza da mente – dos eventos, estados, processos e das funções mentais – bem como sua relação com o corpo e o meio ambiente. Diferentes tentativas de elucidação desses problemas são encontradas nas diversas vertentes da Filosofia da Mente, entre as quais se destacam a abordagem analítica (anglo-saxã) e a continental, além daquelas que possuem influência da filosofia oriental. Dados os limites do presente texto, apresentaremos apenas a abordagem analítica tradicional de processos. Nesse viés, a Filosofia da Mente busca investigar a natureza dos processos mentais associados à cognição, memória, percepção, ação, vontade, emoção, dentre outros.

Há duas características básicas da Filosofia da Mente que merecem destaque:

a) **Naturalismo** – as concepções contemporâneas de mente na tradição filosófica analítica anglo-saxã são basicamente *naturalistas*, em um sentido bastante amplo da expressão. São naturalistas porque consideram que os estados, processos e eventos mentais fazem parte do contexto de eventos que ocorrem na natureza e não podem ser creditados a entidades sobrenaturais de algum tipo.

b) **Interdisciplinaridade** – os estudos da Filosofia da Mente são *interdisciplinares*; considera-se que disciplinas como Psicologia, Computação, Linguística, Neurociências, Biologia, que também estudam os processos mentais, oferecem aportes necessários para a reflexão filosófica sobre tais processos. Além disso, existe um ideal de unificação metodológica no tratamento de problemas investigados na área. A Filosofia da Mente trata também de questões metafísicas bastante tradicionais, podendo ser incluídos nesse domínio o problema mente/corpo, o problema da identidade pessoal e o da causação mental, que serão tratados no próximo capítulo. Por outro lado, os estudos atuais sobre a consciência são claramente interdisciplinares, assim como os trabalhos sobre a motivação. A discussão filosófica se alimenta de várias ciências, mas tem uma abordagem própria, mais reflexiva e analítica.[84]

O ideal de unificação metodológica no estudo da mente tem como pressuposto a hipótese de que a Física fornece um bom modelo de investigação na pesquisa científica. Esse ideal tem sido alvo de críticas por parte de muitos filósofos, inclusive de seu proponente original Hilary Putnam, que em 1960 defendeu a tese da unidade metodológica da explicação científica, tão cara ao positivismo da primeira metade do século XX. Em 1998, no texto *Renovar a Filosofia* [*Renewing Philosophy*], Putnam problematiza sua própria concepção inicial da unidade metodológica das ciências no estudo da mente, considerando-a simplista. Concebendo os limites do projeto que inicialmente defendeu nos anos 1960, ele argumenta em defesa de um *perspectivismo* que envolva uma multiplicidade de métodos de investigação no estudo de sistemas complexos, como é o caso da mente.

---

[84] Cabe ressaltar que, na concepção de Wittgenstein, a mente não é objeto de estudo para as ciências empíricas. Mas sobre isso, os wittgensteinianos, apesar de influentes, formam um grupo à parte.

Apesar da polêmica em torno dos métodos de investigação apropriados, a interdisciplinaridade constitui uma característica central da Filosofia da Mente, na tradição analítica, em decorrência de seu viés naturalista: uma vez que se considera que a dinâmica e a organização da mente estão sujeitas às leis naturais, para compreendê-las será necessário utilizar dados obtidos pelas ferramentas investigativas das Ciências Naturais, além dos recursos próprios da investigação filosófico-conceitual. É, justamente, esse naturalismo metodológico que faz com que a Filosofia da Mente e a chamada *Ciência Cognitiva* estejam intrinsecamente relacionadas.

A Ciência Cognitiva é também uma área interdisciplinar de pesquisa dos processos cognitivos, tendo como alicerce a concepção mecanicista da mente. O objetivo inicial dessa ciência é a produção de modelos mecânicos explicativos dos processos associados ao pensamento inteligente. Conforme ressalta Gardner (1985, p.6-7), são cinco as principais características da Ciência Cognitiva em seu estado de desenvolvimento na década de 1980:

1) O estudo das atividades cognitivas humanas envolve necessariamente o estudo das representações mentais, o que supõe um plano de análise diferente do plano biológico ou neurológico.

2) A hipótese de que os modelos computacionais são os mais apropriados para compreender como a mente funciona.

3) O recorte metodológico adotado para a elaboração de modelos mecânicos da mente não considera, inicialmente, fatores como os emocionais, culturais, contextuais, entre outros. Esses fatores são reconhecidamente importantes para a compreensão do funcionamento da mente, mas sua inclusão naquele momento iria tornar muito complexa a modelagem computacional.

4) Uma abordagem interdisciplinar da mente deve ser adotada. As barreiras entre as diferentes disciplinas que compõem a Ciência Cognitiva (Psicologia, Computação, Linguística, Neurociências, Biologia etc.) serão idealmente transpostas pela adoção da modelagem computacional que unifica a Ciência Cognitiva.

5) A agenda de pesquisa da Ciência Cognitiva será estabelecida pelo conjunto de questões e preocupações que há muito são investigadas pelos epistemólogos na tradição ocidental clássica.

No capítulo 27, comentaremos a evolução da Ciência Cognitiva a partir da década de 1980. No momento é suficiente observar que as características enumeradas têm sido objeto de questionamento bastante polêmico nos estudos realizados pela Filosofia da Mente e pela Filosofia Ecológica. Assim, por exemplo, uma dificuldade enfrentada pelo mecanicismo diz respeito ao aspecto criativo que constitui uma marca inegável da mente. Como explicar a criatividade através de uma abordagem mecanicista? Dificuldades da mesma envergadura são enfrentadas quando se reflete acerca da natureza do livre-arbítrio, da identidade pessoal, da comunicação significativa e das emoções, dentre outros. Essas dificuldades são pesquisadas a partir de perspectivas explicativas da Filosofia da Mente e da Ciência Cognitiva. No próximo tópico passamos a apresentar algumas das perspectivas comuns a essas áreas de investigação no que diz respeito à natureza da mente.

25.2. Diferentes abordagens no estudo da mente

O interesse pela investigação científica sobre a natureza da mente começa a delinear-se a partir do fim do século XIX e início do século XX, simultaneamente ao desenvolvimento dos estudos da então jovem ciência da Psicologia. Esta última ainda se debatia entre as imposições de um vocabulário carregado de concepções dualistas e intelectualistas de mente, de um lado, e, de outro, a necessidade de atender algumas exigências da tradição analítica e de suas críticas à metafísica. Curiosamente, uma das primeiras grandes teorias psicológicas para explicar os processos cognitivos e a ação inteligente foi o chamado *behaviorismo*. Essa escola psicológica considerava que o caráter não observável, introspectivo, dos processos mentais impedia seu estudo rigoroso e a verificação de seus resultados, razão pela qual a Psicologia deveria focalizar apenas o comportamento observável.

A despeito do grande esforço explicativo empreendido pelos estudos behavioristas, um progressivo sentimento de insatisfação foi se manifestando em psicólogos e filósofos diante de uma abordagem que deixava de lado os aspectos até então considerados típicos da vida mental, quais sejam, as crenças, os desejos, as emoções em geral, e que dificilmente poderiam continuar a ser ignorados. O behaviorismo procurou redefinir os estados mentais em termos de comportamentos e disposições, tendo enfrentado várias críticas. Uma delas, bastante conhecida, é o "argumento do superespartano" formulado por Putnam (1975): este argumento supõe que um guerreiro espartano (sabidamente treinado para suportar a dor e não manifestá-la em campo de batalha), quando gravemente ferido, supostamente teria a capacidade de ocultar seu estado mental de dor intensa. Essa capacidade de ocultamento inviabilizaria um estudo de seu estado de dor em termos comportamentais. Uma possível refutação desse argumento consiste em considerar o fator "tempo de observação" no estudo dos hábitos de ação, uma vez que há limites para a capacidade de fingimento ou ocultamento. Dificilmente alguém conseguiria mentir ou simular sua dor por muito tempo para um olhar treinado.

Além do mais, o behaviorismo pressupõe que aquilo que pode ser dito sobre o comportamento inteligente pode ser traduzido em uma linguagem que não emprega termos mentalistas como "crença", "desejo", "sensação", entre outros. A maioria dos filósofos e psicólogos julga que o programa de tradução do behaviorismo falhou, uma vez que eles consideram que não se pode definir uma noção mentalista ou intencional em termos não intencionais. Contudo, é consenso entre os estudiosos da mente que não se voltar a adotar perspectivas que não sejam verificáveis em alguma medida se se pretende uma abordagem rigorosa dos estados e processos mentais. Diante desse impasse, surge uma abordagem teórica conhecida como *teoria da identidade*, que passamos a apresentar.

Teoria da identidade

Na Filosofia da Mente contemporânea há dois artigos considerados basilares para a formulação da teoria da identidade, uma das mais fortes versões do naturalismo nessa área. São eles: "Is Consciousness a Brain Process?" [A consciência é um processo cerebral?], do psicólogo e filósofo U. T. Place (1956) e o artigo "Sensations and Brain Processes" [Sensações e processos cerebrais], do filósofo J. J. Smart (1959). Eles pretendem propor uma teoria da mente que não recaia nos excessos metafísicos do dualismo substancial, de inspiração cartesiana, e nem no extremo em que acabou caindo o behaviorismo que, em seu esforço por construir uma teoria científica da psicologia, acabou caracterizando os eventos e processos mentais em termos comportamentais.

Em síntese, Place e Smart procuraram evitar, por um lado, as dificuldades oriundas do dualismo substancial[85] resultantes da incapacidade de explicar a interação causal entre mente e corpo e, por outro, a suposta redução do mental ao comportamental realizada pelo behaviorismo (não cabe aqui uma longa exposição sobre o behaviorismo, mas, a despeito de todas as críticas que lhe são dirigidas por várias escolas e tradições filosóficas, tem, a nosso ver, o inegável mérito de mostrar a relevância do comportamento na compreensão da inteligência e, assim, o de propor uma das primeiras abordagens externalistas da mente. Tampouco cabe aqui uma análise detalhada do dualismo cartesiano que, graças a sua precisa formulação, possibilitou um fértil debate sobre a natureza da mente e do corpo).

Segundo Place e Smart, estados e eventos mentais são, em certo sentido, *internos* e não podem ser simplesmente identificados ao comportamento ou às disposições comportamentais. Os estados mentais seriam internos e não serem da alçada exclusiva da vida privada de um “fantasma na máquina”, mas porque estados e eventos mentais seriam *idênticos* numericamente, um a um, a estados e eventos físicos que ocorrem no sistema nervoso.

Place (1956) argumenta que uma Psicologia científica deveria identificar a consciência a padrões de atividade cerebral. Assumindo que os estados e eventos mentais são idênticos aos estados e eventos cerebrais, ele defende a hipótese segundo a qual os termos mentalistas e fisicalistas, embora diferentes, teriam o mesmo **referente** cerebral (uma situação análoga pode ser considerada através do exemplo, na Filosofia da Linguagem, das expressões “estrela da tarde” e “estrela da manhã” que, apesar de possuir sentidos diferentes, ambas se referem ao planeta Vênus). Quando, por exemplo, sinto dor e digo “estou sentindo dor”, essa descrição na linguagem comum não dá conta de expressar o conjunto de eventos neurofisiológicos responsáveis pela sensação de dor. Contudo, segundo Place (1956), uma boa descrição em termos neurofisiológicos (a "ativação das fibras C") se referirá precisamente ao mesmo evento descrito pela frase "estou sentindo dor". Isto porque "sentir dor" é um processo cerebral (resultante da ativação das fibras C) a ser investigado rigorosamente pela neurofisiologia.

---

[85] O dualismo substancial consiste em propor que a mente e o corpo constituem substâncias com propriedades distintas: a mente seria uma substância imaterial e não sujeita às leis físicas e o corpo seria material e estaria subordinado às leis físicas. Essa concepção subjaz ao pensamento de muitos filósofos, mas foi claramente formulada por René Descartes na obra Meditações.

Dando continuidade aos argumentos de Place em defesa da identidade mente/cérebro, Smart (1959) observa que não basta considerar que os eventos mentais estão correlacionados a eventos cerebrais. Ao contrário, ele enfatiza que tal suposta correlação implica introduzir, de modo sutil, teses dualistas na Psicologia. Isto porque só pode ser correlacionado aquilo que é distinto; uma pegada deixada na cena do crime pode ser correlacionada ao calçado do suspeito do crime, mas isto só poderá ser feito porque a pegada e o calçado são objetos diferentes: nenhum detetive irá correlacionar o suspeito consigo mesmo.

A grande preocupação de Smart (1959), quando procura refutar vários argumentos opostos à tese da identidade postulada por Place (1956), é colocar na ordem do dia da abordagem fisicalista os eventos e estados da consciência. Se ainda carecemos das ferramentas explanatórias necessárias para isso, segundo ele podemos perguntar: por que não poderá haver novas leis para a Psicologia como as leis da eletricidade e do magnetismo, que foram novidades do ponto de vista da mecânica newtoniana?

A despeito de suas excelentes intenções, porém, a teoria da identidade teve vida bastante curta no cenário filosófico contemporâneo. Mal estava ela procurando consolidar-se quando aparecem veementes críticas a suas teses, em especial àquela que identifica um a um os tipos de estados mentais e os tipos de estados cerebrais. Como veremos a seguir, o funcionalismo surge como uma alternativa às propostas explicativas de Place e Smart.

Funcionalismo

Uma das principais objeções que são dirigidas à teoria da identidade mente/cérebro é conhecida como o argumento da **realizabilidade múltipla** e foi apresentado por Hilary Putnam no início da década de 1960. Essa crítica observa que a tese da identidade um a um não dá conta de explicar por que diferentes estruturas materiais instanciam (incorporam) o mesmo tipo de evento ou estado mental. Se há uma estrita identidade entre estados mentais e cerebrais, fica difícil compreender por que, por exemplo, os estados neurofisiológicos relacionados à dor nos cérebros de diversas espécies animais, cada uma com anatomias distintas, podem ser idênticos ao mesmo evento mental *dor*.

O funcionalismo, especialmente em sua vertente computacional, torna-se preponderante na Ciência Cognitiva e na Filosofia da Mente a partir do início dos anos 1970. Ele pode ser definido, *grosso modo*, como sendo uma abordagem dos estados e eventos mentais ligados ao comportamento inteligente que privilegia a *função* desempenhada pelo sistema cognitivo independente de sua base material. Estados mentais seriam, efetivamente, **estados funcionais** expressando relações causais de estímulos sensoriais (*inputs*) entre outros estados mentais e comportamentos (*outputs*).

A abordagem funcionalista da mente será apresentada com mais detalhes no capítulo 27 desta parte 7. No momento, é importante compreender que o funcionalismo computacional tem nos modelos mecânicos da mente sua principal ferramenta explanatória. Uma vez mais, dificuldades foram apontadas por filósofos, como Dreyfus (1979), Searle (1980) e Baker (1987), entre outros concernentes aos limites da concepção funcionalista da mente. Tais dificuldades estão relacionadas à inabilidade dos modelos mecânicos de explicitarem as nuances concernentes às dimensões subjetivas da experiência qualitativa, bem como os aspectos significativos da comunicação humana. É nesse cenário que surge, nos anos 1980, o eliminativismo.

Eliminativismo

Buscando superar as críticas dirigidas à teoria da identidade e ao funcionalismo, em meados dos anos 1980, Patrícia Churchland e Paul Churchland (2004) propõem uma concepção materialista radical de estudo dos processos cerebrais: o **eliminativismo**. Para os eliminativistas, a teoria da identidade mente/cérebro foi fragilizada por sua tentativa equivocada de promover uma redução interteórica. Como vimos, essa redução se daria pela identificação entre descrições de eventos e estados mentais, expressos pelo vocabulário mentalista da linguagem comum (que utiliza os conceitos de crença, desejo, intenção, entre outros da *psicologia popular*) e as descrições de eventos e estados neurofisiológicos.

Para os eliminativistas, não é gratuitamente que a teoria da identidade falhou em sua tentativa de identificar, um a um, estados mentais e estados cerebrais: tal falha se deve a que as descrições mentalistas da psicologia popular seriam falsas e totalmente enganosas e, portanto, irrelevantes para as explicações científicas do comportamento humano, pois a descrição dos estados e eventos cerebrais bastaria para isso. O vocabulário mentalista constituiria, para eles, um entulho metafísico que deveria ser eliminado do cenário explicativo sobre a natureza da mente.

Podemos dizer, na perspectiva eliminativista, que as teses da psicologia popular como, por exemplo, que "sou levada a agir por minha força de vontade", "estou triste porque meu gato morreu", não auxiliam na busca de explicação das causas de minha ação ou de meus estados neurológicos. A psicologia popular forneceria explicações mitológicas ao supor a existência de entidades misteriosas, como "vontade" e "tristeza", dotadas de certa força causal em minha conduta. Para os eliminativistas, a linguagem mentalista, que atribui a crenças e desejos os motores de nossa ação, será retirada do cenário científico e filosófico futuro, tão logo as Neurociências sejam reconhecidas.

Ao desenvolverem seu aparato conceitual, paradoxalmente, os eliminativistas acreditam que uma descrição adequada dos processos cerebrais substituirá a linguagem mentalista da psicologia popular. Segundo eles, ocorrerá com a linguagem mentalista algo semelhante ao que ocorreu com o conceito de "flogisto": esse conceito foi postulado na tentativa de explicar fenômenos ligados à combustão no século XVII (supostamente os corpos combustíveis teriam em seu interior o elemento "flogisto", que seria emanado em certas condições, resultando na combustão) e posteriormente eliminado do cenário teórico da Química ao ser constatado inteiramente falso.

O projeto eliminativista de abolir a linguagem mentalista enfrenta inúmeras dificuldades. Uma das principais é: como comunicaríamos nossas intenções e estados mentais sem utilizar o vocabulário mentalista da psicologia popular? Será que passaríamos a afirmar "minhas fibras neuronais 'c' estão ativadas hoje" quando normalmente diríamos "Estou com dor de cabeça"? Ainda que seja chocante a proposta de um abandono total da linguagem mentalista, a proposta eliminativista tem o mérito de suscitar discussões (preferencialmente de maneira crítica) sobre a natureza dos estados mentais à luz de resultados obtidos pela neurociência contemporânea.

Entendemos que a utilização do vocabulário mentalista não pode ser menosprezada, mesmo porque a própria dinâmica da linguagem (científica e comum) incorpora revisões nos termos de que se serve para modificar, ou até alterar inteiramente, os próprios pressupostos teóricos de nossa psicologia popular. O termo "vontade", por exemplo, pode vir a alterar gradualmente seu sentido (o que parece já ter ocorrido, pelo menos parcialmente) e deixar de designar uma faculdade da alma que, independente do corpo, exerce o livre-arbítrio de que fomos dotados (como o era no século XVII), para significar, hoje, uma capacidade cognitiva diretamente influenciada pela estrutura bioquímica do organismo situada em um dado meio ambiente.

Em suma, neste capítulo foram brevemente apresentadas hipóteses das principais teorias da mente que constituem o cenário filosófico e cognitivista contemporâneo. Cada uma delas com indiscutíveis méritos filosóficos, embora não isentas de dificuldades. No próximo capítulo, trataremos de alguns problemas centrais da Filosofia da Mente sobre os quais essas diferentes abordagens se debruçaram atentamente, mas que ainda não receberam uma solução satisfatória.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 26

Problemas centrais da Filosofia da Mente

Neste capítulo, discutiremos alguns dos problemas centrais que são investigados na Filosofia da Mente, destacando:

(i) o problema da relação mente–corpo;
(ii) o problema das outras mentes e;
(iii) o problema da identidade pessoal.

Esses três problemas vêm sendo investigados há muito tempo na Filosofia, desde os clássicos ocidentais (Platão, Aristóteles, Descartes, Hume, para citar apenas alguns) e orientais (como Lao Tze, Confúcio, Sidarta Gautama, Hsun Tzu, Eihei Dogen, entre outros). No entanto, os estudos desses problemas nas pesquisas da Filosofia da Mente são realizados em novos contextos ontológico, metodológico e epistêmico.

No que se refere ao contexto *ontológico*, as *concepções de mente, corpo e identidade pessoal* têm sido tradicionalmente investigadas a partir de perspectivas dualistas e antropocêntricas. Contudo, desde a segunda metade do século XIX e ao longo do século XX, essas concepções foram modificadas pela influência das teorias evolucionária e da genética, segundo as quais a espécie humana passou a ser considerada uma entre outras, resultante de processos evolucionários naturais (Dewey, 1910; Gonzalez; Broens, 2011).

No contexto *epistêmico*, a possibilidade de conhecimento da mente enfrenta a dificuldade desta ser o seu próprio objeto de estudo: trata-se da mente investigando a própria mente, o que coloca a questão da *objetividade* em cheque, pois como satisfazer o requisito fundamental da pesquisa científica que exige o distanciamento do objeto de investigação por parte do investigador? Para superar essa dificuldade, pesquisadores buscam recursos metodológicos, tais como a elaboração de modelos mecânicos da mente (essa dificuldade será objeto de estudos do próximo capitulo).

No contexto *metodológico*, diferentes modelos explicativos dos estados e processos mentais são elaborados através de novos instrumentos computacionais fornecidos pela ciência e tecnologia contemporâneas. Com o auxílio do computador, modelos mecânicos são construídos na Ciência Cognitiva, os quais também serão discutidos no capítulo 27.

Embora existam outros aspectos relevantes delimitadores de visões de mundo e de programas de investigação, os problemas da relação mente–corpo, das outras mentes e da identidade pessoal serão abordados no presente capítulo a partir dos novos contextos ontológico, epistêmico e metodológico a que nos referimos.

26.1. O problema mente–corpo

Como indicamos na introdução, o problema mente–corpo, atualmente tratado na Filosofia da Mente, tem suas raízes na tradição filosófica que remonta pelo menos até Platão e Aristóteles. Contudo, este problema é principalmente conhecido na versão formulada por René Descartes no século XVII.

Em várias de suas obras, Descartes (1994) defende hipóteses sobre a natureza da mente e sua relação com o corpo, argumentando que ambos são ***substancialmente*** distintos. O corpo é material, extenso e divisível, enquanto que a mente é imaterial, indivisível e não ocupa um lugar no espaço. Para ele, a mente é responsável pelas atividades intelectuais e o corpo desempenha as atividades físicas. A primeira é monopólio do ser humano racional, estando excluídos, por princípio, os demais animais e possivelmente as crianças. O corpo se move determinado por leis mecânicas e a mente é conduzida por leis lógicas e morais, preservando o livre-arbítrio. Para Descartes, corpo e mente estão intimamente interligados constituindo um "único todo" durante o tempo em que o organismo humano se mantém vivo.

O problema mente–corpo consiste em explicar como é possível que a mente e o corpo interajam causalmente se eles possuem naturezas substancialmente distintas: nossa mente seria livre para sonhar, por exemplo, que estamos voando, mas nossa vontade é incapaz de forçar nosso corpo a voar como um pássaro, pois ele não tem as propriedades aerodinâmicas que permitem que os corpos dos pássaros, por exemplo, voem.

Em suma, para Descartes, a mente e o corpo constituem substâncias distintas: o corpo está sujeito às leis mecânicas, e a mente é livre de determinações mecânicas, sendo responsável pelo exercício do pensamento e da ação. Para explicar as relações da mente com o corpo, Descartes sugere que haveria um local no cérebro, a glândula pineal, onde ocorreriam as interações entre mente e corpo. Mas essa explicação não esclarece como *substâncias* distintas podem interagir *causalmente*. Essa dificuldade foi deixada como herança para as gerações posteriores, tendo sido incorporada na agenda de pesquisa da Filosofia da Mente.

No contexto da Filosofia da Mente anglo-saxã, o problema da relação mente–corpo consiste em explicar como os estados, processos e eventos mentais estariam relacionados com os estados, processos e eventos corporais. Estados mentais frequentemente são causados por eventos externos, mas eles parecem possuir algo mais além das eventuais causas externas. Assim, por exemplo, a *alegria* que sentimos quando encontramos um amigo depois de longa data poderia ser compreendida como resultante de fatores externos, entre eles, a presença do amigo. Mas pode ser argumentado que a *alegria* de encontrar um amigo querido resulta, efetivamente, da *crença* de que aquela pessoa é amiga e não de sua mera presença física: centenas de outras pessoas passam na rua, mas nenhuma delas *causa* a alegria que sentimos ao encontrar um amigo. Desse modo, a causa da alegria seria a *crença* referente à amizade daquela pessoa, mas permanece sem solução o problema de explicar como tal *crença causa* em nosso corpo o conjunto de movimentos responsáveis, por exemplo, por abraçar nosso amigo.

Uma outra possibilidade de lidar com o problema da relação mente–corpo é considerar que os estados mentais efetivamente *causam* efeitos em nosso corpo porque eles são estados *físicos*. Essa abordagem do problema é conhecida como *fisicalismo*, uma vertente do naturalismo estudado no capítulo 25. Não entraremos em detalhes sobre o fisicalismo, mas os interessados podem consultar o texto de Abrantes (2004) que apresenta um quadro bem elaborado dos diferentes tipos dessa abordagem. Cabe ressaltar aqui que o fisicalismo também enfrenta dificuldades como as que apontamos em relação à teoria da identidade: se estados mentais são estados físicos, como compreender, por exemplo, um estado de alegria que sinto hoje, que é muito semelhante àquele que senti dez anos atrás? Como explicar essa semelhança em termos de meus estados físicos, que hoje são tão diferentes daqueles de dez anos atrás?

Uma terceira possibilidade de analisar as propostas de explicação da relação mente–corpo consiste em admitir que tanto o dualismo quanto o fisicalismo enfrentam dificuldades semelhantes, uma vez que ambos constituiriam verso e reverso da mesma moeda. Essa possibilidade é defendida pelo filósofo inglês Gilbert Ryle[86] em um texto considerado inaugural da Filosofia da Mente anglo-saxã, intitulado *The Concept of Mind* [O conceito de mente]. Ryle (2000) argumenta que tanto as teses dualistas substanciais quanto as materialistas sobre a natureza dos estados, processos e eventos mentais incorrem no mesmo equívoco lógico, o chamado *erro categorial*. O dualismo ontológico cartesiano e o materialismo cometem um erro categorial ao colocarem na categoria *substância* aquilo que não é uma substância (seja ela *material* ou *imaterial*).

Para ilustrar o erro categorial, Ryle (2000, p. 13) utiliza, entre outros, o seguinte exemplo: jogar futebol exige que se jogue com "espírito de equipe"; podemos observar os jogadores chutando ou cabeceando a bola, mas não podemos observar ou cabecear "o espírito de equipe", pois ele consiste no empenho com que os jogadores realizam cada jogada. A expressão "espírito de equipe" não pode ser corretamente analisada no mesmo sentido que a expressão "chutar" ou "cabecear a bola", mas tampouco o "espírito de equipe" pode ser dissociado de jogadores chutando ou cabeceando a bola. Considerar que o "espírito de equipe" constitui uma atividade da mesma categoria que "chutar" ou "cabecear" é cometer um erro categorial. Outro exemplo é dado pelo uso da frase "está na cabeça": podemos dizer, por exemplo, que nossa crença na teoria evolucionária está "na cabeça" em um sentido figurado, muito diferente daquele que aparece na frase "um inseto entrou pelo ouvido e está na cabeça de Antônio". Confundir o sentido da expressão "na cabeça" dessas duas frases (uma metafórica e outra literal) também constitui, para Ryle, um erro categorial.

---

[86] Algumas das teses de Gilbert Ryle foram apresentadas no tópico 8.2 da parte II (Teoria do Conhecimento), quando foi abordada a distinção entre o "saber como" e o "saber que".

Em suma, para Ryle a mente não é uma substância e a tentativa de situá-la no rol de substâncias leva a equívocos lógicos e ontológicos. Sem a pretensão de elaborar uma teoria da mente, ele sugere que, ao invés de ser compreendida em termos substancialistas, a mente seria apropriadamente compreendida em termos funcionais.

No viés da análise proposta por Ryle, entendemos que boa parte das discussões entre dualismo, materialismo, eliminativismo, entre outros, decorrem de um erro categorial. Para evitar esse tipo de erro, poderíamos investigar a natureza da mente em termos informacionais, *relacionais* e *disposicionais*.

A concepção informacional de mente está muito próxima da concepção de mente do senso comum (ou psicologia popular, como vimos), quando este supõe a relação direta entre estados mentais e disposições no plano da ação. Como ressalta Ryle, sabemos quando uma pessoa é inteligente, está pensando, está triste, alegre, ansiosa, entre outros estados, não porque sejamos telepatas ou neurocientistas, mas porque percebemos as *disposições* reveladas nos padrões de conduta das pessoas. Sabemos, por exemplo, que a ação de selecionar vegetais frescos, frutas e legumes para uma alimentação saudável ilustra um tipo de pensamento de alguém atento com sua saúde, bem como a sua disposição de preservar hábitos saudáveis. Inversamente, a ação pouco cuidadosa de um motorista que coloca em risco sua vida e a dos outros ilustra um estado mental de um ser pouco atento à dinâmica das relações responsáveis pela preservação da vida, bem como à possibilidade de gerar acidentes no seu percurso.

Com os exemplos acima, indicamos uma abordagem externalista (Ryle, 2000; Burge, 1979; Putnam, 1975; Clark, 2001, 2008) do problema mente–corpo. De acordo com essa abordagem, mente e corpo constituem uma unidade situada ambientalmente, cujas propriedades se caracterizam pela interação coletiva de agentes que compartilham hábitos de conduta. Essa abordagem externalista da mente nos remete a um outro problema, conhecido como o "problema das outras mentes", de que trataremos no tópico seguinte.

26.2. O problema das "outras mentes"

O problema das outras mentes pode ser assim formulado: como justificar nossa crença de que outros, além de nós, têm mentes? (Hyslop, 2009). A dificuldade subjacente a esse problema não é propriamente a nossa crença de que outras pessoas, por exemplo, possuem uma vida mental; ela reside em como *justificar* tal crença. A importância de buscar uma justificação dessa crença fica mais clara em situações limite, por exemplo, quando perguntamos se uma pessoa em coma, com sérias lesões, sente dor ou preserva alguma vida mental. Tal busca também se mostra relevante quando se trata da indagação sobre se organismos não humanos ou modelos artificiais têm mentes.

Esses exemplos indicam que há pelo menos dois aspectos do problema das outras mentes a ser considerados, ambos de natureza *epistemológica*. O primeiro consiste na busca de *justificação* para nossa crença de que outras pessoas possuem uma vida mental. O segundo, diz respeito à dificuldade de formar um *conceito* de *mente* a partir de nossa vida mental *pessoal* (Hyslop, 2009), na medida em que a postulação de um conceito supõe a possibilidade de generalização.

O primeiro aspecto epistemológico do problema das outras mentes decorre da diferença entre o acesso que temos às nossas próprias experiências e o acesso que cada um de nós tem das experiências de outras pessoas. Práticas costumeiras em nossas interações sociais supõem a capacidade de prever condutas das pessoas porque conseguimos "ler" seus estados mentais em algum sentido. Por exemplo, se vemos uma pessoa chorando copiosamente com um ferimento na perna, supomos que ela está sentindo dor; se observamos uma criança rindo ao assoprar as velas em seu bolo de aniversário, acreditamos que está alegre e assim por diante. Mas, esse contato com a vida mental de outrem parece diferir do tipo de contato que temos com nossa própria vida mental. Conforme ressalta Hyslop (2009):

Nem sempre sabemos diretamente que estamos no estado mental em que nos encontramos, mas é marcante que nunca tenhamos conhecimento direto do estado mental em que outros seres humanos se encontram, qualquer que seja ele. Esta total assimetria gera o problema epistemológico das outras mentes.

Para Hyslop (2009), temos apenas acesso indireto aos estados mentais de outras pessoas: podemos saber da vida mental de outrem apenas através de intermediações como as narrativas ou as ações em geral. Nesse sentido, haveria duas propostas de solução do primeiro aspecto epistemológico do problema das outras mentes:

(a) A busca da melhor explicação: a suposição de que outras pessoas têm uma vida mental parece explicar a sua conduta de modo mais satisfatório do que considerar que as pessoas agem independentemente de uma vida mental, como seria o caso de um zumbi.

(b) Inferência por analogia: este tipo de explicação apela para as semelhanças que existem entre as pessoas. Se pertencemos à mesma espécie, tendemos a ter uma conduta semelhante em circunstâncias parecidas. Além disso, dado que somos constituídos pelo mesmo tipo de matéria orgânica e temos possibilidades e limitações físicas semelhantes, acreditamos que outras pessoas têm, como nós, desejos, dores, sensações, entre outros, análogos aos nossos.

No que se refere ao aspecto conceitual do problema das outras mentes, Hyslop (2009) apresenta o seguinte exemplo: “como posso estender meu conceito de dor para além de minha própria dor?” Ele ressalta que a formulação de um conceito exige algo a mais do que uma mera generalização indutiva de uma experiência pessoal e única. Embora tenhamos a competência semântica para reconhecer o sentido do termo “dor”, também temos frequentemente a impressão de que a dor que sentimos em certas circunstâncias não é a mesma que outras pessoas sentem em circunstâncias análogas.

O problema das outras mentes também se coloca na perspectiva ontológica, com mais destaque nas abordagens *internalistas*, as quais podem ser descritas em (pelo menos) duas maneiras. De acordo com a primeira, mais conhecida, a mente é interna e acessível apenas ao seu portador através de representações mentais abstratas. O problema surge ao se admitir o caráter interno e abstrato das representações: se são entidades abstratas, não ocupam um lugar no espaço e, como tal, não são internas ou externas. Além disso, se, por hipótese, tenho acesso apenas às minhas próprias representações através da introspecção, como percebê-las em outros seres?

A segunda formulação da abordagem internalista focaliza os aspectos neurológicos, especialmente os padrões de conectividade de redes neurais, que constituiriam a sede dos estados mentais. O problema surge aqui com a dificuldade, já apresentada no capítulo 25, de explicar a relação mente–cérebro, como procuram fazer os teóricos da identidade e os eliminativistas.

As duas formulações da abordagem internalista do problema das outras mentes, apesar de diferirem sobre a natureza do objeto investigado – seja ele caracterizado como uma representação abstrata ou como um padrão de conectividade neurológica –, enfrentam dificuldades até agora não resolvidas. Uma tentativa de evitar tais dificuldades é proposta pelos externalistas mencionados no tópico 26.1. Além do externalismo, a psicologia popular também oferece alternativas para enfrentar as dificuldades do problema das outras mentes.

De acordo com a psicologia popular, práticas costumeiras em nossas interações sociais supõem a capacidade de prever condutas das pessoas porque conseguimos "ler" seus estados mentais no plano da ação. Como indicamos, essa abordagem é semelhante àquela proposta por Ryle (2000) e discutida no tópico 26.1. Exemplos de ações habilidosas, como as de uma trapezista que executa uma *performance* difícil com graça e espontaneidade, indicam que se trata de uma pessoa cautelosa e que ela está atenta aos detalhes de seus movimentos. Ainda que essa trapezista possa se acidentar em decorrência de um mal-estar repentino, a regularidade de suas práticas deixa marcas significativas de suas disposições habilidosas, reveladoras de seus estados mentais de longa duração. Passado o mal-estar, ela poderia repetir com sucesso sua *performance*, o que não ocorreria com um novato qualquer.

A partir da suposta capacidade de "leitura" da mente, a psicologia popular oferece uma "teoria da mente" para explicar aspectos dos estados mentais e das formas de agir em diferentes contextos. Nesse sentido, uma vez mais, ela se aproxima da abordagem externalista: não duvidamos que as pessoas tenham mente, e a observação de sua conduta, em diferentes contextos, desempenha um importante papel em nossa capacidade de compreender seus estados mentais.

Críticos dessa perspectiva podem alegar que as pessoas constantemente se enganam em sua "leitura" de estados mentais: quando assistimos a um filme, por exemplo, a atuação dos atores pode ser tão convincente que nos leve a acreditar que eles efetivamente estão sentindo dor, alegria, tristeza ou felicidade enquanto representam. Mas esse engano se dissipa facilmente quando consideramos o contexto e lembramos que se trata de atores representando personagens durante certo tempo. Situações de dissimulação e de acidentes na vida cotidiana, como no exemplo da trapezista, também tendem a ser dissipadas pelo fator temporal: depois de certo período de tempo, os acidentes, as mentiras e as dissimulações tendem a ser descobertas por observadores atentos às incoerências nas declarações dos indivíduos e às mudanças radicais nos seus padrões de ação.

Em síntese, o problema das outras mentes tem sido analisado nas perspectivas internalista e externalista sem uma solução consensual na comunidade filosófica. Neste tópico procuramos indicar as dificuldades que ambas enfrentam, destacando algumas possíveis vantagens da abordagem externalista, dada a sua eficácia pragmática na antecipação da conduta. No próximo tópico, veremos como ambas as perspectivas tratam do problema de explicar a identidade pessoal.

26.3. O problema da identidade pessoal

Antes de tratar do problema da identidade pessoal, vamos rapidamente esclarecer alguns dos sentidos dos conceitos de *identidade* e de *pessoa*. Em primeiro lugar, o conceito de identidade tem pelo menos dois sentidos:

(i) *Identidade numérica*, que pertence ao gênero denotado pelo sinal de igualdade em expressões matemáticas. Assim, por exemplo, na expressão "1 + 1 = 2", as expressões "1 + 1" e "2" representam o mesmo número (Sider, 2010).

(ii) *Identidade qualitativa,* que ocorre quando duas coisas diferentes têm as mesmas propriedades.

No que se refere, por sua vez, ao conceito de pessoa, existem muitos sentidos utilizados em diferentes domínios como o da Psicologia, Direito, Ética. Para começar nossa análise, no entanto, propomos o conceito de pessoa sugerido por Leclerc (2003): “ser uma pessoa [...] é instanciar numerosas propriedades psicológicas, relacionais e extrínsecas enraizadas em um ambiente natural e social”. Dentre essas propriedades podemos citar: autoconsciência, autonomia e capacidade de aprender.

Em se tratando da identidade pessoal, estamos supondo o conceito de identidade numérica ou *mesmidade* (Costa, 2005). Feitos esses esclarecimentos iniciais, podemos agora formular o problema da identidade pessoal do seguinte modo: *como é possível que uma pessoa permaneça a mesma ao longo do tempo apesar das mudanças biológicas, culturais, sociais, dentre outras, às quais está sujeita?*

Por um lado, temos a convicção de que somos hoje os *mesmos* que éramos anos atrás, por exemplo, e estendemos essa convicção em relação às outras pessoas, apesar das constantes transformações por que passamos durante nossas vidas. Por outro lado, há situações em que as mudanças são tão profundas que essa convicção é abalada, por exemplo, quando alguém descobre repentinamente, já adulto, que é filho adotivo e que seus pais e irmãos biológicos lhe são totalmente desconhecidos.

Como indicamos na introdução deste capítulo, o problema da identidade pessoal foi abordado por vários filósofos clássicos, especialmente Hume (2001) e Locke (1999), nos contextos epistêmico, ontológico e metodológico de sua época. A Filosofia da Mente contemporânea propõe uma discussão do problema em diferentes contextos que passamos a discutir.

Do ponto de vista epistêmico, o problema da identidade pessoal se coloca em relação aos *critérios de identidade*. Parfit (1971, 1982) indica que existem dois critérios de identidade pessoal: *continuidade psicológica* e *continuidade física*. O critério de *continuidade psicológica* é adotado por teóricos que julgam existir um substrato psicológico (psique, aparelho psíquico, personalidade) que permanece o mesmo ao longo do tempo, independente de fatores biológicos, como o envelhecimento, considerados contingentes.

O critério de continuidade física, por sua vez, é adotado por teóricos comprometidos com o *fisicalismo* (a vertente do naturalismo a que nos referimos no tópico 26.1), para o qual a permanência da identidade pessoal estaria associada à duração de um mesmo corpo ou de um mesmo cérebro ao longo da vida da pessoa. Nessa perspectiva, o problema da identidade pessoal se coloca em razão das inevitáveis mudanças físicas a que estamos sujeitos. Ao longo do tempo, a constituição fisiológica da pessoa pode se alterar radicalmente, como, por exemplo, no caso de uma pessoa que na infância tinha pele clara, era alta e magra com abundante cabeleira, na velhice passa a ser obesa, sua altura reduziu drasticamente, sua pele foi queimada pelo sol e seus cabelos, agora esbranquiçados, estão muito ralos. Neste caso, segundo o critério da continuidade física, estaremos diante da mesma pessoa? Alguns, que não viram a pessoa durante muitos anos, teriam dificuldade de reconhecê-la. Outros, que acompanharam seu processo de envelhecimento, responderiam a pergunta afirmativamente, julgando conhecer a mesma pessoa.

Do ponto de vista ontológico, o problema da identidade pessoal é tratado a partir de duas diferentes perspectivas: (a) *substancial*, segundo a qual a identidade pessoal se mantém a mesma ao longo do tempo por ser atributo de uma substância imaterial não sujeita às leis físicas; (b) *processual*, segundo a qual a identidade pessoal se atualiza ao longo do tempo, sendo indissociável dos processos orgânicos, que estão relacionados aos fatores mentais, físicos e contextuais – incluindo a concepção que outros fazem da pessoa. Assim, por exemplo, um senhor, cuja identidade é associada à benevolência, ao altruísmo, ao pacifismo, entre outros, pode ter sua identidade alterada a partir do momento em que se descobre que ele é um criminoso de guerra fugitivo. Essa informação pode afetar a maneira como a pessoa é vista e tratada em seu meio social, vindo a alterar a sua presente identidade, que passará a incluir o sentimento de hostilidade por parte de sua comunidade.

Esta última perspectiva é considerada a mais promissora para o enfrentamento do problema da identidade pessoal, uma vez que a perspectiva substancialista está frequentemente associada à abordagem dualista e a todas as dificuldades que esta suscita.

Por fim, do ponto de vista metodológico, o problema da identidade pessoal se coloca com muita força, especialmente em relação ao uso de tecnologias contemporâneas, como as várias formas de implantes, por exemplo, ou de estimulação cerebral profunda empregado para a recuperação de habilidades motoras. Segundo mostram Klaming e Haselager (2010), a estimulação elétrica de certas áreas cerebrais através do implante pode interferir na identidade da pessoa implantada, na medida em que altera seus padrões de conduta. A questão sobre quais técnicas são apropriadas para auxiliar na manutenção das funções fisiológicas do organismo é relevante para o estudo do problema da identidade pessoal.

Em síntese, neste capítulo investigamos os problemas da relação mente–corpo, das outras mentes e da identidade pessoal na Filosofia da Mente anglo-saxã. Ainda que deixados sem solução, esses problemas revelam a natureza interdisciplinar necessária para sua abordagem. Dada a característica intrinsecamente interdisciplinar da Filosofia da Mente, vimos que esta área de investigação trata desses problemas recorrendo não apenas à Filosofia, mas também à Psicologia Popular, a Neurociência e, como veremos no próximo capítulo, à Ciência Cognitiva e à Computação, entre outras.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 27

Modelos mecânicos da mente

Até agora, apresentamos e discutimos problemas decorrentes da dificuldade de se elaborar uma explicação satisfatória da natureza dos estados e processos mentais, bem como da identidade pessoal. Essa dificuldade parece ter suas raízes no fato de que os estudiosos da mente têm que recorrer à própria mente para analisar a mente. Como indicamos no capítulo 26, essa circularidade pode comprometer, em certa medida, a objetividade e a universalidade tão almejadas por alguns filósofos e cientistas. Diante dessa dificuldade, o seguinte dilema se apresenta: ou as pretensões de objetividade e universalidade no estudo da mente são abandonadas, ou se buscam recursos metodológicos que extrapolem os limites da mente humana para testar suas teorias. Mas quais seriam esses recursos? A proposta dos cientistas cognitivos é, justamente, fornecer um método, conhecido como *método sintético de análise*, que possibilita a criação de modelos mentais artificiais. Conforme veremos na conclusão deste capítulo, o ideal de objetividade e de universalidade da explicação científica é bastante controverso (na contemporaneidade, esse ideal passa a ser visto sob a ótica dos sistemas complexos que não exclui o pesquisador do seu universo de investigação).

Neste capítulo, discutiremos o *método sintético* de análise dos estados e processos mentais vigente na Ciência Cognitiva e aceito, não sem resistência, em grande parte da Filosofia da Mente. Trata-se do instrumento fundamental subjacente à modelagem mecânica da mente, já mencionado na parte II – Teoria do Conhecimento. A partir de uma breve caracterização desse método, analisaremos os seguintes tópicos:

27.1. A máquina de Turing e a máxima "Pensar é computar".
27.2. Três vertentes da Ciência Cognitiva: (i) Inteligência Artificial Simbólica; (ii) Redes neurais artificiais e; (iii) Cognição situada e incorporada.

Esses tópicos foram elaborados com o objetivo de fornecer subsídios para um debate crítico acerca do seguinte problema, que direcionará as reflexões do presente capítulo: o pensamento humano é estritamente mecânico ou envolve elementos não mecânicos? Como os demais problemas discutidos na presente parte de Filosofia da Mente, este também não possui uma solução consensual entre os seus pesquisadores, deixando em aberto possibilidades de investigação futura apoiadas em testes empíricos.

27.1. A máquina de Turing e a máxima "Pensar é computar"

Conforme indicado na parte II – Teoria do Conhecimento, Alan Turing elaborou a hipótese de que pensar é computar através da manipulação de símbolos. Nessa perspectiva, ele argumenta que a natureza do pensamento inteligente pode ser explicada através de modelos mecânicos processadores de informação simbólica que executam a atividade de resolução de problemas. Ao invés de desenvolver um sistema teórico explicativo sobre a natureza do pensamento inteligente, ele propôs um método de elaboração de modelos mecânicos para, efetivamente, realizar operações que envolvem inteligência.

No artigo "Computing Machinery and Intelligence" [Máquinas e inteligência], originalmente publicado em 1950 na revista *Mind* (então sob a direção de Gilbert Ryle), Turing defende a mencionada hipótese de que *pensar é computar*. Ele argumenta que uma forma de escapar dos labirintos especulativos sobre a natureza da mente (existentes na Filosofia e na Psicologia por séculos) seria a construção, efetiva, de modelos mecânicos do pensamento inteligente. Turing parece incorporar a mencionada máxima de Vico (1668-1744), segundo a qual "saber é fazer". Para Turing, saberemos efetivamente como funciona a mente ao construir uma máquina pensante.

Turing descreve sua conhecida "máquina de Turing" como capaz de manipular um repertório fixo de símbolos, segundo regras dadas, através de uma fita dividida em células, um leitor móvel de estados, um registro de estados e uma tabela de comportamentos possíveis.

A máquina concebida por Turing não deve ser entendida no sentido comum do termo, como um aparelho elétrico que realiza movimentos físicos semelhantes, por exemplo, aos de uma máquina de costura. Embora ela possa ser implementada em mecanismos físicos, a máquina de Turing é um sistema abstrato universal; trata-se de uma estrutura simbólica, que reúne elementos relacionais que podem (ou não) assumir a forma de máquinas físicas, como é o caso dos computadores (Hodges, 2001).

Turing apresenta os fundamentos de sua máquina universal em um texto de 1936, mas, para os propósitos da nossa análise, vamos apenas discutir o seu conhecido *Teste de Turing*, elaborado no mencionado texto de 1950 sob a forma de um "jogo de imitação". De acordo com esse teste, se um computador puder se fazer passar por um ser humano inteligente num diálogo testemunhado por um juiz, ele teria que ser reconhecido como inteligente. Para compreender essa proposta (à primeira vista bizarra), vamos considerar o seguinte exemplo sugerido por nosso autor:

Imagine que você, um ser inteligente, esteja trancado em um quarto, e que no quarto vizinho exista uma máquina. Um juiz humano, situado em um terceiro cômodo, formulará problemas do tipo: "por favor, componha um poema", "some 2570 a 13.720 e extraia a raiz quadrada dessa soma", "conte uma piada", "descreva um entardecer", "descreva os principais lances do jogo de futebol de ontem" etc. Esses problemas serão escritos e colocados em baixo da porta dos dois quartos, sendo solicitado aos seus ocupantes que os resolvam da melhor forma possível. Dado certo tempo, o juiz recolherá a folha de respostas e caso ele não consiga distinguir quem é o autor das respostas, a máquina terá passado no teste de Turing.

A moral da história é que, dado que você, de fato, é um ser inteligente, que resolveu apropriadamente os problemas e admitindo que a máquina conseguiu resolvê-los de modo igualmente inteligente, então ela teria também que ser considerada inteligente. Como Turing indica, tanto você quanto a máquina poderiam propositalmente tentar enganar o juiz, declarando, por exemplo, que não sabem escrever poemas, que não assistiram ao jogo de futebol ou que não conseguem fazer cálculos complicados. Sendo admitida a dissimulação, ela não constitui um entrave para a realização do teste de Turing.

Não é difícil imaginar as inúmeras críticas (filosóficas, teológicas, sociológicas, psicológicas, entre outras) sofridas por Turing com sua revolucionária proposta de modelagem da mente através de máquinas. O próprio Turing adianta-se e discute possíveis objeções a sua proposta no texto de 1950. Dentre as objeções mais conhecidas na Filosofia da Mente, destacam-se as elaboradas por Dreyfus no livro *What Computers Can't Do* [O que os computadores não podem fazer], e por Searle, no artigo "Minds, Brains, and Programs" [Mentes, cérebro e programas], de 1980.

No livro *What Computers Can't Do*, Dreyfus desenvolve críticas veementes ao projeto mecanicista da mente que se iniciara, na década de 1960, denunciando seu aspecto ideológico. Ele ressalta a importância da corporeidade, das sensações e emoções como elementos fundamentais no estudo da mente, as quais os computadores não podem, em princípio, ter, dado que não são seres vivos e não possuem um corpo vivo.

No mesmo viés crítico de Dreyfus, mas em termos mais moderados, Searle, em "Minds, Brains, and Programs", propõe o argumento do "quarto chinês", problematizando o teste de Turing. Ele sugere uma situação hipotética em que uma pessoa, que não sabe mandarim, está dentro de um quarto com todas as instruções em seu próprio idioma para manipular símbolos chineses. Essa pessoa recebe cartões com símbolos chineses por uma pequena abertura em seu quarto. Graças às instruções que possui em seu próprio idioma, essa pessoa consegue dar respostas destituídas de significado para ela, que ignora o mandarim, mas que para um juiz externo criam a ilusão de serem respostas significativas e adequadas.

Cabe ressaltar que a pessoa que manipulou os símbolos não sabe mandarim e nem aprendeu o idioma enquanto seguia as instruções em sua própria língua. Neste sentido, ela está apenas seguindo instruções, como uma máquina que opera sem a compreensão do significado do que está fazendo. Esse exemplo ilustra, segundo Searle, a hipótese de que o processamento de informações dos modelos mecânicos se limita à manipulação da sintaxe sem entrar no domínio do significado, indispensável ao estudo da mente.

Em resumo, o argumento de Searle procura ressaltar que, embora modelos computacionais possam constituir ferramentas para o estudo da inteligência, não constituem um bom instrumento explicativo sobre o funcionamento da mente.

As críticas elaboradas por muitos filósofos, bem como o fato de que até o momento nenhuma máquina conseguiu passar no teste de Turing por um tempo satisfatório, colocam em xeque a adequação da proposta de Turing para o estudo da mente. Contudo, o teste de Turing é considerado uma das bases fundamentais da Ciência Cognitiva nas suas três vertentes: (i) Inteligência artificial simbólica; (ii) Redes neurais artificiais e; (iii) Cognição situada e incorporada. No tópico 27.2 apresentaremos as principais características dessas vertentes.

27.2 Três vertentes da Ciência Cognitiva

O projeto ambicioso de Turing de explicar a natureza da mente através da elaboração de modelos mecânicos propiciou o surgimento da *Inteligência Artificial*, das *Redes neurais artificiais* e da *Robótica cognitiva*, esta última também conhecida como *Cognição incorporada e situada*. Essas áreas de investigação constituem as três vertentes da *Ciência Cognitiva*; elas possuem em comum o *método sintético de análise*, cujos pressupostos centrais são:

(i) a hipótese de que a modelagem mecânica de processamento de informação fornece subsídios fundamentais para a compreensão e a explicação da natureza dos estados e processos mentais;

(ii) estados mentais devem ser analisados em termos que ressaltem aspectos internos e, também, comportamentais *internalistas*: tais estados são, por um lado, *internos* aos sistemas processadores de informação e, por outro, podem ser expressos no comportamento manifesto por esses sistemas;

(iii) o teste de Turing é um balizador do sucesso de um modelo – ele indica a compreensão, por parte do programador, das principais etapas do pensamento inteligente responsável pela resolução de problemas.

A partir desses pressupostos, modelos mecânicos são elaborados como substitutos de teorias explicativas da atividade mental inteligente. Conforme ressalta Dupuy (1996, p. 23), a noção de *modelo* assume na Ciência Cognitiva uma nova dimensão explicativa: "se trata de uma idealidade, no mais das vezes formalizada e matematizada, que sintetiza um sistema de relações [...] O modelo é como uma forma abstrata que vem encarnar-se ou realizar-se nos fenômenos".

Parte do que se faz nesta área de pesquisa interdisciplinar, que envolve também a Computação e a Robótica, tem interesse estritamente tecnológico e não possui estreita relação com as pesquisas propriamente filosóficas. Contudo, o que interessa para o presente estudo é a sua parceria com a Filosofia da Mente e a Semiótica, na medida em que ela fornece subsídios para o estudo da natureza informacional dos processos de pensamento.

Além do mencionado artigo de Turing (1950), outro texto escrito por Hilary Putnam em 1960, intitulado "The Nature of Mental States" [A natureza dos estados mentais], deu inicialmente sustentação à hipótese mecanicista da mente. Nesse texto, Putnam adota a perspectiva *funcionalista*, já mencionada, da múltipla realizabilidade.

De acordo com a perspectiva da *múltipla realizabilidade*, diferentes estruturas físicas podem conduzir ao mesmo resultado funcional na realização de uma tarefa. Assim, por exemplo, a operação de adição pode ser realizada através do agrupamento de maçãs, da manipulação de um ábaco de madeira ou de uma calculadora digital. Nessa perspectiva, Putnam (1960) argumenta que estados mentais são estados funcionais que se estabelecem através de relações causais entre estímulos sensoriais (*inputs*), outros estados mentais e comportamentos (*outputs*).

Adotando a hipótese da *múltipla realizabilidade*, os cientistas cognitivos dos anos de 1960 julgavam que para modelar processos mentais seria preciso entender os seus mecanismos funcionais e não o substrato material que os instancia. Essa concepção funcionalista da mente, aliada à proposta mecanicista de Turing, forneceu as ferramentas teóricas necessárias para a modelagem de processos cognitivos, então concebidos como capacidades funcionais de processamento de informação. O funcionalismo computacional constitui os alicerces da área de pesquisa conhecida como *Inteligência Artificial*, que adota o método sintético de análise na modelagem de processos que se supõem presentes no pensamento inteligente.

Em resumo, uma versão do método analítico de grande interesse para a Inteligência Artificial e para as Redes neurais artificiais é denominado *método sintético de análise*, cujo pressuposto central é a hipótese de que a modelagem fornece subsídios fundamentais para a compreensão e a explicação da natureza dos estados e processos mentais. Explicitaremos neste capítulo três faces da modelagem mecânica da mente com vistas à tentativa de explicação de sua dinâmica: Inteligência Artificial, conexionismo e Cognição situada e incorporada.

(i) Inteligência Artificial

A Inteligência Artificial (IA) é tradicionalmente dividida em duas vertentes, IA forte e IA fraca, representadas pelos projetos de simulação cognitiva e de reprodução cognitiva. Ainda que não exista uma linha nítida separando as duas vertentes, podemos dizer que uma distinção básica entre elas reside no suposto grau de realidade psicológica dos modelos elaborados pelos pesquisadores nos seus respectivos domínios de estudo.

A diferença central entre a IA fraca e a IA forte reside no pressuposto de que, de acordo com a primeira, a modelagem computacional efetivamente *apresenta* um comportamento inteligente: máquinas, devidamente programadas, pensam. Em contraste, os pesquisadores da IA fraca supõem que os modelos mecânicos apenas *simulam* adequadamente tais comportamentos.

Apesar de distintos, os projetos da IA forte e da IA fraca têm em comum a estratégia de investigar as estruturas de símbolos supostamente responsáveis pelo comportamento inteligente. Enquanto os pesquisadores da IA fraca se espelham no ser humano para elaborar os seus modelos, propondo **simulações** dos estados mentais, os pesquisadores da IA forte pretendem explicar a natureza dos processos mentais responsáveis pelo comportamento inteligente, seja de uma máquina ou de um animal, **criando** sistemas artificiais inteligentes.

Como indicado, o estudo dos processos mentais é feito com o auxílio do método sintético, que permite a construção de modelos, na forma de programas, para explicar, através do computador digital, segmentos do comportamento inteligente.

O que deve ser entendido por "comportamento inteligente" é uma questão controversa. Contudo, a tendência geral dos pesquisadores da IA é considerar que uma característica básica desse comportamento é a capacidade de resolver problemas. É nesse sentido que Margaret Boden (1977, p.17), em *Artificial Intelligence and Natural Man* [Inteligência artificial e o homem natural], afirma: "A inteligência pode ser definida como a habilidade criativa de um sistema para manipular símbolos, ou processos de informação, dadas as exigências da tarefa em questão".

Tendo em vista essa concepção de inteligência, os trabalhos desenvolvidos na IA fraca dizem respeito à simulação do comportamento humano durante a atividade de resolução de problemas. No caso da IA forte, existe uma preocupação menor por parte dos pesquisadores para com o grau de realidade psicológica humana dos modelos. Retirando o ser humano do centro do universo cognitivo, os defensores da IA forte, como Newel e Simon (1972) e Minsky, (1976, 2006), por exemplo, julgam ser de pouca relevância a questão de se os processos empregados pela máquina na execução de tarefas que exigem inteligência são semelhantes (ou não) àqueles utilizados pelos seres humanos.

Para realizar a modelagem, os cientistas da IA elaboram um programa particular que possa realizar uma determinada tarefa e consideram, a seguir, quais aspectos desse programa seriam necessários para que um sistema qualquer executasse tal tarefa. Como indicam Newel e Simon (1972), o pressuposto dessa técnica de modelagem é o de que os macroprocessos manifestos no comportamento inteligente podem ser devidamente explicados reduzindo-os a mecanismos simples, átomos hipotéticos chamados "processos elementares de informação". Os sistemas que executam tais processos são conhecidos em IA como "sistemas de processamento de informação".

Apesar dos resultados alcançados pelos modelos mecânicos construídos a partir da década de 1970, durante os anos 1980 o entusiasmo dos pesquisadores foi progressivamente diminuído diante das várias dificuldades que enfrentaram e que foram apontadas por filósofos como Baker (1976), Dreyfus (1979) e Searle (1980), que mostraram a fragilidade de pressupostos mecanicistas da IA na explicação dos processos mentais. Especial crítica sofreu o pressuposto estritamente simbólico da IA, que desconsidera o papel do corpo nos processos cognitivos. Para lidar com essa dificuldade, os modelos de redes neurais artificiais entraram em cena.

(ii) Redes neurais artificiais

Na tentativa de superar as dificuldades enfrentadas pelos modelos tradicionais da IA, de manipulação de símbolos, cientistas cognitivos (dentre os quais se destacam Hopfield, 1982; Rumelhart e McClelland, 1986; Kohonen, 1989, dentre outros) propuseram a retomada de um tipo de modelagem conhecido como *Redes neurais artificiais*. Entre esses primeiros modelos, estão aqueles elaborados por McCulloch e Pitts em 1943. Tais redes constituem a ferramenta de trabalho da vertente conhecida como *conexionismo*; elas possuem certa inspiração biológica e possibilitam que leis naturais sejam consideradas no estudo da mente.

As redes neurais artificiais são modelos dotados da capacidade de processamento de informação em paralelo, tendo por base a interação de unidades denominadas neurônio-símile, que lhes permitem aprender com treinamento e melhorar sua *performance*. Um dos objetivos desta nova forma de modelagem é levar em consideração aspectos físicos, e não apenas simbólicos como faziam os modelos da IA.

Não entraremos em detalhes técnicos sobre os processos de treinamento de redes neurais, mas julgamos interessante estabelecer um certo paralelo entre eles e a concepção humeana de formação das ideias. Como sabemos, para Hume (1996) as ideias se formam através da repetição de dados sensoriais que se apresentam aos órgãos dos sentidos deixando uma impressão no palco da mente. Tais impressões, inicialmente vívidas, são filtradas dando lugar às impressões menos vívidas e mais abstratas, que constituem as ideias. Uma vez formadas, as ideias são organizadas de acordo com três princípios fundamentais: (a) associação, (b) causa e efeito (c) contiguidade. Esses mesmos princípios podem ser encontrados em muitos dos modelos de redes neurais artificiais, treinados para criar e reconhecer padrões informacionais nos estímulos representativos de diversos objetos que lhes são apresentados.

Entre os primeiros modelos conexionistas mais interessantes se destacam as redes neurais de Kohonen (1989) que envolvem processos de auto-organização. Tais redes aprendem, de modo auto-organizado, a criar e a reconhecer padrões informacionais em estímulos representativos de diversos objetos. Uma reflexão filosófica dos processos de auto-organização em redes neurais pode ser encontrado em Gonzalez (1992; 1996). Interessa ressaltar aqui, de forma resumida, as seguintes características centrais dos processos de auto-organização presentes em redes neurais: (1) eles se desenvolvem sem um centro direcionador especifico preestabelecido; (2) eles resultam da interação espontânea entre elementos distintos e; (3) eles possibilitam a formação de padrões ou sistemas que aprendem com a repetição e com mecanismos de ajuste estabelecidos a partir de regras locais . Incorporando os recursos de (1) a (3), os modelos conexionistas auto-organizados são treinados para reconhecer faces, objetos em geral, padrões sonoros, entre muitos outros, independente de uma programação fixa geral estabelecida no plano simbólico (macroscópico) de análise. Os padrões que eles aprendem a reconhecer emergem da interação entre as unidades neurônio-símile, no plano físico, microscópico, de estruturação da rede neural artificial.

Os conexionistas argumentam que os padrões formados nas redes neurais artificiais reúnem elementos indicativos do conteúdo informacional dos objetos reconhecidos, superando, dessa forma, as críticas do tipo “quarto chinês” que enfraqueciam o poder explicativo dos modelos da IA simbólica.

Embora seja discutível o avanço propiciado pelo projeto de pesquisa conexionista, em sua tentativa de superação dos problemas próprios aos modelos da IA tradicional, cabe destacar que modelos de redes neurais são frequentemente instanciados em máquinas de Turing sem prejuízo para sua *performance*. Por tal razão, os defensores da IA tradicional alegam que, no limite, o processamento em paralelo das redes neurais pode ser reduzido ao processamento simbólico sequencial próprio da máquina de Turing. Se assim for, a despeito dos esforços dos idealizadores dos modelos de redes neurais de superarem problemas dos modelos simbólicos, alguns deles reaparecem em alguma medida, sobretudo relacionados à redução funcional que propiciam nas explicações dos estados mentais.

Ainda que permaneça em aberto a polêmica sobre a relação do conexionismo com o funcionalismo computacional da IA, o fato é que ambos acabam por subestimar a relevância da ação efetiva dos modelos em sua frágil relação com o meio ambiente e com o corpo, no estudo dos processos mentais. Como veremos a seguir, uma vez mais, na tentativa de superar essa dificuldade, uma nova vertente da Ciência Cognitiva, denominada cognição situada e incorporada, surge na década de 1990 em parceria com a robótica.

(iii) Cognição incorporada e situada

Como indicamos, a perspectiva teórica da cognição incorporada e situada começa a se delinear a partir dos anos 1990 e tem como pressuposto central a hipótese de que os processos mentais e o comportamento inteligente estão diretamente relacionados à complexa rede de interações entre os organismos e o meio ambiente. Ao ressaltar o aspecto corporal dos processos mentais, essa abordagem destaca a integração e a interdependência existentes entre processos corpóreos em geral (metabólicos, hormonais etc.) e os processos mentais. Além disso, essa abordagem chama a atenção para as relações que o organismo estabelece com o meio ambiente em que está fisicamente situado e a influência que características ambientais têm no desenvolvimento de processos mentais.

Cognitivistas como Clark (2001, 2008) e Haselager (2004) entendem que é preciso criar modelos robóticos corpóreos e ambientalmente situados que sejam capazes de desempenhar performances inteligentes análogas às que efetuam os organismos biológicos. A elaboração de tais modelos visa ressaltar a importância dos processos de auto-organização para lidar com os desafios e imprevistos que surgem em ambientes não controlados. Em especial, a perspectiva da Cognição incorporada e situada focaliza a relação corpo-ambiente em sua permanente (e de mão dupla) busca por ajustes para a adaptação às novas variáveis que tal interação dinâmica gera. Uma das novidades dessa abordagem é que ela permite levar em consideração uma multiplicidade de fatores hoje reconhecidos como relevantes para a compreensão dos processos mentais que até então foram preteridos pelas vertentes da IA e das redes neurais artificiais.

Na contemporaneidade, os pesquisadores da Cognição incorporada e situada propõem modelos dos processos e estados mentais que possuem uma certa plausibilidade biológica, inclusive levando em conta fatores envolvendo a multiplicação e a complexificação das possibilidades de interação dos modelos mecânicos (agora na forma de robôs) com o ambiente e do ambiente com tais modelos.

O suporte filosófico da perspectiva da Cognição situada e incorporada é fornecido pelas teorias de auto-organização, da Filosofia Ecológica e da Neurofilosofia, as quais investigam fenômenos emergentes da interação dinâmica entre elementos constituintes de sistemas complexos. Contudo, entendemos que apesar dos avanços realizados nesta nova vertente da Ciência Cognitiva, ainda temos aqui os principais pressupostos do método sintético, quais sejam:

(1) a cognição é principalmente uma capacidade interna dos sistemas que processam informação;

(2) uma forma apropriada de verificar a força explicativa das hipóteses sobre a natureza dos processos e estados mentais reside na elaboração de modelos mecânicos, robôs auto-organizados;

(3) o sucesso da modelagem deve ser avaliado pelo teste de Turing.

Não é difícil de imaginar que a manutenção dos pressupostos do método sintético e, por conseguinte, da hipótese mecanicista no estudo dos processos mentais continua gerando grande indignação entre filósofos, teólogos, psicólogos, entre outros. Uma amostra dessa indignação pode ser percebida na seguinte passagem de Kravchenko (2007):

Tenho grande respeito por Alan Turing mesmo que seja por uma simples razão: poucos cientistas foram capazes de enfeitiçar de modo tão profundo as mentes de outros pesquisadores no estudo da cognição, cegando-os em relação a qualquer evidência empírica e/ou argumentos teóricos contra a famigerada hipótese de que pensar é computar.

Como indicamos no início deste capítulo, a nossa problemática central, que organizou a presente reflexão, consiste em apresentar evidências sobre a plausibilidade da hipótese mecanicista da natureza do pensamento. Vimos que uma das motivações centrais para a elaboração de modelos mecânicos da mente na Ciência Cognitiva reside na aparente dificuldade gerada pelo fato de que os estudiosos da mente têm que recorrer à própria mente para analisar a mente.

Contudo, o argumento da suposta dificuldade de a mente ser seu próprio objeto de estudo não parece ser uma autêntica dificuldade. Pois, que tipo de problema teríamos aí? Falta de distanciamento do objeto de estudo? Talvez seja interessante diferenciar objetividade e não envolvimento. Será que o envolvimento do pesquisador em um tema compromete seriamente a objetividade de sua pesquisa? Há inúmeros contraexemplos para desafiar essa crença. Os melhores historiadores costumam ser filhos da própria cultura que estudam e, não raro, testemunhas dos acontecimentos que descrevem. Um avião consegue medir sua própria velocidade com excelente precisão através de inferências, dentre outros exemplos.

Alguns críticos admitem que se é problemático a mente ser ao mesmo tempo instrumento e objeto de estudo, então resta a seguinte questão: por que ou como modelos mecânicos da mente ajudam a superar essa dificuldade!? Uma sugestão para refletir sobre essa questão pode ser encontrada no Direito. Juízes tendem a rejeitar testemunhas que tenham grau de parentesco com o réu, nem tanto pelo fato de haver envolvimento emocional (a vítima também costuma ter envolvimento emocional com o réu e, no entanto, seu testemunho costuma ser muito valorizado), mas principalmente porque, por questões de lealdade ou solidariedade com o réu, os parentes podem produzir falsos testemunhos. Contudo, se a única testemunha de um crime é um parente de primeiro grau do réu ou da vítima, seu depoimento é levado em conta pelos juízes. De modo análogo, o estudo da mente desenvolvido através de modelos mecânicos, incialmente elaborados por seres humanos, pode não configurar uma a situação ideal de distanciamento do objeto, mas pode propiciar também a elaboração de instrumentos de análise uteis para a investigação de aspectos relevantes dos processos mentais. Dentre esses instrumentos destacamos , por exemplo, o emprego do conceito de informação para o estudo da relação mente-corpo-ambiente.

Além das objeções acima, é importante lembrar que nos estudos atuais dos sistemas complexos, métodos recorrentes, em que aparentemente há uma circularidade, são amplamente utilizados seja na Matemática, na Computação, na Engenharia etc. (por exemplo, para calcular o fatorial de qualquer número, é muito comum usar algoritmos com recorrência). Computadores são utilizados para fabricar outros computadores ou para fazer um autoteste (para detectar possíveis problemas). Animais fazem autoexames e tomam decisões para superar algum problema de saúde.

As considerações apresentadas sugerem que o problema em discussão não parece ser de objetividade e/ou de universalidade. Ele parece ser de outra natureza: da falta de conhecimento básico, elementar, sobre como seres dotados de mente armazenam e resgatam informações significativas e como elas auxiliam na organização do pensamento e da ação. Somente o conhecimento da região de ativação de um mecanismo, ou de sua interação mecânica com o meio não parece ser suficiente para explicar o funcionamento desse complexo sistema de relações que se estabelece entre informação, memória, ação e ambiente na possível constituição dos processos e estados mentais

Conforme sugere Edgar Morin no livro *Ciência com consciência*, a nova ciência, seja da mente ou de qualquer outro objeto de investigação, exige que se inclua não apenas o olhar do observador em suas investigações, mas, e principalmente, a consciência desse olhar que marca a característica central dos sistemas complexos. Entretanto, como entender a natureza da "consciência"? Trata-se, como é consensual na Filosofia da Mente, de problema (realmente) difícil, que passaremos a discutir no capítulo 28. A nossa sugestão no presente capítulo é que os leitores discutam criticamente as hipóteses aqui apresentadas para que, então, possam compreender o mais difícil dos nossos objetos de investigação: a natureza da consciência.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 28

Intencionalidade e consciência

No capítulo anterior, indicamos algumas das principais tendências contemporâneas para a elaboração de modelos mecânicos da mente. Umas das dificuldades enfrentadas por essa agenda de pesquisa, a qual pressupõe que "compreender é fazer", diz respeito à tentativa de explicitar nesses modelos duas características inegáveis da mente, a saber, a *Intencionalidade* e a *consciência*. No presente capítulo, vamos analisar as concepções concernentes a essas duas características a partir de três problemas centrais: (i) O que é a Intencionalidade? (ii) Quais são os principais componentes dos estados, atos e eventos intencionais? (iii) A Intencionalidade é uma característica da consciência?

28.1. Intencionalidade originária e intencionalidade derivada

Há várias controvérsias na Filosofia da Mente em torno da possibilidade de haver uma intencionalidade originária ou intrínseca. Por intencionalidade originária se entende uma Intencionalidade (com "I" maiúsculo) capaz de conferir intencionalidade (a capacidade de representar) a outras representações, mas que tira, por assim dizer, de seu próprio fundo, a capacidade de representar. As representações mentais (crenças, desejos, intenções, lembranças etc.) teriam essa capacidade de representar por si só, enquanto outras representações, em geral representações físicas e públicas, derivam a capacidade de representar dessa Intencionalidade intrínseca ou originária da mente.

Se, de um lado, alguns eventos mentais não parecem, *prima facie*, intencionais (como as dores e outras experiências sensoriais), por outro lado enfrentamos agora um problema diametralmente oposto: *coisas que não são mentais* exemplificam a propriedade de *serem acerca de algo* e, assim, são *intencionais*. Exemplos de tais coisas são: palavras e frases, gráficos, partituras, retratos, fotografias, desenhos, mapas, dentre muitos outros. Assim, o nome "Dilma Rousseff" refere-se à Dilma Rousseff, a palavra "cadeira" refere-se às cadeiras, a curva de um gráfico impresso no jornal pode representar o aumento da intenção de voto em um determinado candidato a governador, e uma fotografia em preto e branco de minha casa é acerca de minha casa. Como isso é possível? Como coisas físicas podem "*se lançar fora de si*" em direção a outros objetos?

A resposta mais óbvia é que a intencionalidade dessas representações físicas é *derivada* da Intencionalidade *originária* ou *intrínseca* da mente que as concebeu ou construiu. A fotografia de minha casa é uma representação física e pública, mas o que existe realmente é um pedaço de papel e tinta distribuída em pontos pretos na superfície branca do papel. Minha casa não está realmente na fotografia em branco e preto, mas ela está representada nela para quem olha e tem recursos conceituais suficientes para identificar uma casa.

As representações físicas e públicas pressupõem capacidades representacionais de agentes cognitivos e seus estados, atos e eventos mentais. Dizer desses estados, atos e eventos mentais que eles são *intrinsecamente* intencionais pode ser uma maneira de evitar uma regressão infinita (a capacidade de representar de certas representações não pode depender *sempre* da capacidade de representar de outras representações). Um problema conhecido como "o problema de Brentano" deve ser mencionado aqui. Ele pode ser assim formulado: como um sistema físico, um organismo, digamos um cérebro ou sistema nervoso completo, pode produzir e manter estados que são acerca de outras coisas? De onde vem a capacidade dos estados mentais de representar, de ser acerca de algo? Uma resposta possível seria que essa capacidade resulta, em última instância, da atividade eletroquímica do cérebro.

Os fisicalistas propõem uma explicação "de baixo para cima", dos neurônios para os estados mentais intencionais. Porém, nada do que acontece no cérebro pode ser descrito como sendo acerca de algo. O cérebro é um produto da evolução e o que acontece nele são eventos e fatos brutos.

A ideia de que existe uma Intencionalidade intrínseca foi fortemente criticada por Hilary Putnam (1981), que assemelha essa maneira de ver a uma versão da concepção mágica da linguagem. Nós vemos regularmente no cinema mágicos recitando fórmulas, usualmente em línguas mortas, e a pronúncia, o som produzido, tem poderes causais, desencadeia processos que desafiam as leis da física. As palavras que usamos são compostas de sons e marcas gráficas que têm propriedades intrínsecas. Posso escrever a palavra "Lua" num quadro com um pedaço de giz; a soma de todas as moléculas de giz tem, de fato, uma certa massa, e outras propriedades que os físicos e químicos poderiam descrever. No entanto, nenhuma dessas propriedades determina as condições normativas de aplicação do termo "Lua" (seu sentido) e o fato de essa palavra ter o satélite da Terra como referente.

A relação entre um nome (uma representação pública) e o que ele designa é contingente, convencional, *a posteriori*, e não depende em nada das propriedades intrínsecas de uma inscrição concreta sonora ou gráfica do nome em questão. Por que seria diferente com as representações mentais? Como Donald Davidson (2001) observa, a palavra "serpente" passou a ser usada para se referir a serpentes porque ela foi usada em contextos em que serpentes estavam presentes. Portanto, o que confere um significado ou a capacidade de representar a uma representação física e pública são relações causais com elementos no ambiente, e o fato dessas representações serem usadas regularmente e de forma padronizada por agentes cognitivos. A tese dos externistas, como Putnam e Davidson, é que o mesmo vale para as representações mentais privadas e subjetivas.

Muitos de nossos pensamentos envolvem relações causais diretas ou indiretas com objetos ou substâncias no ambiente. Os filósofos chamam esses pensamentos de "pensamentos *de re*" (do latim, significando "da coisa"). Eles envolvem o próprio objeto e não uma representação dele. Posso querer um barco específico que eu vi recentemente na marina da minha cidade, ou posso querer um barco que ainda não existe, aquele que eu gostaria de construir um dia. No segundo caso, meu desejo tem um caráter geral: algo, um certo barco que ainda não existe, é qualquer X que poderia satisfazer meu desejo. No primeiro caso, a situação é totalmente diferente: o barco existe, eu o vi, é *este* que eu quero, não qualquer um que satisfaz certas condições. O que temos aqui é a motivação para a distinção tradicional entre atitudes *de re* e atitudes *de dicto* (do latim, significando "da palavra" – ou frase ou conceito). Uma crença ou desejo *de dicto* é geral e tem conteúdo conceitual, enquanto uma crença ou desejo *de re* envolve o próprio objeto da crença ou do desejo. O desejo amoroso é do tipo *de re*: qualquer pessoa apaixonada ficaria muito decepcionada ao descobrir que, numa certa noite, está namorando não a pessoa amada, mas um clone ou uma sósia! A identidade do estado mental nesse caso depende da identidade do objeto.

Vamos imaginar que estou visitando um museu com um amigo e diante da tela de um grande mestre holandês, bem ao lado do amigo que está olhando a mesma tela, eu digo: "Impressionante!" Meu amigo sabe imediatamente qual é o objeto intencional, o foco da minha emoção. O conteúdo representacional do meu estado mental, nessa situação, envolve uma relação direta com o objeto, e não por meio de um conceito ou conteúdo representacional. É fácil imaginar uma situação em que alguém se refere sem querer a algo; depois de um dia difícil, por exemplo, eu penso e digo: "Hoje foi um dia difícil". Sem saber, formei essa crença e essa afirmação alguns segundos depois de meia-noite, e passei, sem saber, a me referir ao dia seguinte. Alguns filósofos (Searle, 1983; Chisholm, 1981) acreditam que toda referência a um objeto sempre pressupõe um conteúdo representacional completo, isto é, um conteúdo proposicional, e que toda atitude é sempre *de dicto*. Outros, mais numerosos, seguem Burge (1977) e admitem atitudes *de re*. Por enquanto, essa discussão está ainda em aberto, com certa vantagem para os partidários das atitudes *de re* e da referência direta. As crenças e desejos *de re* representam uma forma mais primitiva de Intencionalidade que nos coloca mais diretamente em interação com o mundo.

Em síntese, neste capítulo, tratamos da Intencionalidade segundo Brentano e Searle, para os quais ela é uma característica fundamental da mente. Neste primeiro tópico três questões guiaram nossa exposição: (i) O que é a Intencionalidade? (ii) Quais são os componentes essenciais dos atos e estados intencionais? (iii) É a Intencionalidade uma característica da consciência, ou se alguns estados inconscientes não seriam também intencionais? Em seguida, examinamos as formas de Intencionalidade originária e derivada e uma crítica importante à própria ideia de Intencionalidade intrínseca ou originária. Consideramos também uma forma de relação mais direta a um objeto, que envolve necessariamente conceitos. O debate sobre Intencionalidade na filosofia contemporânea evoluiu levantando essas questões que permanecem na ordem do dia nos estudos da Filosofia da Mente.

28.2. Consciência e subjetividade

(i) No que diz respeito ao primeiro problema, a partir das concepções de Brentano (1944) e Husserl (1969), a *Intencionalidade* pode ser definida de maneira simples por meio da característica de atos, eventos e estados mentais *conterem um objeto representado* (existente ou não), ou de *serem acerca de algo*, ou ainda de *serem orientados para um objeto (ou estado de coisas ou fato).* Assim, por exemplo, numa lembrança de meu pai, ele é representado na minha mente; minha percepção de uma maçã é percepção *de* uma maçã; já no ato de imaginar uma sereia, algo não existente é representado. Nestes exemplos, temos objetos representados, sejam eles existentes ou não. Além disso, esses objetos, às vezes, remetem a acontecimentos passados ou futuros, como é o caso da crença de que a seleção brasileira ganhou a Copa do Mundo de 2002 e minha intenção de visitar Londres, onde várias atividades futuras a serem realizadas são representadas, como visitar o Museu Britânico, o Palácio de Buckingham etc. Não seria um exagero dizer que sem essa característica fundamental de nossa mente, muitos filósofos, adeptos da concepção de Brentano (1944), Husserl (1969) ou de Searle (1983) consideram que não haveria um mundo para nós, não poderíamos assistir e participar do espetáculo do mundo.

No estudo da Intencionalidade, os trabalhos de Franz Brentano (1838-1917) constituem um ponto de referência central, ao introduzir a noção de *Intencionalidade* na filosofia contemporânea como característica distintiva do mental ou de todos os "fenômenos psíquicos". Brentano falava da "inexistência intencional". Trata-se simplesmente de admitir a possibilidade da existência de algo apenas enquanto representado *na* mente (na crença, no desejo, na lembrança, na percepção etc.), independentemente de sua efetiva materialidade. O prefixo "in" de "inexistência" é um prefixo de localização, não de negação; a palavra "inexistência" significa o mesmo que "existir em", mais precisamente, existir em uma representação. Em uma fotografia de meu filho, por exemplo, na medida em que é apenas uma representação, ele inexiste intencionalmente (mas não realmente) na foto. Nenhum fenômeno físico exibe essa característica, própria dos estados, atos e eventos mentais (subjetivas) e de outras representações físicas (públicas), de ter em si um conteúdo que representa algo. A Intencionalidade é, para Brentano, o que delimita o domínio da Psicologia e da Filosofia da Mente. Ela é a marca do "mental" (Brentano, 1944).

A tese de Brentano é precisamente que todo fenômeno psíquico é intencional, tudo o que é mental tem essa característica. Seu discípulo mais famoso, Edmund Husserl (1859-1938), o fundador da fenomenologia, fez da Intencionalidade uma característica fundamental da consciência: a consciência, segundo Husserl, é sempre consciência *de algo*, e cada ato de pensar (*cogito*) ou cada "vivência intencional" comporta em si seu objeto pensado (*cogitatum*), seu *objeto intencional* (Husserl, 1969).

Na tradição fenomenológica de Brentano/Husserl, a referência mental a um objeto na percepção, na memória, na imaginação ou em geral no pensamento depende exclusivamente da mente que parece "se lançar" fora de si para alcançar seu objeto. A intencionalidade é um "*dirigir-se a algo*". Como é perfeitamente possível dirigir-se a algo que não existe, ela não é uma relação propriamente dita. Uma relação pressupõe a existência de todos os seus termos (*relata*); assim, se *a* causa *b*, *a* e *b* devem existir, e o mesmo vale de outras relações assimétricas do tipo x é mais alto que y, x é anterior a y, x fica entre y e z etc., que são relações autênticas.

Em contraste, o ato de imaginar um cavalo alado ou um porco voador, ou ainda, o evento mental de alucinar um poço-d'água fresca no deserto não são relações, apesar da similitude formal (x imagina y, x alucina y etc.). Muitos atos, estados ou eventos mentais (como miragens, delírios, alucinações, dentre outros) pressupõem só a existência do agente cognitivo, e muitas pessoas morreram procurando em vão o Eldorado, uma montanha de ouro, a Fonte da Juventude, e outros lugares míticos, pois não é possível se relacionar realmente com algo que não existe. É por isso que Brentano chamava a Intencionalidade de "quase-relação".

(ii) Husserl e o filósofo estadunidense John Searle distinguem os mesmos componentes na estrutura de um ato ou estado intencional. Usando a terminologia de Searle (1983), os componentes são três: o *modo psicológico*, o *conteúdo representacional* e o *objeto intencional*. O *modo psicológico* determina o tipo de ato, evento ou estado mental: se é do tipo crença, desejo, intenção, percepção, lembrança, receio, expectativa, juízo, decisão etc. O *conteúdo representacional* do ato é o que distingue um estado intencional de quaisquer outros do mesmo tipo; é o sentido do ato que determina quais os objetos, propriedades ou fatos visados no ato. Em outras palavras, o conteúdo representacional determina qual é o objeto intencional e, portanto, qual é o foco do ato ou estado mental. Assim, a crença de que a porta está fechada e o desejo de que a porta esteja fechada têm o mesmo conteúdo, mas são de tipos diferentes, enquanto a crença de que vai chover e a crença de que o Pico da Neblina é a montanha mais alta do Brasil pertencem ao mesmo tipo (são crenças), têm o mesmo modo psicológico, mas o conteúdo representacional não é o mesmo. Finalmente, o *objeto intencional* é o objeto determinado pelo conteúdo representacional do ato, o objeto representado. Isto nos dá um critério de identidade para atos e estados intencionais: se dois atos intencionais, a_1 e a_2 têm o mesmo modo psicológico, o mesmo conteúdo representacional e o mesmo objeto intencional, então $a_1 = a_2$.

Um objeto intencional é um tipo especial de objeto? Os objetos intencionais não têm uma natureza própria e distinta dos outros. Observamos que alguns objetos intencionais não existem: sereias, Pégaso, o Eldorado, muitos de nossos sonhos (desejos) nunca se realizam e pessoas podem passar a vida toda tentando realizá-los. Os objetos intencionais não formam uma classe ou conjunto no sentido da teoria dos conjuntos, pois uma mesma classe não pode abrigar elementos que existem ao lado de outros que não existem. Posso imaginar um unicórnio, conceber uma propriedade que nunca foi instanciada (como a propriedade de viajar mais rápido do que a luz), pensar em um estado de coisas abstrato (se o número 247 é ou não um número primo), posso também perceber uma laranja (ou qualquer objeto de tamanho médio) etc.

A única característica comum dos objetos intencionais é a característica *extrínseca* de ser objeto do pensamento, ou objeto dos atos, estados e eventos mentais. Meu computador tem, neste momento, a propriedade de *ser visto por* *mim*, mas essa propriedade extrínseca e relacional não serve para determinar a natureza do objeto, e não seria apropriada em qualquer classificação científica. Karl Von Linnée (1701-1778 – criador da classificação científica e "pai da taxonomia") certamente nunca pensou em usar propriedades como, por exemplo, "*ser de uma espécie que já vi nas férias com a família*", ou "*ser uma espécie da qual me lembrei anteontem*", para classificar as espécies do reino animal ou vegetal. Os objetos intencionais, portanto, *são simplesmente objetos de nossas atitudes, de nossos pensamentos, de nossos atos, eventos e estados mentais*. A Segunda Guerra Mundial não é um objeto em nenhum sentido substancial, mas posso pensar sobre ela, pesquisar o assunto etc. A noção de objeto aqui não tem nada de substancial, como a noção de objeto "material" ou de objeto "abstrato". A ideia de objeto intencional é a ideia de objeto num sentido *esquemático*, comparável ao sentido de "objeto" quando falamos do "objeto direto de um verbo transitivo".

O movimento fenomenológico e o movimento analítico são os dois principais movimentos filosóficos que nasceram no século XX. Mas, nesse último, a noção de Intencionalidade entrou em cena só no final da década de 1950, com o filósofo estadunidense Roderick M. Chisholm (1957), que procurava na linguagem uma marca lógico-linguística do "mental", isto é, critérios para determinar se uma frase descreve ou atribui um estado mental. Infelizmente, esse projeto de encontrar tal marca do "mental" fracassou: frases como "Pedro *vê* um cachorro", "Ponce de León *acreditava* que a Fonte da Juventude se encontrava na Flórida", "Édipo *queria* casar com a rainha de Tebas", e outras similares contendo verbos denotando atos, eventos ou estados mentais, ou não possuem uma característica comum, ou essa característica inclui frases que não têm nada de psicológico.

Na tradição analítica, a teoria da Intencionalidade se enriqueceu de novas questões, novos temas e debates, especialmente na Filosofia da Mente. Vamos agora examinar algumas dessas questões que surgiram nas últimas décadas, particularmente a questão de saber se a Intencionalidade é a característica mais fundamental da consciência, como pensavam Brentano e Husserl.

(iii) Todo ato, estado ou evento mental é intencional? A tese de Brentano é verdadeira? Alguns filósofos, como Searle (1983), acreditam que nem todo estado ou evento mental é intencional. Um mal-estar difuso, por exemplo, é uma experiência sensorial e como toda experiência sensorial consciente, ela não seria (ou não parece ser) *acerca de algo*. Meu mal-estar é mal-estar de quê? É acerca de quê? Se assim for, como experiências sensoriais são claramente "mentais", a tese de Brentano seria falsa: pelo menos alguns fenômenos mentais não seriam intencionais. O que chamamos de "consciência fenomenal" reúne as sensações visuais, táteis, auditivas, todos os aspectos qualitativos e subjetivos dos quais somos conscientes (ou dos quais *podemos* nos tornar conscientes, como a pressão difusa, não específica, que o peso de meu corpo exerce sobre meus pés, dentre outros). Tudo isso invalidaria a tese de Brentano, na medida em que não temos aí, pelo menos aparentemente, um objeto (existente ou "inexistente").

Outros filósofos analíticos, como Michael Tye (1995) e Tim Crane (2001), acreditam que a dor e as experiências sensoriais em geral são intencionais, pois elas envolvem um tipo diferente de representação: *representações sensoriais*. Estas representam estados físicos internos ou externos do corpo, mais precisamente, mudanças desses estados. Assim, por exemplo, a dor seria uma representação sensorial de danos ou desordens corporais que ocorreram recentemente no corpo. Segundo eles, as experiências sensoriais, em geral, *indicam algo* ou *apontam para algo*, por exemplo, para uma localização no corpo onde a dor é sentida (Tye, 1996).

Uma dor de cabeça é uma representação sensorial, e ela é bem diferente da representação sensorial que corresponde a uma dor no joelho ou àquela que corresponde a um prazer intenso. Esses conteúdos *não são conceituais*, mas são "conteúdos" mesmo assim. Nós distinguimos os diversos prazeres e as dores pelo conteúdo (não conceitual) da mesma maneira que distinguimos pelo conteúdo conceitual ou proposicional uma crença de outra, um desejo de outro etc.

A experiência do membro fantasma (que ocorre quando pessoas continuam a sentir dor ou coceira em um membro que foi amputado) fortalece essa visão da intencionalidade das experiências sensoriais. Da mesma forma que podemos procurar coisas que não existem, podemos sentir dor num membro já amputado há algum tempo.

A experiência visual, por sua vez, representa superfícies externas com certas qualidades, e nosso aparelho visual construiria mecanicamente (ver Tye, 1996) representações dessas qualidades (cores, contrastes de luminosidade, brilho etc.) de acordo com as mudanças no ambiente imediato. A informação sobre o ambiente não é fornecida conceitualmente, e sim diretamente através de um processo de covariação causal. A variedade e a riqueza dessas informações é tal que nem os melhores poetas às vezes conseguem capturá-las. Se Tye e Crane estiverem certos, a tese de Brentano segundo a qual todos os atos, estados e eventos mentais são intencionais, e a tese de Husserl que faz da Intencionalidade uma característica fundamental da consciência, ainda continuam firmes e verdadeiras.

A partir do que foi explicitado aqui sobre a Intencionalidade, podemos agora discutir um outro aspecto de nosso terceiro problema: haveria estados *inconscientes* (crenças, desejos) que poderiam ser descritos como intencionais?

Às vezes, consideramos também como mentais certas *disposições*, como capacidades (reconhecer rostos), habilidades (falar uma língua, dirigir um carro, adicionar, dividir, multiplicar mentalmente etc.), ou ainda ter senso de humor, ser honesto ou mentiroso etc. Quando formamos uma intenção de fazer algo daqui a um ano (uma viagem à China, ou qualquer coisa que requer um planejamento de longo prazo), ou quando formamos uma crença sobre um princípio bastante óbvio, ou uma verdade da aritmética, ou quando ficamos desejando uma coisa por muito tempo, o estado mental correspondente (intenção, crença, desejo) também permanece, durante um certo intervalo de tempo (ou para a vida toda, como a crença de que 2 +2 = 4), *a título de disposição*. Não tem nada de errado em atribuir a uma pessoa que dorme a crença de que 2 + 2 = 4.

A psicanálise ensina que temos desejos inconscientes. Um desejo inconsciente seria certamente intencional, mas não é “consciente” (pelo menos não o tempo todo). Deveríamos, por causa disso, considerar a tese de Husserl (“Toda consciência é consciência de algo”) como falsa?

As disposições não são conscientes, apesar de poderem se tornar conscientes quando recebemos um estímulo apropriado e relevante num contexto – por exemplo, se alguém afirmasse que 2 + 2 = 5, eu iria provavelmente formar de novo, quase como um reflexo, a crença de que 2 + 2 = 4 para corrigir o erro.

Uma crença que se torna consciente desta forma é uma crença *ocorrente*; o resto do tempo, ela é uma *disposição*.

Disposições pressupõem uma base física para existir. A fragilidade do vidro e a solubilidade do açúcar existem na estrutura molecular do vidro e do açúcar. Da mesma forma, nossas habilidades, capacidades, competências e aptidões existem nas estruturas de nosso cérebro. Quando deixo de pensar ativamente que $2 + 2 = 4$, o que acontece com essa crença? Ela deixa de ser consciente para permanecer como está no inconsciente, numa espécie de limbo a ser explicado entre a Neurofisiologia e a Psicologia? Ou o cérebro simplesmente toma conta dela como disposição "física" até o próximo estímulo relevante "acordá-la" para ser usada de acordo com nossos fins? Os filósofos da mente, hoje, tendem a rejeitar a primeira alternativa.

O sentido da palavra "consciência" que nos interessa aqui foi esclarecido pelo filósofo estadunidense Ned Block (1995). Quando estamos acordados e nossas mentes nos representam o mundo ambiente, somos conscientes no sentido da consciência-F (consciência fenomenal), diferente da consciência de acessibilidade (consciência-A). Já discutimos sobre a consciência-F e as experiências ou representações sensoriais e subjetivas. Um estado mental é *A-consciente* quando ele é acessível à consciência da pessoa ou quando ela pode fazer dele um uso cognitivo, isto é, usá-lo no controle racional da ação. Um tal estado *A-consciente* pode, a princípio, ser verbalizado e seu conteúdo pode entrar como premissa no raciocínio de um agente cognitivo. Todo nosso conhecimento proposicional (como saber que $2 + 2 = 4$) é desse tipo, é consciente nesse sentido.

Em resumo, a tese de Brentano de que a Intencionalidade é a marca do mental, e a tese de Husserl de que toda consciência é consciência de algo, não são realmente ameaçadas. A consciência fenomenal é também intencional, como vimos; e as crenças, desejos e outras atitudes podem ser concebidas como disposições ou hábitos que são *A-conscientes* e podem se tornar conscientes (como atitudes ocorrentes) em circunstâncias apropriadas.

Referências Bibliográficas

ABRANTES, P. Naturalismo em filosofia da mente. In: FERREIRA, A.; GONZALEZ, M. E. Q.; COELHO, J. G. *Encontros com as ciências cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004. v. 4.

BAKER, L. R. *Saving Belief*: a critique of phsicalism. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

BENOIST, J. *Sens et sensibilité*: l'intentionnalité en contexte. Paris: Les Editions du Cerf, 2009.

BLOCK, N.; et al. (Orgs.). *The nature of consciousness*. Cambridge: MIT, 1995.

BODEN, M. *The artificial intelligence and the natural man*. Hassocks: The Harvbester Press, 1977.

BRENTANO, F. Psychologie d'un point de vue empirique. Paris: Aubier-Montaigne, 1944.

BURGE, T. Belief de re. *Journal of Philosophy*, Columbia, v. 74, n. 6, p. 338-362, jun. 1977.

BURGE, T. Individualism and the mental. In: FRENCH, P.; et al. *Studies in metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota, 1979. (Midwest Studies in Philosophy, v. 4).

CHISHOLM, R. M. *Perceiving*: a philosophical study. Ithaca: Cornell University, 1957.

CHISHOLM, R. M. *The first person*: an essay on reference and intentionality. Minneapolis: University of Minnesota, 1981.

CHURCHLAND, P. *Matéria e consciência*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

CLARK, A. *Mindware*: an introduction to the philosophy of cognitive science. Oxford: Oxford University, 2001.

CLARK, A. *Supersizing the mind*: embodiment, action, and cognitive extension. Oxford: Oxford University, 2008.

COSTA, C. *Filosofia da mente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CRANE, T. *Elements of mind*. Oxford: Oxford University, 2001.

DAVIDSON, D. *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Oxford University, 2001.

DESCARTES, R. *Obra escolhida*. Tradução J. Guinsburg; Bento Prado Junior. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DEWEY, J. *The influence of darwinism on philosophy*. New York: Henry Holt, 1910. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/influenceofdarwi00deweuoft#page/n3/mode/2up>. Acesso em: 03 maio 2011.

DRETSKE, F. *Naturalizing the mind*. Cambridge: MIT, 1995.

DREYFUS, H. *What Computers Can't Do*: The Limits of Artificial Intelligence. Revised edition. New York: Harper and Row, 1979.

DUPUY, J. P. *Nas origens das ciências cognitivas*. Tradução Roberto Leal Ferreira Manha. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

GONZALEZ, M. E. Q. Ação, causalidade e ruído nas redes neurais auto-organizadas. DEBRUN, M. A.; GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA JR., O. (Eds.). *Auto-*

-*organização*: Estudos Interdisciplinares. Campinas: Unicamp, 1996. v. 18, p. 1-23. (Coleção CLE).

GONZALEZ, M. E. Q. O nascimento da ciência cognitiva e suas raízes na física do século XIX. In: EVORA, F. R. R. *O século XIX*: O nascimento da ciência contemporânea. Campinas: Editora da Unicamp, 1992. (Coleção CLE).

GONZALEZ, M. E. Q.; BROENS, M. C. Darwin e a virada naturalista na filosofia. In: MORAES, J. Q. (Org.). *Darwin e a origem do homem*. Campinas: Unicamp, 2011.

HASELAGER, W. F. G. O mal-estar do representacionismo: sete dores de cabeça da ciência cognitiva. In: FERREIRA, A.; GONZALEZ, M. E. Q.; COELHO, J. G. (Eds.). *Encontros com as ciências cognitivas*. Campinas: [Editora da Unicamp], 2004. v. 4, p. 105-120. (Coleção Estudos Cognitivos).

HODGES, A. *Turing*: Um filósofo da natureza. Tradução Marcos Barbosa de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1969.

HYSLOP, A. Other minds. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Stanford: Stanford University, 2010. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/other-minds>. Acesso em: 25 maio 2011.

JACOB, P. *L'intentionnalité*: problèmes de philosophie de l'esprit. Paris: Odile Jacob, 2004.

JACOB, P. *What minds can do*: intentionality in a non-intentional world. Cambridge: Cambridge University, 1997.

KLAMING, L.; HASELAGER, W. F. G. Did my brain implant make me do it? *Neu-*

roethics [online], Sep. 2010. Disponível em: <http://www.springerlink.com/content/k115710337804xq6/fulltext.pdf>. Acesso em: 03 maio 2011.

KOHONEN, T. *Self-Organization and Associative Memory*. Berlin: Springer-Verlag, 1989.

KRAVCHENKO, A. V. Whence the autonomy? A response to Harnard and Dror. *Pragmatics & Cognition*, v. 15, n. 3, p. 587-598, 2007. (Special Issue).

LECLERC, A. A concepção externalista de pessoa. In: BROENS, M. C.; MILIDONI, C. B. *Sujeito e identidade pessoal*: estudos de filosofia da mente. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.

LOCKE. J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Introdução, notas e tradução Eduardo Abranches Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1999.

MINSKY, M. Automation and Artificial Intelligence**.** In: *Science, Technology, and the Modern Navy*, Arlington: Office of Naval Research, 1976.

MINSKY, M. *The Emotion Machine*: Common sense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind. New York: Simon & Schuster, 2006.

MONTAGUE, M. Recent work on intentionality. *Analysis*, v. 70, n. 4, p. 765-782, out. 2010.

MORIN, E. *Uma ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NEWELL, A.; SIMON, H. A. *Human problem solving*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.

PARFIT, D. Personal identity and racionality. *Synthese*, Toronto, n. 53, p. 227-241, 1982. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/stafforini/parfit/parfit_-_personal_identity_and_rationality.pdf>. Acesso em: 11 maio 2011.

PARFIT, D. Personal identity. *The Philosophical Review*, Durham, v. 80, n. 1, 1971, p. 03-27.

PLACE, U. T. Is Consciousness a Brain Process? *British Journal of Psychology*, n.47, p.44-50, 1956.

PUTNAM, H. *Mind, language and reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

PUTNAM, H. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University, 1981.

PUTNAM, H. The Nature of Mental States. In: LYCAN, W. *Mind and cognition*: an anthology. 2nd. ed. Oxford: Blackwell Publications, 1960-1999.

RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: Penguin, 2000.

SEARLE, J. R. *Intentionality*: an essay in the philosophy of mind. Cambridge: Cambridge University, 1983.

SEARLE, J. R. Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 3 n. 3, p. 417-457, 1980. Disponível em: <http://www.bbsonline.org/Preprints/OldArchive/bbs.searle2.html≥. Acesso em: 4 maio 2011.

SIDER, T. O conceito de identidade pessoal. Tradução Vitor Guerreiro. In: CONEE, E.; SIDER, T. *Enigmas da existência*: uma visita guiada à metafísica. Lisboa: Bizâncio, 2010.

SMART, J. J. C. Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review*, n.68, p.141-156, 1959.

TURING, A. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, n. 59, p. 433-460, 1950.

TYE, M. *Ten problems of consciousness*. Cambridge: MIT, 1996.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Parte VIII

Lógica e Filosofia da Ciência

Jézio Hernani Bonfim Gutierre

Possui graduação pela Universidade de São Paulo (1977), mestrado em Filosofia pela University of Cambridge (1994) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professor doutor da Unesp. Realiza pesquisas na área de Epistemologia, atuando principalmente com os seguintes temas: epistemologia contemporânea, Kuhn, racionalismo, Popper e ontologia da ciência. Desde 2001, exerce a função de editor-executivo da Fundação Editora da Unesp.

Ricardo Pereira Tassinari

Professor assistente doutor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp) e pesquisador junto ao Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (Clech) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atua na área de Lógica, Filosofia da Ciência e Teoria do Conhecimento. Possui pós-doutorado pelos Arquivos Jean Piaget da Universidade de Genebra (2010), doutorado em Filosofia pela Unicamp (2003), mestrado em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP) (1998), graduação em Física (Bacharelado) pela Unicamp (1992).

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 29

A Lógica como cálculo raciocinador[87]

Como diversas áreas atuais do conhecimento, a Lógica é hoje um vasto campo de conhecimento com uma profundidade e complexidade que uma vida humana parece não ser suficiente para abrangê-lo. Portanto, não é nossa intenção, neste texto, tratar dos diversos conteúdos da Lógica atual, mas apenas abordar o tema *A Lógica como um cálculo raciocinador* a fim de estimular o leitor a reflexões sobre o assunto.

29.1. O início da Lógica

Comecemos pelo início histórico da Lógica.

Muitos lógicos consideram o filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.) como o fundador da Lógica. Isso porque, apesar de certos temas da Lógica terem sido tratados por pensadores anteriores a ele, é Aristóteles quem realiza um primeiro estudo sistemático que permanecerá como referência por vários séculos, a ponto do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), em 1787, mais de dois mil anos depois, escrever, no início do Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, que: “É ainda digno de nota que também ela [a Lógica desde

---

[87] Agradeço a Thiago Carreira Alves Nascimento pela leitura e sugestões que permitiram melhorar o texto deste capítulo.

Aristóteles] até agora não tenha podido dar nenhum passo adiante, parecendo, portanto, ao que tudo indica, completa e acabada".

Ironicamente, menos de cem anos depois, devido principalmente aos trabalhos do filósofo e matemático inglês George Boole (1815-1864) e do filósofo e matemático alemão Friedrich L. G. Frege (1848-1925), a Lógica começará um desenvolvimento que culminará na disciplina ampla que se tornou em nossos dias. Mas não adiantemos as coisas… voltemos ao nosso velho Aristóteles.

O conjunto das obras de Aristóteles que trata da Lógica foi tradicionalmente chamado de *Órganon* (palavra grega que significa "instrumento"), a denominação da área com o termo "Lógica" só surgiu posteriormente, na medievalidade (cf. Blanché; Dubucs, 2001, cap. 6). O *Órganon* se constitui de seis obras nas quais Aristóteles trata da significação dos termos (em *Categorias*), das proposições (em *Da interpretação*), dos raciocínios (em *Analíticos anteriores*) e do uso correto e incorreto dos raciocínios (nas três últimas obras: *Analíticos posteriores, Tópicos e Refutações dos sofistas).*

É importante salientar que, nesse contexto, a Lógica surge como um instrumento ao conhecimento (em grego, *"episteme"*) contraposto à mera opinião (em grego, *"doxa"*), distinção essa (entre conhecimento e opinião) que remonta, ao menos, ao filósofo grego Platão (429-347 a.C.), mestre de Aristóteles. Vamos aqui assumir que, em especial, essa noção de conhecimento satisfaz as exigências que Platão expõe em seu livro *Teeteto*: opinião verdadeira racionalmente justificada.

Nesse sentido, a função mais importante da Lógica, segundo Aristóteles, é ser instrumento para o conhecimento do verdadeiro, daquilo que é (oposto ao que não é, ao falso).

Mais ainda, por meio do "raciocínio demonstrativo",[88] segundo Aristóteles, podemos não apenas vir a conhecer o que é (o verdadeiro), mas também a razão de ser das coisas, suas causas, permitindo-nos atingir o inteligível daquilo que é. Assim, a Lógica é condição necessária (mas não suficiente) para chegar ao conhecimento.

---

[88] Também chamado de "raciocínio dedutivo".

Em grego, o termo “silogismo” significa raciocínio. Em português, mantivemos os dois termos “raciocínio” e “silogismo”, atribuindo ao termo “silogismo” uma acepção mais estrita, qual seja, a acepção que o próprio Aristóteles define, no *Órganon,* a partir de uma análise mais profunda do raciocínio a fim de desvelar seus constituintes mais elementares e suas relações. Em Aristóteles (2005) temos:

> O silogismo é um discurso argumentativo no qual, uma vez formuladas certas coisas [as premissas], alguma coisa distinta destas coisas [a conclusão] resulta necessariamente através delas pura e simplesmente (*Tópicos,* I.1.100a 25; cf. também *Analíticos anteriores,* I.1.24b; *Refutações sofísticas,* 1.165a.1).

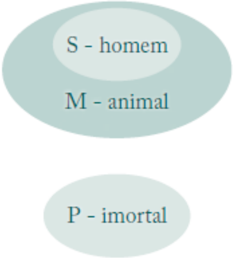
Consideremos um dos modos de silogismo, chamado posteriormente, por lógicos medievais, de Barbara.

Todo M é P.
Todo S é M.
Logo, todo S é P.

Um exemplo de um silogismo desse modo é:

Todo homem é animal.
Todo grego é homem.
Logo, todo grego é animal.

O desenho a seguir representa esse modo.



Notemos que não importa quais letras usamos para representar os termos do silogismo: poderiam ser quaisquer, desde que diferentes entre si; aqui, usamos a letra "M" para indicar o termo que aparece nas duas primeiras premissas (chamado, por Aristóteles de *termo médio*), "S" para indicar o sujeito da conclusão (chamado, por Aristóteles de *termo menor*) e "P" para indicar o predicado da conclusão (chamado, por Aristóteles de *termo maior*). A premissa que contém o termo menor é chamada de *premissa menor* e a que contém o termo maior é chamada de *premissa maior.*

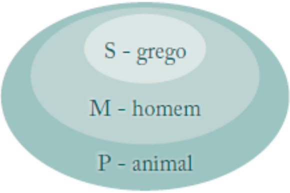
A seguir temos um outro modo importante, chamado posteriormente por lógicos medievais, de Celarent.

Nenhum M é P.
Todo S é M.
Logo, nenhum S é P.

Um exemplo de um silogismo desse modo é:

Nenhum animal é imortal.
Todo homem é animal.
Logo, nenhum homem é imortal.

O desenho a seguir representa esse modo.



Aristóteles mostra, em Segundos analíticos, que todos os outros modos de raciocínios válidos podem ser reduzidos a esses dois modos. De certa forma, a ciência, segundo Aristóteles, deveria vir a classificar adequadamente os seres do mundo e podemos perceber como os modos de silogismo citados permitem uma classificação perfeita dos seres. Assim, esse resultado de redução de todas as formas de raciocínio aos dois que nos referimos é muito importante na filosofia de Aristóteles.

Falamos até aqui sobre Aristóteles devido ao seu importante papel como fundador da Lógica e pela grande influência que exerceu na história da Lógica; entretanto, devemos salientar que, depois da formulação aristotélica da Lógica, diversos outros autores, com filosofias muito diferentes, usaram as distinções e análises lógicas feitas pelo filósofo grego. Nesse sentido, a Lógica foi se liberando dos pressupostos ontológicos e metafísicos da filosofia aristotélica e se constituindo como uma disciplina autônoma, isto é, com grande independência das filosofias deste ou daquele autor. No entanto, a grande área da Lógica nunca deixou de ser uma disciplina filosófica, por estar diretamente relacionada à questão do conhecimento (e à Teoria do Conhecimento, como, por exemplo, vimos antes, na questão do conhecimento como opinião verdadeira racionalmente justificada) e às diversas formas de se pensar a existência e os valores, principalmente na medida em que o pensamento da existência e dos valores se faz por juízos de existência (também chamados de juízos existenciais, de realidade ou de fato) e juízos de valor (como, por exemplo, os juízos morais e estéticos), bem como pela justificação desses.

29.2. A Lógica como *calculus ratiocinator*

Vimos que a Lógica veio a descrever os raciocínios válidos apenas a partir da forma sintática desses argumentos, como nos casos citados de Barbara e Celarent. De um ponto de vista mais contemporâneo, podemos nos colocar as seguintes questões que nos interessam em específico neste texto:

> Seria possível fazer uma língua artificial em que os raciocínios corretos fossem reduzidos a operações precisas sobre os termos dessa língua?
> Seria possível uma língua na qual as características daquilo que existe fossem expressas adequadamente a tal ponto que pudéssemos, com um cálculo dessas características, deduzir fatos sobre a realidade?

Essas duas ideias foram expressas pela primeira vez na história da Filosofia de forma direta pelo filósofo e matemático alemão Gottfried W. Leibniz (1646-1716): a primeira levaria ao que Leibniz chamou de "*calculus ratiocinator*" (uma espécie de cálculo raciocinador) e a segunda a uma *"lingua characteristica universalis"* (uma espécie de língua universal das características).

De uma forma geral e esquemática, podemos dizer que a primeira ideia deu origem à Lógica Simbólica contemporânea e a segunda à Ciência contemporânea (Física, Química, Biologia, Psicologia, Sociologia etc.).

Interessa-nos aqui, neste texto, o primeiro tópico. Desenvolveremos o segundo quando tratarmos do tema da noção de modelo na Ciência contemporânea.

Tratando então do primeiro tópico, podemos dizer que Frege é um dos principais autores que vem a desenvolver melhor a proposta leibniziana de um *calculus ratiocinator*. Para termos uma ideia desse desenvolvimento, vamos considerar alguns pequenos exemplos da aplicação da nova análise que Frege realiza em relação à Lógica (o que nos levará a definir, logo a seguir, as noções de sujeito e predicado lógicos).[89]

---

[89] Os termos "sujeito lógico" e "predicado lógico" são usados aqui para designar as expressões linguísticas do que Frege (2009, cap. 6) distingue como "objeto" e "conceito".

Vimos que uma das formas das proposições que interessa à Lógica são aquelas expressas por sentenças da forma

A é B

na qual "A" é o sujeito da sentença e "B" é o predicado da sentença. Porém, essa forma tem uma ambiguidade que do ponto de vista da Lógica é importante desfazer. A sentença "A é B" pode significar, por um lado, que um indivíduo expresso por "A" (por exemplo, Aristóteles) tem uma certa propriedade expressa por "B" (por exemplo, ser sábio); assim, a sentença a seguir tem a forma "A é B".

(1) Aristóteles é sábio.

Por outro lado, assim como "B" expressa uma propriedade (por exemplo, ser sábio), "A" também pode expressar uma propriedade (por exemplo, ser filósofo); assim, a sentença a seguir também tem a forma "A é B".

(2) Filósofo é sábio.

Ora, mas, no caso (1), a sentença "A é B" tem o sentido de que um indivíduo pertence à classe dos B (Aristóteles pertence à classe dos sábios), enquanto no caso (2), a sentença "A é B" tem o sentido de que a classe dos A está contida na classe dos B (a classe dos filósofos está contida na classe dos sábios), o que é bem diferente do caso (1).

Podemos então propor que se diferencie os termos que designam indivíduos, que nomeamos *sujeitos lógicos*, dos termos que designam propriedades, que nomeamos *predicados lógicos*.

Nesse sentido, sujeito lógico e predicado lógico não se confundem com o sujeito gramatical (isto é, o sujeito da sentença) e o predicado gramatical (ou seja, o predicado da sentença): por exemplo, na sentença (2) "Filósofo é sábio", o termo "filósofo" é um sujeito gramatical, entretanto, não é um sujeito lógico, já que não designa um indivíduo, mas é um predicado lógico, pois designa uma propriedade.

Contemporaneamente, para designar um predicado lógico usamos uma letra maiúscula, por exemplo, “B”, e usamos uma letra minúscula, por exemplo, “a”, para designar um sujeito lógico. Para afirmar que um sujeito **a** tem propriedade B, escrevemos “B” seguido de “a” entre parênteses; assim, a sentença (1) “Aristóteles é sábio” tem a forma

$$B(a)$$

na qual “a” designa Aristóteles e “B” designa ser sábio.

Podemos então nos perguntar: e como fica a sentença (2) “Filósofo é sábio” na escrita Lógica contemporânea?

Ora, como dissemos, a sentença (2) “Filósofo é sábio” indica que se alguém é filósofo, então ele é sábio; em notação contemporânea, essa sentença tem a forma

$$A(x) \rightarrow B(x)$$

que pode ser lida como “se x é A, então x é B”, na qual “x” designa um indivíduo qualquer. Se “A” designa ser filósofo e “B” designa ser sábio, a sentença também pode ser lida: se x é filósofo, então x é sábio.

Por fim, para expressar a ideia de totalidade, como na sentença “Todo homem é animal”, usamos o signo “∀” que se lê “para todo”. Assim, a sentença

$$\forall x(A(x) \rightarrow B(x))$$

pode ser lida: “para todo x, se x é A, então x é B”, ou ainda, mais resumidamente, “todo A é B”. Se “A” designa ser filósofo e “B” designa ser sábio, a sentença acima significa que “para todo x, se x é filósofo, então x é sábio”, ou ainda, “todo filósofo é sábio”.

Podemos agora voltar à ideia de um *calculus ratiocinator* e mostrar como se representa um raciocínio válido como um cálculo nessa língua artificial.

Retomemos um exemplo em Barbara:

Todo homem é animal.
Todo grego é homem.
Logo, todo grego é animal.

Se usarmos as letras "M" para designar "homem", "P" para designar "animal" e "S" para designar "grego", o silogismo aristotélico

Todo M é P.
Todo S é M.
Logo, todo S é P.

pode ser expresso por

$$\begin{array}{c} \forall x\ (M(x) \rightarrow P(x)) \\ \forall x\ (S(x) \rightarrow M(x)) \\ \hline \forall x\ (Sx \rightarrow P(x)) \end{array}$$

As regras que nos permitem passar de certas fórmulas a outras, realizando uma espécie de "cálculo" dedutivo em nossa língua lógica, são chamadas de *regras de inferência*.[90]

---

[90] Na dedução a seguir, usamos três regras de inferência, chamadas de *instanciação universal*, *silogismo hipotético* e *generalização universal*. Não vamos dar aqui as definições de cada regra; vamos apenas indicar, na nota seguinte, a forma de usá-las no caso específico dessa dedução.

Temos a seguinte dedução formal do silogismo acima:

1. $\forall x\,(M(x) \rightarrow P(x))$ Premissa.
2. $\forall x\,(S(x) \rightarrow M(x))$ Premissa.
3. $M(x) \rightarrow P(x)$ Instanciação Universal de 1.
4. $S(x) \rightarrow M(x)$ Instanciação Universal de 2.
5. $S(x) \rightarrow P(x)$ Silogismo Hipotético de 4 e 3.
6. $\forall x\,(S(x) \rightarrow P(x))$ Generalização Universal de 5.

Logo, realizando só um cálculo sobre as fórmulas, a partir das premissas $\forall x\,(M(x) \rightarrow P(x))$ e $\forall x\,(S(x) \rightarrow M(x))$, chegamos à conclusão $\forall x\,(S(x) \rightarrow P(x))$.[91] Ou ainda, a partir das fórmulas que representam as premissas de que todo homem é animal e todo grego é homem, esse cálculo nos permite concluir que todo grego é animal.

Vemos assim, em linhas gerais, como um raciocínio seria reduzido a um cálculo sobre signos de nossa língua lógica.

Essa nova forma de ver a Lógica, conjuntamente com o sucesso da Lógica contemporânea em expressar a grande maioria dos raciocínios realizados nas ciências contemporâneas, levam-nos a questões sobre as consequências filosóficas de se pensar a Lógica como um cálculo raciocinador, bem como a se pensar sobre os limites dessa proposta. É o que veremos no item a seguir.

---

[91] Na dedução formal apresentada, em cada linha, temos: o número da linha, a fórmula lógica e a regra que permite inferi-la. Assim: Nas Linhas 1 e 2, temos as premissas do argumento acima: $\forall x\,(M(x) \rightarrow P(x))$ e $\forall x\,(S(x) \rightarrow M(x))$. Na Linha 3, pela regra de inferência chamada de “instanciação universal”, inferimos a sentença $M(x) \rightarrow P(x)$ (“se x é homem, então x é animal”) a partir da Linha 1 $\forall x(M(x) \rightarrow P(x))$ (“para todo x, se x é homem, então x é animal”). Na Linha 4, pela mesma regra, inferimos a sentença $S(x) \rightarrow P(x)$ (“se x é grego, então x é homem”) a partir da Linha 2 $\forall x(S(x) \rightarrow M(x))$ (“para todo x, se x é grego, então x é homem”). Na Linha 5, pela regra de inferência chamada de “silogismo hipotético”, inferimos a sentença $S(x) \rightarrow P(x)$ (“se x é grego, então x é mortal) a partir da Linha 3 $M(x) \rightarrow P(x)$ (“se x é homem, então x é animal”) e da Linha 4 $S(x) \rightarrow P(x)$ (“se x é grego, então x é homem”). E, por fim, na Linha 6, por uma regra de inferência chamada de “generalização universal”, inferimos a sentença $\forall x\,(S(x) \rightarrow P(x))$ (“para todo x, se x é grego, então x é animal”) da Linha 5 $S(x) \rightarrow P(x)$ (“se x é grego, então x é animal”).

29.3. A Lógica como um cálculo raciocinador: consequências e limites

Vimos, no item anterior, como o raciocínio pode ser visto como apenas um cálculo sobre signos de uma língua lógica. Mas podemos nos perguntar, então:

Será que todo raciocínio pode ser visto como um cálculo?

Em nossa história recente, essa pergunta foi respondida tanto de forma afirmativa quanto de forma negativa.

Para citar um exemplo de uma resposta afirmativa, a possibilidade de se ver o raciocínio como um cálculo influenciou o desenvolvimento de uma área da Computação, chamada de Inteligência Artificial, cujas bases se encontram principalmente na noção teórica de "máquina de Turing" e na ideia de que "Pensar é computar", proposta pelo matemático, lógico e cientista da Computação Alan Turing (1912-1954), no artigo "Computing Machinery and Intelligence" [Máquinas de computação e inteligência], de 1950.

Os estudos de Turing contribuíram para o desenvolvimento da parte da Lógica relacionada com a análise simbólica do raciocínio, principalmente aqueles realizados em teorias formais axiomáticas. Entretanto, nessa área, existem também importantes resultados que apontam no sentido contrário da interpretação feita por Turing, indicando os limites dessa interpretação. Dentre esses resultados, alguns dos mais importantes da Lógica contemporânea são os descobertos pelo lógico e matemático Kurt Gödel (1906-1978): os teoremas da incompletude.

Em especial, os teoremas da incompletude formam a base de interpretações epistemológicas que concluem que "mentes não podem ser explicadas por máquinas" (Lucas, 1991, p. 1; Penrose, 1993, 1995, 1998; Tassinari, 2003; Tassinari; D'Ottaviano, 2009), pois as máquinas não teriam a capacidade de compreensão matemática que é possível aos seres humanos e que, em um sentido mais geral, o "mecanicismo é falso" (Lucas, 1991, p. 1).

Não vamos entrar aqui nos detalhes de como podemos mostrar que "mentes não podem ser explicadas por máquinas". Em relação ao critério de inteligência de Turing, ou como é mais conhecido, teste de Turing (segundo o qual uma máquina seria inteligente se pudesse se passar por um ser humano sem que percebamos que se trata de uma máquina), vamos apenas sugerir ao leitor que acesse o link **JoVIA** e realize, por si mesmo, um pequeno “teste de Turing”, em relação ao Jogo da Velha.

Quanto à frase, o “mecanicismo é falso”, ela pode ser interpretada também no sentido de que tais resultados implicam na impossibilidade de uma teoria formal axiomática ou de uma modelagem finita completa da realidade física, de acordo com o que foi apresentado por Stephen Hawking (2002) em uma conferência intitulada “**Gödel and the End of the Physics**”, no Dirac Centennial Celebration, realizado na Cambridge University, pelo DAMTP/CMS, em 20 de julho de 2002:

> Qual a relação entre o Teorema de Gödel e se podemos formular a teoria do universo, em termos de um número finito de princípios. Uma conexão é óbvia. De acordo com a filosofia da ciência positivista, uma teoria física é um modelo matemático. Então, se existem resultados matemáticos que não podem ser demonstrados, existem problemas físicos que não podem ser preditos. [...]
>
> Assim, uma teoria física é autorreferente, como o Teorema de Gödel. Podemos esperar, portanto, que seja inconsistente ou incompleta. [...]
>
> Algumas pessoas ficarão muito desapontadas, se não existir uma teoria última que pode ser formulada com um número finito de princípios. Eu pertenci a este grupo, mas mudei de ideia. Agora estou contente porque nossa busca pelo conhecimento nunca chegará ao fim, e que sempre teremos o desafio de novas descobertas. Sem isso, estagnaríamos. O Teorema de Gödel nos assegura que sempre existirá um trabalho para os matemáticos. (trad. Tassinari)

Voltando para o campo da Lógica, no sentido estrito, temos que, na história da Lógica, a partir dessa forma de simbolização, começou-se a se estudar outras formas de raciocínio que não apenas a forma clássica; por exemplo, ao invés de se assumir que proposições sejam apenas ou verdadeiras ou falsas, podemos estudar formas de raciocínio em que as proposições tenham valores intermediários. Assim, se considerarmos a sentença “João é músico”, na qual João ainda está estudando música, podemos atribuir valores intermediários à sentença “João é músico”, sem ter que ficar restrito a dizer que “Verdadeiramente, João é músico” ou que “Não, João não é músico”.[92]

Para o leitor ter uma noção de forma rápida da enorme expansão e da velocidade com que se desenvolveu a Lógica contemporânea no último século e das diferentes lógicas atuais (isto é, dos estudos de diferentes formas de raciocínio), sugerimos visitar o site da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* e fazer uma pesquisa usando o termo “*logics*”.

O leitor interessado em saber mais sobre o pensamento do autor sobre a implicação da Lógica como calculo raciocinador e da sua relação com a Filosofia em geral, pode consultar meu site institucional: Ricardo Tassinari.

---

[92] A área da Lógica que estuda formas de raciocínio em que os juízos podem ter outros valores além do verdadeiro e do falso é chamada de Lógica Polivalente ou Lógica Multivalorada (tradução do termo inglês “*Many-valued Logic*”).

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 30

Falsificacionismo

30.1. Por que uma definição de ciência é importante?

A esta altura, podemos admitir, com tranquilidade, que a ciência influencia a nossa vida de maneira decisiva. Nosso dia a dia é cercado de conquistas técnicas e práticas que são, com certa frequência, associadas a conquistas científicas. Difícil pensar que a medicina atual, por exemplo, seria viável sem que fosse precedida dos desenvolvimentos de uma ciência como a Biologia; difícil também justificar que televisões e aviões funcionariam, como de fato funcionam, sem que tivéssemos os avanços anteriores de uma ciência como a Física.

Mas mesmo que não tivesse esses resultados práticos, pode-se ainda dizer que a ciência empírica preserva a sua importância pelo que nos dá de conhecimento a respeito do mundo que nos cerca. O fato de a Terra ser redonda e girar em torno do Sol foi algo cientificamente fundamentado há muito tempo e essa comprovação é admitida como uma das importantes conquistas científicas dos séculos XVI e XVII. Mas, em si, uma comprovação como essa não afeta a vida da grande maioria das pessoas. Tanto quanto antes, muitos de nós agimos como se a Terra fosse achatada e como se o Sol se movimentasse em torno da Terra. Mas mesmo que afirmássemos a irrelevância prática da hipótese heliocêntrica (segundo a qual a Terra gira em torno do Sol), não podemos negar que, ao que tudo indica, a aceitação dessa hipótese leva a que saibamos mais hoje a respeito da Terra, do Sol e da cosmologia como um todo. Em outras palavras: independentemente de sua importância prática, a ciência atende à vontade que temos de conhecer, de saber mais acerca do universo que habitamos.

Pelo que foi dito, é compreensível que a humanidade tenha afinal incorporado a ciência como algo desejável e importante, algo que deve ser estimulado e respeitado pelas pessoas. No entanto, quando podemos dizer que uma afirmação ou uma teoria qualquer é "científica"? Se, como dissemos, a ciência e os enunciados científicos são relevantes, passa a ser fundamental que consigamos identificá-los, inclusive para distingui-los daquelas afirmações que pretendem assumir o estatuto científico sem terem as qualificações necessárias para tanto: estamos a toda hora ouvindo coisas como "Isso é científico!", "A astrologia é uma ciência!" ou ainda "Existem curas espíritas cientificamente comprovadas". Como saber se essas afirmações são sustentáveis? Ou ainda, como dizer que não são sustentáveis?

Vários autores se debruçaram sobre o problema da definição do que seja ciência ou do que seria uma demarcação eficiente entre ciência e não ciência, mas Karl R. Popper talvez seja um dos nomes mais imediatamente lembrados pelos filósofos quando se discute essa questão. Para ele, esse era um tema absolutamente crucial por se confundir com o que se pode ou não caracterizar como pensamento racional: a ciência empírica seria o melhor exemplo de prática sistemática do pensamento racional aplicado ao conhecimento da natureza e, por isso mesmo, um retrato da ciência deveria ser também um retrato da maneira de se investigar racionalmente o mundo natural. Conforme Popper, se um cientista genuíno aceita uma determinada teoria, ele o faz sendo invariavelmente guiado pelo pensamento racional, pelo ajuizamento racional das vantagens daquela teoria sobre suas demais concorrentes.

É importante notar que, em princípio, existem muitas formas de se escolher uma teoria ou enunciado: podemos tirar par ou ímpar, consultar um médium, ou ainda lançar dados para decidir entre duas alternativas. Mas seria esse um procedimento racional? Se Galileu, por exemplo, fosse escolher entre duas afirmações, como "A Terra é redonda" e "A Terra é plana", deveria utilizar o "par ou ímpar" ou algum outro processo semelhante, aparentemente aleatório? Para Popper ou qualquer outro pensador racionalista, isto seria totalmente inadmissível: se Galileu aceitou a tese de que a Terra é redonda e lhe concedeu o estatuto de teoria científica isto só se justificaria se ele, conforme algum padrão racional específico, distante do aleatório, levasse em consideração as evidências disponíveis e, afinal, racionalmente se decidisse em favor da teoria que melhor se adequasse a elas.

Mas se o “par ou ímpar” ou apelar para médiuns não parecem ser formatos racionais de decisão ou escolha entre teorias, o que seria um processo legítimo? É aí que Popper e outros filósofos procuram chegar a uma resposta mais apropriada, resposta que se confunde também com uma definição de ciência empírica. Isto acontece porque, para eles, como dissemos, ciência empírica é exatamente a área em que argumentos são empregados racionalmente para o processo de crítica das hipóteses empíricas apresentadas. Desse processo crítico sairá a aceitação ou rejeição de qualquer teoria sobre o mundo empírico.

30.2. O aspecto lógico do critério de falsificabilidade

Mas, afinal, qual a proposta de Popper? De saída, sempre fiel à perspectiva racionalista, ele acredita que, para ser científica, uma teoria precisa ser criticável ou falsificável empiricamente – em outras palavras, precisa ser uma teoria que possa ter sua falsidade atestada por evidências, testes empíricos. Isto é o que ele chama de *critério lógico da falsificabilidade*: se um enunciado não for logicamente falsificável dessa maneira, não poderá ser considerado científico.

Alguns exemplos de enunciados, científicos (logicamente falsificáveis) e não científicos (logicamente infalsificáveis), poderão esclarecer mais as intenções por trás do critério popperiano de falsificabilidade. Vejamos:

Exemplo 1. “Todos os cisnes são brancos.” Este é um enunciado falsificável porque podemos, em princípio, criticar a teoria a partir de enunciados observacionais (enunciados que descrevem observações) que se sustentariam pela constatação de cisnes de outras cores que não a branca. É, por exemplo, perfeitamente possível que um pesquisador qualquer encontre um grupo de cisnes pretos, digamos, na reserva florestal da Jureia. Caso essa descoberta fosse feita, a afirmação “Todos os cisnes são brancos” seria falsificada, isto é, não poderíamos mais considerá-la verdadeira, embora seu estatuto científico permanecesse intacto: tanto quanto antes da falsificação efetiva, assegura-se que a teoria pode ser falsificada pelos testes e, portanto, pelo critério falsificacionista, permanece sendo científica.

Exemplo 2. "Todo cisne branco é branco." É fácil perceber que esse enunciado, por sua própria estrutura lógica, não pode ser falsificado. É trivialmente verdadeiro que objetos brancos são brancos e não existe qualquer possibilidade de se encontrar algo que torne isso falso. Por isso, "Todo cisne branco é branco" será sempre verdadeiro, não importa que evidências empíricas sejam encontradas. Mas, por não ser falsificável, esse, segundo Popper, não pode ser um enunciado científico: jamais poderá ser criticado por observações.

Exemplo 3. "Amanhã choverá na cidade de São Paulo." Qualquer um sabe que um enunciado meteorológico como esse pode ser corroborado ou falsificado pela experiência. Basta que no dia subsequente observemos o tempo: caso chova, o enunciado será corroborado, mas é também possível que não chova e, nessa circunstância, o enunciado estará falsificado. Temos aí, portanto, mais um caso de enunciado falsificável e, conforme Popper, um legítimo enunciado científico. E o mesmo se aplicaria a "Amanhã não choverá na cidade de São Paulo": sempre existe a possibilidade de que tal enunciado seja falsificado no dia seguinte, pela constatação de que choveu em São Paulo.

Exemplo 4. "Existem discos voadores." Para que um enunciado seja científico, como vimos, é necessário que seja falsificável e, para que seja falsificável, é necessário que o resultado de algum teste empírico possa, em princípio, de alguma forma, evidenciar sua falsidade. Nesse caso, que observações e que testes poderiam aferir a falsidade do enunciado "Existem discos voadores" (entendendo-se discos voadores como naves espaciais tripuladas por seres extraterrenos inteligentes)? Sabemos bem o que poderia ser a verificação, ou constatação da verdade de uma afirmação como essa: se um disco voador tripulado alienígena pousasse em pleno Corcovado, no Rio de Janeiro, e isso fosse observável e aferível por qualquer um que estivesse presente, seria forçoso admitir a corroboração do enunciado. Entretanto, nada tão simples poderia ser dito a respeito da falsificação de uma asserção como essa! Que observação acarretaria a demonstração de sua falsidade? Na verdade, nenhum conjunto finito de observações poderia estabelecer a falsidade dessa afirmação, e ela é, assim, infalsificável e, portanto, não científica. Por outro lado, é curioso notar que "Não existem discos voadores" é um enunciado falsificável: basta que haja evidência, observações concretas e amplamente admitidas da existência de um disco voador. Se um Ovni pousar na Praça da Sé, por exemplo, e isso for atestado empiricamente, o enunciado "Não existem discos voadores" será falsificado. Desse modo, demonstra-se que temos aqui um enunciado potencialmente falsificável e, portanto, conforme o critério popperiano, científico.

O exame desses exemplos permite concluir que Popper privilegia em seu critério não a verdade ou a falsidade do enunciado analisado, mas a possibilidade de que seja criticado e refutado: só é possível criticar empiricamente um enunciado ou uma hipótese quando se acredita que ele pode ser derrubado pela crítica, ou seja, quando é possível expor sua falsidade. Note-se que isso é bem diferente de se esperar que o enunciado seja falso! Evidentemente, Popper não pretende que a ciência empírica seja composta por enunciados falsos! Muito pelo contrário: ele espera que a ciência procure sempre por enunciados verdadeiros. Mas tais enunciados, mesmo se verdadeiros, para serem científicos, devem ser abertos à crítica, devem ser potencialmente falsificáveis por testes empíricos. Esta, sempre conforme Popper, é uma precondição necessária a toda hipótese, teoria ou enunciado que almeje ser científico.

30.3. O aspecto metodológico do critério de falsificabilidade

Até este ponto, caracterizamos o critério de falsificabilidade popperiano sob um ângulo estritamente lógico: enunciados serão ou não científicos conforme a possibilidade de se defrontarem com enunciados observacionais que os falsifiquem. Particularmente, enunciados universais, aqueles tipicamente iniciados pelo quantificador "todos" (como em "Todos os cisnes são brancos"), serão logicamente refutados por uma única exceção, mesmo que todos os demais exemplos até então registrados o tenham corroborado. Essa é uma constatação extremamente relevante porque todas as teorias e leis científicas têm pretensões universais e se aplicam a todos os objetos existentes no universo. Considere-se, por exemplo, a Lei de gravitação de Kepler, simplificadamente expressa pelo enunciado "Todas as órbitas planetárias são elípticas". Da mesma forma que as leis presentes em códigos jurídicos, as leis da natureza não admitem transgressões. No caso em pauta, o que a Lei de Kepler exclui é a existência de órbitas que não tenham o formato de uma elipse, como na figura a seguir:

Figura em formato de elipse

Se se verificar que algum planeta, em qualquer ponto do sistema solar ou fora dele, obedece a uma trajetória de órbita diferente dessa (digamos, uma trajetória perfeitamente circular ou mesmo quadrada), teremos um choque lógico da lei universal com a observação desse caso anômalo, acarretando a refutação do enunciado universal. É assim que, segundo Popper, as leis naturais (ou, antes, as conjecturas que se arvoram a leis naturais) garantem sua cientificidade: elas sempre serão falsificáveis, e várias serão de fato falsificadas no futuro.

Entretanto, a forma lógica de um enunciado não garante que ele seja efetivamente falsificável. Examinemos uma vez mais os exemplos elencados anteriormente. Não há dúvida, como dissemos, que enunciados como "Todos os cisnes são brancos", "Amanhã choverá em São Paulo" e "Todas as órbitas planetárias são elípticas" são logicamente falsificáveis pelos testes. Mas isso não garante que sejam efetivamente testados! Qualquer enunciado – mesmo os logicamente testáveis e, por extensão, falsificáveis – pode ser mantido indefinidamente por um pesquisador. Qualquer suspensão do processo de teste contínuo acarreta, na verdade, a infalsificabilidade do enunciado, e isso pode ocorrer por uma variedade de razões. Por exemplo, a comunidade científica responsável pelo teste pode ter tamanha confiança numa teoria que simplesmente não se preocupa mais em testá-la. Popper menciona casos como a teoria newtoniana e mesmo a teoria da relatividade que, dado a enorme aceitação que obtiveram por muitos anos, levaram alguns cientistas a abandonar o persistente esforço crítico e a não promover os testes rigorosos que precisariam ser constantemente reavivados. Por vezes, cientistas afastam-se dessa linha crítica constante e "imunizam" as teorias que adotam contra qualquer esforço de teste.

Mesmo que de uma forma meio caricata, podemos exemplificar comportamentos de "imunização" de hipóteses que ocorrem com muita frequência. Imaginemos a hipótese mencionada anteriormente: "Todos os cisnes são brancos". É sempre possível questionar qualquer evidência contrária que apareça. Assim, um adepto empedernido dessa afirmação ao receber o resultado de um teste que ameace a teoria pode, por exemplo, desqualificar o experimentador, pode dizer que seu testemunho sobre a existência de um cisne preto decorre de alguma ilusão de ótica; ou que o pássaro observado, na verdade, não seria um cisne; ou mesmo que haveria má-fé nos testemunhos coligidos pelos experimentadores. Desse modo, é sempre possível desviar-se do poder falsificador dos testes e, no limite, transformar uma asserção potencial e logicamente falsificável, em um enunciado não falsificável.

Para Popper, a única maneira de evitar essa proteção indébita da teoria testada é preservar sua testabilidade e procurar, de todas as formas, não protegê-la, e sim deixá-la cada vez mais aberta às críticas – ainda que o pesquisador tenha sido ele mesmo o propositor original da teoria testada. Para que isso seja alcançado seria necessário que os enunciados científicos não fossem apenas logicamente falsificáveis, mas que a comunidade científica seguisse um método de preservação da falsificabilidade daqueles enunciados: o método falsificacionista.

30.4. O método falsificacionista

Como vimos, para que um enunciado seja científico, não basta sua forma lógica, mas é também necessário que ele seja tratado de determinada maneira – isto é, conforme um método específico – pela comunidade científica, maneira esta que lhe preserve a falsificabilidade. A essência da metodologia falsificacionista popperiana é exatamente essa: é um método que procura, ao longo de toda a prática de avaliação científica, preservar a testabilidade ou falsificabilidade das teorias examinadas. No momento mesmo em que a falsificabilidade das teorias é ameaçada será também ameaçado seu teor científico.

A visualização do funcionamento do método falsificacionista nos ajuda a entender paralelamente as ideias de Popper a respeito do desenvolvimento da ciência. O esquema padrão do método falsificacionista tem o seguinte perfil, a ser discutido na sequência:

(1) Parte-se de um problema (P).
(2) Procura-se uma hipótese ou teoria tentativa (TT1) para a solução de P.
(3) Procede-se a teste (t1) da hipótese.

A partir deste ponto, temos duas alternativas: ou a teoria TT1 não resiste ao teste e é falsificada por ele ou resiste ao exame.

(4a) Caso t1 seja eficiente e falsifique TT1, volta-se ao ponto 2, procura-se nova teoria tentativa (TT2) e reinicia-se o processo de teste.

(4b) Caso TT1 não seja falsificada por t1, procede-se a novo teste (t2), distinto do primeiro, que possa ser capaz de refutar a hipótese testada.

Simplifiquemos bastante os detalhes historiográficos e complexidades do processo de estabelecimento da Lei de Kepler, já citada, para que possamos aplicá-lo a esse esquema. A identificação do formato das órbitas planetárias foi, durante muito tempo, um objeto de atenção por parte daqueles pensadores que se interessaram pela Astronomia. Temos assim um problema (P), que poderia ser formulado como “Qual seria o formato das órbitas planetárias?”. Mais de um astrônomo se debruçou sobre essa questão e propôs uma solução. Uma das conjecturas apresentadas foi a de que tais órbitas descreveriam um círculo perfeito. Temos aí, uma teoria tentativa (TT1): "Toda órbita planetária tem o formato de um círculo perfeito". Observações foram feitas na sequência, procurando testar a teoria: foram checadas, por telescópios, as órbitas de planetas do sistema solar (t1). Essas observações demonstraram que a hipótese tentativa da qual se partiu era falsa, isto é, incongruente com as observações concretas dos experimentadores. Refutada a teoria e eliminado o erro, partiu-se para outras alternativas. Kepler sugeriu, afinal, que as órbitas seriam não circulares, mas elípticas (TT2: "Todas as órbitas planetárias têm o formato de uma elipse"). Essa teoria foi submetida ao teste t1, que havia refutado a hipótese TT1, e resistiu a esse teste, ou seja, o exame das órbitas de planetas do sistema solar corroborou a hipótese de Kepler (TT2). Após a comprovação desses primeiros testes, a instrução popperiana é de que o cientista jamais deixe de proceder a novos testes (t2, t3, ..., tn), todos eles procurando sempre a refutação da teoria apresentada. No caso de algum desses testes alcançar a falsificação da teoria examinada, retorna-se ao ponto original (ponto 2) e procura-se uma nova teoria que dê conta de todos os testes a que se submeteu a teoria precedente.

A aparente complexidade do esquema de Popper não esconde também sua simplicidade fundamental. Estamos aqui lidando com a aplicação sistemática de algo similar ao que tradicionalmente se chama "método de tentativa e erro". As teorias que são apresentadas para a solução de algum problema deverão ser impiedosamente testadas e eliminadas caso as observações comprovem sua falsidade. E mesmo se essas hipóteses resistirem aos testes, elas permanecerão sendo testadas sempre: nunca se chegará ao ponto em que se poderá assegurar definitivamente sua verdade. A única circunstância em que se admite a suspensão dessa tentativa contínua de falsificá-las ocorre quando são, afinal, falsificadas. Uma única falsificação (um único teste efetivo para a sua falsificação) é suficiente para que a teoria não seja mais considerada apta a figurar entre as teorias científicas aceitas pela comunidade científica e não mereça mais que os cientistas apliquem seus testes sobre ela.

O processo do desenvolvimento científico vive do incessante esforço crítico, dos testes que são aplicados sobre as teorias, da persistente exclusão das teorias falsificadas e de sua substituição por teorias cada vez melhores, isto é, teorias cada vez mais eficientes na resposta aos desafios que refutaram suas antecessoras. É bem verdade que o advento dessas novas teorias enseja novos problemas que demandarão novas teorias tentativas impondo a permanente continuidade dessa caminhada. Várias outras escolas e autores anteriores a Popper (os neopositivistas, por exemplo) associavam a razão e, em particular, a ciência empírica à consecução de teorias verdadeiras definitivas. Com o falsificacionismo popperiano pretende-se assegurar apenas a procura da verdade – busca infinita. Embora essa busca não tenha um fim e nunca garanta a obtenção de certezas, esse processo permite que avancemos sempre e saibamos cada vez mais acerca do mundo que nos cerca.

30.5. A generalização do falsificacionismo

O método falsificacionista popperiano tem sido alvo de análises, adesões e ataques desde seu enunciado original, na década de 1930. Mas independentemente de sua aceitação ou rejeição, ele permanece sendo uma referência para os estudiosos da ciência empírica e da Filosofia da Ciência. As questões que evoca e a rede de áreas e temas que influencia são muitas e multifacetadas.

Particularmente instrutiva a respeito da fertilidade da ideia original de falsificabilidade é a aplicação mais ampliada que Popper lhe atribui e que desenvolve em obras mais recentes.

Como vimos, o critério de falsificabilidade foi originalmente preconizado como um definidor de ciência que, paralelamente, definiria também um modelo de escolha entre teorias (“decidibilidade interteórica”) a respeito do mundo empírico. Nesse sentido, teríamos uma imagem de como deveria funcionar o processo de crítica racional quando aplicado a hipóteses descritivas/explicativas sobre a natureza. Seria como se o cientista tivesse um “manual de instruções” capaz de lhe dizer como agir racionalmente sempre que se defrontasse com a tarefa de praticar a ciência e escolher uma teoria científica. Diria Popper: “Você quer ser cientista e quer fazer escolhas teóricas racionais? Muito bem, aja da seguinte forma: sempre que enfrentar um problema ou questão sobre o mundo, proponha uma teoria e, em seguida, proceda a testes rigorosos. Se ela não resistir a esses testes, elimine-a e procure uma nova teoria. Se ela resistir àquelas provas, mantenha a teoria, mas permaneça sempre aplicando novos testes. Mantendo esse procedimento, você preservará a racionalidade e o avanço da ciência. Desse modo, você será um bom cientista!" Ou seja, a "dica" de Popper é conscientemente restrita ao papel do cientista e da presença da razão/racionalidade na dinâmica da ciência empírica.

Entretanto, a intenção de Popper ao considerar especificamente a ciência empírica (área habitada por disciplinas científicas maduras, como a Física, Química e Biologia) não quer dizer que veja na ciência o único terreno legítimo de conhecimento. Não esqueçamos que Popper mesmo se considera um filósofo e reconhece estar praticando Filosofia, uma disciplina reconhecidamente não científica. Não há dúvida de que ele via na ciência empírica o campo mais bem-sucedido do conhecimento humano, uma área em que a aplicação sistemática do método crítico permitiu afinal o progresso. Outras áreas de nosso conhecimento não foram tão bem-sucedidas e é forçoso reconhecer que somente na ciência é indiscutível a existência de progresso cognitivo. Mas nem por isso áreas não científicas, como a Filosofia (ou qualquer uma das chamadas Ciências Humanas), não deveriam ser, elas também, balizadas por procedimentos racionais de discussão e crítica.

O reconhecimento de que escolhas racionais não se circunscrevem à ciência permite a Popper que sugira uma base racionalista ampliada a todo e qualquer tipo de conhecimento teórico. Em toda e qualquer circunstância, o que devemos sustentar, diz Popper, é uma atitude crítica, atitude não circunscrita à ciência e que se caracteriza pela nossa disposição em abandonar nossas crenças caso encontremos bons argumentos para tanto. Devemos estar prontos a rever nossos pontos de vista na ciência, mas o mesmo se aplica a nossas ideias políticas, nossas teorias filosóficas e mesmo nossas avaliações de outras pessoas.

É essa concepção mais abrangente da presença da razão que permite a Popper e seguidores aplicar modelos próximos ao falsificacionismo científico mesmo a campos aparentemente afastados da ciência, como o desenvolvimento da arte. Em todos esses casos, partimos sempre de (1) problemas/questões, que demandam (2) soluções tentativas, que serão criticadas e selecionadas, (3) eliminando-se o erro e (4) ensejando novos problemas que demandarão novas soluções.

VÍDEO SEM ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 31

A ciência contemporânea e a noção de modelo

Sabemos da importância que a ciência contemporânea adquiriu em nossas vidas e que, por isso, vários pensadores se debruçaram sobre a tarefa de exibir critérios que permitam determinar se um conhecimento é ou não científico.

Certamente, ao exibirmos critérios para caracterizar o conhecimento científico, estamos prescrevendo como a ciência deve ou não ser feita. Mas como determinar esses critérios? Dentre as diversas maneiras de se determinar tais critérios, podemos considerar a oposição entre aquelas que são meramente prescritivas e as que são descritivas, isto é, as que realizam uma análise da forma geral do conhecimento científico para, a partir daí, chegar a um critério geral do que deve ser e do que não deve ser considerado como ciência.

Dentre os filósofos da ciência que tem uma atitude descritiva, em oposição a uma atitude meramente prescritiva, encontra-se o filósofo francês Gilles Gaston Granger (1920-). Granger tem uma forte ligação com a formação do pensamento filosófico no Brasil e com seu desenvolvimento posterior, pois foi um dos professores franceses enviados pelos Serviços Culturais da Embaixada da França no Brasil para exercer uma das cátedras do Curso de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), função que exerceu de 1947 a 1951. De 1986 a 1991, foi professor da cadeira de Epistemologia Comparativa no Collège de France, uma das mais prestigiadas instituições de ensino e pesquisa da França, tendo se tornado professor honorário do Collège de France em 1990.

Para entender a força do pensamento de Granger, vamos começar por uma reflexão geral sobre como o conhecimento pode ser expresso até culminar na caracterização proposta por ele.

31.1. Como é a realidade?

Consideremos a questão: *Como é a realidade?*

Notemos que a pergunta feita é "*Como é a realidade?*" e não "*O que é a realidade?*", porque não se trata aqui de exibir critérios que permitam determinar o que é a realidade em oposição ao que não é realidade, mas trata-se apenas de, suposto que algo é real, simplesmente explicitar *como* é a realidade.

Tornando mais precisa a questão inicial, podemos perguntar:

(1) Como explicitar, ainda que parcialmente, como é a realidade?
(2) Como explicitar, ainda que parcialmente:
(2.1) os elementos que a constituem?; e
(2.2) os comportamentos desses elementos?

Respondendo à questão (2.1), temos que uma das formas de se explicitar, ainda que parcialmente, os elementos que constituem a realidade é fazer uso de signos para designar seus elementos.

Sem nos aprofundar na discussão sobre o que é um signo, assumiremos que dentre os signos estão as palavras, as letras ou, de forma mais geral, as marcas sobre o papel (ou sobre a tela de um computador), ou os sons da voz, ou seja, o que podemos usar para designar algo.

Assim, por exemplo, a palavra "Sol" (escrita ou falada) designa o Sol, a estrela mais próxima da Terra. Ou ainda, a letra "H" designa um átomo de hidrogênio e a letra "O" um átomo de oxigênio, bem como um traço "-" pode designar o compartilhamento de pares de elétrons entre átomos, de forma que o signo "H-O-H" designa uma molécula de água, composta por dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio com o compartilhamento de dois pares de elétrons pelos átomos de hidrogênio e o átomo de oxigênio.

Respondendo, então, à questão (2.2), podemos, por meio de signos, usar as ações e operações sobre esses signos para representar as ações possíveis dos elementos que os signos designam, ou seja, seus comportamentos possíveis.

Por exemplo, a própria junção dos elementos hidrogênio e oxigênio, na formação da água, pode ser representada pela operação de agrupar os signos que representam os átomos desses elementos, respectivamente "H" e "O", e o signo que representa o compartilhamento de elétrons "-", escrevendo então "H-O-H", como fizemos acima.

Chamando de *significados* aquilo que é designado por um signo, temos, então, o seguinte diagrama, que chamaremos de *Diagrama R para signos*.

$$\begin{tikzcd}
\text{Significados} \arrow[r, leftrightarrow] \arrow[d, leftrightarrow] & \text{Signos} \arrow[d, leftrightarrow] \\
\begin{array}{c}\text{Ações e operações} \\ \text{sobre ou dos significados}\end{array} \arrow[r, leftrightarrow] & \text{Operações sobre signos}
\end{tikzcd}$$

Diagrama 1: o Diagrama R para signos.

No exemplo da formação da molécula de água, o Diagrama R se torna:

$$\begin{tikzcd}
\begin{array}{c}\text{Átomo de hidrogênio} \\ \text{Átomo de oxigênio} \\ \text{Compartilhamento de elétrons}\end{array} \arrow[r, leftrightarrow] \arrow[d, leftrightarrow] & \begin{array}{c}\text{H} \\ \text{O} \\ \text{-}\end{array} \arrow[d, leftrightarrow] \\
\begin{array}{c}\text{Formação da molécula de} \\ \text{água}\end{array} \arrow[r, leftrightarrow] & \text{H-O-H}
\end{tikzcd}$$

Diagrama 2: o Diagrama R para signos no caso da formação de molécula de água

Esta forma de representação (por sistema de operações sobre signos) é exatamente aquela presente na ciência, o que é o tema do nosso próximo tópico.

31.2. A caracterização da ciência empírica segundo Granger: os modelos

Neste tópico, veremos como, segundo o pensamento de Gilles Gaston Granger, o sistema de operações sobre signos, exposto no tópico anterior, nos permite caracterizar o conhecimento científico.

Segundo Granger (1994, p. 70-71):

> O conhecimento científico do que depende da experiência consiste sempre em construir esquemas ou modelos abstratos dessa experiência, em explorar por meio da lógica e das matemáticas, as relações entre os elementos abstratos desses modelos, para finalmente deduzir daí propriedades que correspondam, com uma precisão suficiente, a propriedades empíricas diretamente observáveis.

Nesse sentido, a ciência é uma das formas de se explicitar, ainda que parcialmente, uma resposta à questão posta no início deste capítulo: *Como é a realidade?*

Ou seja, para se responder a essa questão constrói-se "esquemas ou modelos abstratos" com as características descritas por Granger. Assim, de forma geral, os modelos da ciência são sistemas de operações sobre signos, como descritos no tópico 30.1., que visam explicar um conjunto de elementos da realidade e seus comportamentos presentes nos experimentos científicos.

Para dar uma ideia mais precisa do que vem a ser os modelos científicos, vamos, ao invés de entrar nos detalhes da análise procedida por Granger, dar alguns exemplos de modelos nas diversas áreas da ciência. Lembremos que, como dissemos na introdução deste capítulo, Granger não postula o critério de ciência (exposto na última citação) de forma *a priori*, mas sim a partir de análises da forma geral do conhecimento científico existente.

A. *Em Física: a queda de corpos soltos de uma altura H_0*

Consideremos então os seguintes signos e suas designações.

"H_0" → a medida da altura inicial em que é solto o corpo.
"H" → a medida da altura que se encontra o corpo no instante T.
"T" → o próprio instante em que pode ser medida a altura H.
"K" → uma constante determinável experimentalmente.

Temos então que a altura H de corpos em queda, soltos de uma altura H_0, segue a lei:

$$H = H_0 - K.T^2$$

As operações sobre signos (e consequentemente sobre as medidas que eles representam) são regradas pelas operações aritméticas usuais.

Podemos observar, desse exemplo, que um modelo é abstrato (desconsidera-se, no caso, por exemplo, o atrito do corpo com o ar).

B. *Em Química: a constituição da água por combustão de gás hidrogênio*

Como vimos, o signo "H-O-H" é usado para representar a molécula de água.

Os signos, nele usados, designam, respectivamente:

"H" → um átomo de hidrogênio;
"O" → um átomo de oxigênio; e
"-" → um par de elétrons compartilhados.

Em temos das operações sobre signos, podemos considerar, por exemplo, a equação:

$$\text{H-H} + \text{O=O} + \text{H-H} \rightarrow \text{H-O-H} + \text{H-O-H}$$

Esta representa a combustão do hidrogênio, resultando em água; nela o signo "+" designa a coexistência das moléculas em uma certa região do espaço, e o signo "→" designa a transformação que implica na recombinação dos átomos presentes.

C. *Em Biologia: a hereditariedade mendeliana*

As *Leis de Mendel* permitem relacionar características dos indivíduos biológicos (chamada, por definição, de *fenótipos*) com certos elementos endógenos que possibilitam essas características (chamados, por definição, de *genótipos*, constituído de *genes*) para, a partir daí, estudar a hereditariedade dos seres vivos e suas variações.

Assim, por exemplo, usamos dois signos "V" e "v" para designar dois genes de ervilhas que podem vir a pertencer a um indivíduo, cujas combinações apresentam os seguintes fenótipos:

vv	→	ervilhas verdes
Vv	→	ervilhas amarelas
VV	→	ervilhas amarelas

Notemos que devido à presença de V determinar sempre a cor amarela, ele é chamado, por definição, de *gene dominante*.

Assim, por exemplo (veja Tabela 1, a seguir), podemos realizar a operação de compor pares de signos para determinar que o cruzamento de dois indivíduos amarelos de genes Vv (dispostos na primeira linha e na primeira coluna) pode resultar indivíduos verdes (vv) e amarelos (Vv e VV), respectivamente, com a proporção (ou probabilidade): 25% e 75%.

	V	v
V	VV (25% amarelo)	Vv (25% amarelo)
v	Vv (25% amarelo)	vv (25% verde)

Tabela 1: resultado do cruzamento de dois indivíduos amarelos de genes Vv.

D. *Em Economia: leis da oferta e da demanda*

Se os signos “P” e “Q” designam, respectivamente, o preço e a quantidade demandada de um produto, podemos então representar certa ação geral do mercado pelas leis a seguir, na qual o signo “↑” representa um aumento na quantidade considerada e “↓” representa uma redução na quantidade considerada e o signo “⟹” representa uma relação de causa e efeito.

Lei da demanda – o aumento do preço P causa a redução da quantidade demandada Q, que pode ser representada pelo esquema a seguir.

$$\uparrow P \Longrightarrow \downarrow Q$$

Lei da oferta – a diminuição do preço P causa a o aumento da quantidade demandada Q, que pode ser representada pelo esquema a seguir.

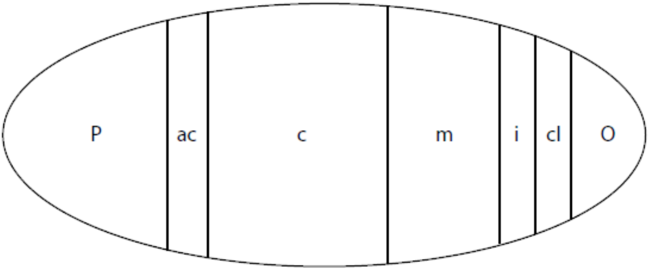
$$\downarrow P \Longrightarrow \uparrow Q$$

E. Em Psicologia: a Psicologia Topológica

Na Psicologia Topológica, usamos a noção de “espaço vital” que é, por definição:

> A totalidade de fatos que determinam o comportamento (C) de um indivíduo num certo momento. O espaço vital (E) representa a totalidade de possíveis eventos. O espaço vital inclui a pessoa (P) e o ambiente (A). [Assim, o comportamento C é função de E, ou ainda, de P e A] $C = f(E) = f(P, A)$. (Lewin, 1973, p. 242).

A partir daí, podemos utilizar representações gráficas do espaço vital para estudar o comportamento. Assim, por exemplo, a Figura 1 a seguir representa uma situação de um rapaz que quer ser médico (Lewin, 1973, p. 67).



Situação de um rapaz que quer ser médico
P, pessoa; O, objetivo; ac, exame de admissão; c, colégio; m, escola médica; i, internato; cl, prática clínica.

É interessante notar que para aplicação dos conceitos da Psicologia Topológica usamos um método sempre aberto, o método da aproximação, tal que "este método determina, primeiro, a estrutura do espaço vital como um todo e avança gradualmente, determinando cada vez mais propriedades específicas até ser atingido o máximo de exatidão" (Lewin, 1973, p. 236). Isto é, primeiro o psicólogo desenha um conjunto sem regiões, como o contorno da figura acima que representa o espaço vital como um todo, ou seja, o conjunto dos fatos que determinam o comportamento do sujeito em relação àquele momento; depois, o psicólogo vai determinando as regiões que estariam envolvidas na explicação do comportamento do indivíduo, como no caso das regiões P, ac, c, m, i, cl e O. Tal método de aproximação permite que sempre adaptemos a análise da Psicologia Topológica às diversas situações peculiares a cada sujeito.

Para uma pequena introdução à Psicologia Topológica e Vetorial de Kurt Lewin, consultar Tassinari (2009).

Visto alguns modelos científicos das diversas áreas da ciência, passemos agora a outra característica essencial da ciência contemporânea segundo Granger: a verificação.

31.3. A verificação do conhecimento científico

Voltando ao contexto geral, vimos como a constituição de modelos é característica da ciência contemporânea. Podemos nos perguntar então: *como saber se um modelo está correto?*

A resposta a essa questão, segundo Granger (1992), está relacionada a uma forma de procedimento que ele denomina de *verificação*. De forma geral e esquemática, a verificação pode ser entendida como a comparação entre o jogo das operações sobre signos admitidas como possíveis pelo modelo e o jogo das ações e operações possíveis dos seus significados, estabelecido pelos resultados dos experimentos científicos.

Considerando o procedimento de verificação em seu aspecto mais geral, podemos dizer que, na medida em que um modelo se constitui de signos, de relações e operações sobre esses, o modelo estabelece, no domínio desses signos, uma estrutura matemática abstrata[93] que pode ser posta em correspondência (total ou parcial) com a estrutura existente no domínio dos significados que esses signos designam, ou seja, na experiência.

---

[93] De forma geral, podemos caracterizar uma estrutura matemática como constituída por um conjunto de elementos (chamado de "domínio" da estrutura) e por um conjunto de relações entre os elementos desse domínio. Nesse contexto, uma estrutura matemática pode ser completamente abstrata e as relações são definidas como um conjunto de listas de elementos (escrevemos <a, b> para denotar a lista com dois elementos a e b, escrevemos <a, b, c> para denotar a lista com três elementos a e b, e c, etc.). Exemplo de estrutura matemática abstrata: a estrutura constituída pelo conjunto {a, b, c} e pela relação R = {<a, b>, <b, c>}. Um exemplo concreto dessa estrutura abstrata é a estrutura constituída pelo conjunto {Sócrates, Platão, Aristóteles} (ou seja, a = Sócrates, b = Platão, c = Aristóteles) e pela relação R definida por "ser mestre de", ou seja, R = {<Sócrates, Platão>, <Platão, Aristóteles>}, já que Sócrates é mestre de Platão e Platão é mestre de Aristóteles. As operações são vistas como relações. Por exemplo, no domínio dos números naturais {0, 1, 2, 3, ...}, podemos definir a relação soma entre os números x, y e z tal que os números x, y e z estão na relação soma (ou seja, <x, y, z> pertence ao conjunto soma) se, e somente se, x + y = z.

Notemos, de início, que existem inúmeras operações possíveis de serem realizadas sobre signos, como por exemplo, composições e decomposições; no entanto, no caso dos modelos, apenas algumas são admitidas (aquelas que representam as ações e operações possíveis dos significados, na experiência); a verificação é relativa então apenas a essas operações admitidas pelo modelo.

É nesse sentido que podemos compreender a parte final da citação de Granger (1994, p. 70-71) acima: de que a ciência consiste também de se "explorar por meio da lógica e das matemáticas as relações entre os elementos abstratos desses modelos, para finalmente deduzir daí propriedades que correspondam, com uma precisão suficiente, a propriedades empíricas diretamente observáveis".

Por exemplo, considerando o conhecimento sobre química relativo à formação de moléculas com átomos de hidrogênio e oxigênio e que, no modelo, podemos realizar operações tais que cada átomo de hidrogênio (H) faz uma ligação (H-) e cada átomo de oxigênio (O) faz duas ligações (-O-), como na molécula (H-O-H), podemos "explorar por meio da lógica e das matemáticas as relações entre os elementos abstratos desses modelos" e nos perguntar: *existe a molécula (H-O-O-H)?*

O Diagrama 3 representa essa exploração "por meio da lógica e das matemáticas" desse modelo.

$$\begin{tikzcd}
\begin{array}{c}\text{Átomo de hidrogênio}\\ \text{Átomo de oxigênio}\\ \text{Compartilhamento de elétrons}\end{array} \arrow[r, leftrightarrow] \arrow[d, updownarrow] & \begin{array}{c}\text{H}\\ \text{O}\\ \text{-}\end{array} \arrow[d, updownarrow] \\
\text{Formação de molécula} \arrow[r, leftrightarrow] & \text{H-O-O-H}
\end{tikzcd}$$

Diagrama 3: o Diagrama R para um modelo de uma possível molécula.

No caso, a verificação da possibilidade de existência experimental da molécula (H-O-O-H) significa a investigação da possibilidade de existência experimental de substâncias com moléculas desse tipo, tal que essas substâncias tenham “propriedades empíricas diretamente observáveis” decorrentes das propriedades deduzidas teoricamente no modelo da molécula em questão, como, por exemplo, em relação aos seus processos de formação ou de decomposição.

De fato, essa molécula existe experimentalmente e é chamada de peróxido de hidrogênio.

O artigo “Peróxido de hidrogênio: importância e determinação” (MATTOS et al., 2003) dá uma ideia de como está verificada a existência dessa moléculas atualmente pela Química contemporânea.[94]

Em especial, a água oxigenada que compramos na farmácia é uma mistura de água e peróxido de hidrogênio e quando em contato com a pele ou com o sangue, que contém uma enzima chamada de *catalase*, favorece a reação de decomposição do peróxido de hidrogênio em água (H-O-H) e gás oxigênio (O=O) pela reação representada por:

$$\text{H-O-O-H} + \text{H-O-O-H} \rightarrow \text{H-O-H} + \text{O=O} + \text{H-O-H}$$

E, neste caso, a liberação do gás oxigênio pode ser notada pela formação de várias bolhinhas, formando uma espuma.

Voltando ao aspecto mais geral do procedimento de verificação, podemos dizer que, na medida em que o procedimento de verificação consiste em comparar a estrutura das relações e operações sobre signos, constitutiva do modelo, com a estrutura existente no domínio dos significados na experiência, as ciências fornecem, em um certo momento histórico, a representação mais adequada do domínio da realidade que elas descrevem.

Em um momento posterior, a representação mais adequada pode vir a ser outra, mas a nova representação conserva, em certa parte, o que foi estabelecido pelo modelo anterior, pois sua sistematização das ações e operações possíveis de serem feitas na realidade se conserva, ainda que parcialmente.

Terminemos este tópico observando que, como para Granger a existência de modelos e de verificações deles é condição essencial do conhecimento científico, então os critérios de Granger para caracterizar um conhecimento como científico é mais estrito que o critério de falsificabilidade de Karl Popper (visto no capítulo 30): o conhecimento científico, segundo Granger, tem que fornecer a representação mais adequada possível da realidade em termos das ações e operações possíveis de realizarmos experimentalmente nela, em dado momento histórico.

---

[94] Agradeço ao prof. Marcelo Maia Cirino pela referência bibliográfica e pelas dúvidas respondidas a respeito.

31.4. Consequências da definição de ciência e a impossibilidade de um único modelo da realidade

Voltando ao contexto geral, temos que a constituição do conhecimento científico contemporâneo implica a possibilidade da constituição de modelos e verificações deles.

Relacionando então o conteúdo exposto nos últimos tópicos, temos que, na medida em que conhecemos bem um domínio de objetos e as ações possíveis de se realizar sobre eles (tópico 31.1), torna-se natural representar o conhecimento desse domínio em sistemas de operações sobre signos e, portanto, proceder à construção de modelos, como defende Granger (tópico 31.2), sendo que esse conhecimento tem que estar sempre sujeito à verificação (tópico 31.3).

Nesse caso, quanto mais as operações sobre signos, presentes nos modelos científicos, descrevem os comportamentos dos elementos, mais precisa se torna a representação de como é a realidade e mais confiança ganhamos em relação aos modelos propostos. Em particular, isso explicaria a confiança e consideração que temos em relação à ciência.

É interessante notar que qualquer discurso sobre como é a realidade pode ser interpretado como um jogo de operações sobre signos na medida em que o próprio discurso é constituído de signos (palavras) e operações sobre esses (estabelecidas pelo próprio discurso); no caso do conhecimento científico, a explicitação dos elementos (através dos signos) e de suas correlações (através das operações sobre signos) permite um maior controle sobre a explicitação do comportamento da realidade.

Do ponto de vista da linguagem do conhecimento científico, é interessante notar também como, de uma forma geral e esquemática, a ideia do filósofo e matemático alemão Gottfried W. Leibniz (1646-1716) de uma "*lingua characteristica universalis*" (como vimos no capítulo 29 – A Lógica como cálculo raciocinador) veio a se realizar pela ciência contemporânea (Física, Química, Biologia, Psicologia, Sociologia etc.), na medida em que ela elabora uma língua artificial, com os diversos modelos criados, na qual podemos deduzir fatos sobre a realidade, com uma espécie de cálculo das características dos elementos expressos nos modelos. Notemos que o termo "caracteres" denota, por um lado, os próprios signos e, por outro, propriedades, e que esse duplo aspecto é considerado pela ideia de uma língua característica. Por exemplo, no caso do modelo da formação de moléculas com átomos de hidrogênio e oxigênio, temos a constituição de uma linguagem que, por um lado, convenciona certos signos, como "H", "O", "-", para designar, respectivamente, um átomo de hidrogênio, um de oxigênio e uma ligação eletrônica entre átomos, bem como, por outro lado, permite expressar diretamente suas propriedades, como, por exemplo, as expressões "H-" e "-O-", que designam o fato de que átomos de hidrogênio fazem uma ligação e átomos de oxigênio fazem duas ligações. Assim, a ciência, como uma espécie de língua das características, torna possível deduzir fatos da realidade, a partir das operações sobre signos regradas pela Lógica e pela Matemática, em uma espécie de cálculo raciocinador.

Por fim, a partir dessa caracterização da ciência, e se considerarmos o conjunto de todas as ciências contemporâneas e suas relações, que vamos chamar de *sistema das ciências*, podemos chegar a um importante resultado sobre um dos principais limites da ciência contemporânea: a impossibilidade de um único modelo completo para o sistema das ciências.

Para analisar a questão da impossibilidade de um único modelo completo para o sistema das ciências, notemos inicialmente que as ciências do homem fazem parte desse sistema, e que um modelo completo para este implica a existência de um modelo que explique completamente o comportamento humano. Granger mostra que existe uma séria limitação na construção de modelos nas ciências humanas, que, de forma geral, decorre da singularidade (e multiplicidade) das significações envolvidas nos fatos humanos atuais, vividos aqui e agora. Fazendo uma análise geral, podemos dizer que, para construir um modelo qualquer, é necessário sempre fazer abstrações de certas qualidades.

Porém, tais qualidades, na medida em que são notadas por nós, influenciarão o comportamento humano em algum outro contexto. Logo, o modelo construído não explicará, completamente, o comportamento humano.

Claro que um novo modelo poderá então ser construído; mas, novamente, teríamos outras abstrações na sua construção, as quais farão com que esse modelo não dê conta de outros novos tipos de comportamentos; como o processo continua sempre, nunca teremos um modelo único que explique os atos humanos em sua totalidade. Granger nos diz:

> O obstáculo único, mas radical [ao conhecimento científico], me parece ser a realidade individual dos acontecimentos e dos seres. O conhecimento científico exerce-se plenamente quando pode neutralizar essa individualidade, sem alterar gravemente seu objeto, como acontece em geral nas ciências da natureza (Granger, 1994, p. 113).
>
> O obstáculo fundamental está, evidentemente, na natureza dos fenômenos de comportamento humano, que carregam uma carga de *significações* que se opõem a sua transformação simples em *objetos* [dentro de modelos], ou seja, em esquemas abstratos lógica e matematicamente manipuláveis (Granger, 1994, p. 85).
>
> Um sentimento, uma reação coletiva, um fato de língua parece que dificilmente podem reduzir-se a tais esquemas abstratos (Granger, 1994, p. 86).

Apesar dessa dificuldade, Granger não pretende diminuir o papel do conhecimento científico do homem, caracterizado pela construção de modelos, para substituí-lo por outro tipo de conhecimento ou recair em um ceticismo profundo; pretende sim refletir sobre as insuficiências essenciais de um conhecimento por modelos.

No caso das ciências do homem, temos que o modelo constitui uma representação parcial de um limite jamais atingido:

> No caso dos fatos humanos, ela [a ciência] se empenha por envolver cada vez mais estreitamente o individual em redes de conceitos, sem esperar um dia poder atingi-lo (Granger, 1994, p. 113).
>
> Assim, a questão não é reduzi-los, e sim representá-los, ainda que parcialmente, em sistemas de conceitos (Granger, 1994, p. 86).

Não se trata de substituir, neste caso, o conhecimento através de modelos por outro tipo de conhecimento, pois essa situação não pode ser superada por nenhuma teoria que *expresse em detalhes* o comportamento humano, já que, como vimos antes, qualquer discurso sobre como é a realidade pode ser interpretado como um jogo de operações sobre signos (na medida em que o próprio discurso se explicita por palavras e operações sobre elas) e que, por esse motivo, os modelos em ciências humanas expressam o comportamento humano com a máxima adequação.

Além dessa limitação do conhecimento científico do ser humano, destacada por Granger, podemos citar ainda as limitações do uso das estruturas lógico-matemáticas (inerentes aos modelos) para explicar o processo de cognição em geral. Essas limitações são estabelecidas a partir de análises epistemológicas dos teoremas da incompletude de Gödel (já comentados no tópico 29.3, A Lógica como cálculo raciocinador, e que não vamos retomar aqui).

Por fim, gostaríamos de citar uma das consequências da impossibilidade de um único modelo completo para o sistema das ciências que é a constituição das teorias da Auto-organização como uma parte da metodologia da ciência e da sistêmica na qual se elaboram conceitos e métodos para o estudo de fenômenos classificados como auto-organizados (Debrun, 1996). Em especial, segundo uma concepção radical de auto-organização, na construção de modelos ou teorias para a explicação de fenômenos de um sistema auto-organizado, temos uma sequência de modelos que explicam cada vez melhor esse sistema, mas sem que exista algum deles que o explane de forma completa, pois, caso existisse, a organização do sistema não seria “auto” (como referido na expressão “auto-organizada”), isto é, ela não dependeria apenas de si própria, mas se restringiria a apenas uma forma geral de organização aplicável a diversos sistemas.

Um dos domínios em que ocorre esse tipo de auto-organização é aquele da construção do conhecimento em geral e, em particular, dos conhecimentos lógicos e matemáticos (Tassinari, 2003), que, por sua vez, são usados, como vimos, em diversos modelos no sistema das ciências.

Nesse sentido, a auto-organização surge também na medida em que a própria Epistemologia, ou seja, o estudo do conhecimento científico, acaba por se voltar sobre si mesmo, ao buscar se conhecer utilizando os próprios métodos da ciência (cf. Tassinari, 2008)

Um exemplo histórico da utilização dos métodos científicos para se estudar a própria ciência é a Epistemologia Genética, na qual seu fundador Jean Piaget e seus colaboradores estudam a constituição do conhecimento científico não apenas do ponto de vista histórico-crítico, mas também do ponto de vista psicológico, com a construção de modelos no seio da Psicologia Genética, também fundada por Piaget. É o que veremos, mais detalhadamente, no capítulo 32.

VÍDEO SEM
ACESSIBILIDADE

VÍDEO COM
LEGENDA E LIBRAS

Capítulo 32

A Epistemologia Genética

Neste texto, vamos tratar da Epistemologia Genética, tal como concebida por Jean Piaget (1896-1980), como uma introdução ao seu pensamento. Veremos que Piaget não se propõe a fazer uma epistemologia prescritiva, ou seja, uma epistemologia que diz a priori o que devemos ou não considerar como ciência, mas realiza uma análise da forma do conhecer, em geral, e do conhecer científico, em específico, estabelecendo, além de uma epistemologia, também uma teoria do conhecimento atual, multi e interdisciplinar. Veremos ainda que uma das maiores contribuições de Piaget para a Epistemologia e para a Teoria do Conhecimento foi a de construir modelos e verificá-los (no sentido empregado no capítulo 31 – A ciência contemporânea e a noção de modelo) para responder às questões de fato presentes nessas áreas.

32.1. Visão geral

Atualmente, o nome de Jean Piaget, criador da Epistemologia Genética, tem sido fortemente associado à Educação e, sem dúvida, essa associação não é gratuita, pois suas pesquisas e reflexões forneceram elementos e análises originais a respeito do conhecimento humano. Devemos notar, entretanto, que a Educação, mesmo sendo uma área de imenso valor, não foi seu interesse de pesquisa principal. Em poucas palavras, Piaget fundou duas áreas do conhecimento, a Epistemologia Genética e a Psicologia Genética, pertencentes, respectivamente, às áreas da Filosofia e da Psicologia.

O cerne das pesquisas de Piaget é o conhecimento humano no sentido filosófico, não apenas como produto, mas também como processo. As pesquisas de Piaget sempre foram no sentido de responder questões filosóficas fundamentais relativas à Teoria do Conhecimento (que estuda a relação entre sujeito e objeto no ato de conhecer), à Epistemologia (que é um estudo crítico dos princípios, hipóteses e resultados das diversas ciências), à Metodologia da Ciência e à Lógica. Muitas são as contribuições de seus estudos a essas áreas da Filosofia, e "Epistemologia Genética" é o termo usado por Piaget para designar a reunião desses estudos.

Sumariamente, podemos listar algumas dessas contribuições.

No âmbito epistemológico, podemos mencionar os estudos das constituições de várias noções e conceitos científicos (por exemplo, espaço, tempo, causalidade, acaso, velocidade, força, atomismo, quantidades físicas e matemáticas, geometria), bem como as análises dos métodos das diversas ciências naturais e humanas (como o estruturalismo e a dialética) e o estudo do sistema das ciências.

Em relação à Teoria do Conhecimento, temos, além do estudo das noções e conceitos e das análises acima mencionados, os estudos mais pormenorizados dos elementos necessários à aquisição do conhecimento, como, por exemplo, os estudos relacionados à percepção, representação, identidade, classificação, seriação, operação mental, necessidade e possibilidade lógicas, formação das noções de conservação, generalização, contradição, significação, compreensão, aprendizagem e memória.

A Epistemologia Genética fornece também contribuições a outros campos da Filosofia, em especial, à Ética contemporânea e à discussão sobre a natureza do ser humano, como, por exemplo, os estudos da formação das estruturas necessárias à moralidade ou do simbolismo inconsciente.[95]

Vamos, neste texto, estudar alguns aspectos da Epistemologia Genética e algumas de suas contribuições à Teoria do Conhecimento.

---

[95] Saiba mais sobre a bibliografia de Piaget.

32.2. O início da Epistemologia Genética: as questões de fato sobre o conhecimento

Desde o início de sua vida intelectual, Piaget decide consagrar sua vida à Filosofia.[96] Nesse início, ele definirá também uma postura que marcará toda a sua obra: sempre submeter ao teste experimental as questões sobre o conhecimento que dependem dos fatos.

Podemos nos perguntar, por exemplo: *como o ser humano conhece os números?* A partir daí, podemos ter várias concepções (filosóficas) a respeito. Por exemplo, podemos supor que pelo fato de vermos ou usarmos uma coisa, duas coisas, três coisas etc., generalizamos e aprendemos os números; podemos também pensar que basta que alguém nos ensine a contar para que reconheçamos a existência dos números. Qual das diversas concepções a respeito estaria correta?

Notemos então que a questão "C*omo o ser humano conhece os números?*" é uma questão de fato e podemos ir aos fatos para buscar respondê-la. Nesse sentido, para construirmos uma teoria do conhecimento que não se afaste dos fatos, é importante fazer um estudo experimental da gênese do número (da mesma forma que as demais noções relativas ao conhecimento como, por exemplo, de classificação, seriação, espaço, tempo, causalidade, acaso etc.) e a Psicologia Genética, fundada por Jean Piaget, busca exatamente realizar esse(s) estudo(s).

Para ter uma noção de alguns experimentos realizados em relação à noção de número, veja os vídeos a seguir. Notemos que o segundo e o terceiro vídeos mostram que a noção de quantidade não depende só de se saber contar.

---

[96] Mais exatamente, o interesse de Piaget pela Filosofia se iniciou no verão de 1911, quando aos 15 anos, às margens do lago Annecy, na Suíça, seu padrinho, homem de letras preocupado com a excessiva especialização em Biologia do afilhado (que à época já publicara seu primeiro artigo sobre malacologia), explicou-lhe *A evolução criadora*, do filósofo francês Henri Bergson (1859-1941). Esse contato com a Filosofia exerceu verdadeiro fascínio sobre Piaget e ele próprio nos conta (1983, p.72): "De volta à vida escolar, havia tomado minha decisão: consagraria minha vida à filosofia".

Vídeo 1: Piaget – Conservação das fichas
Vídeo 2: Piaget – Conservação I
Vídeo 3: Piaget – Conservação IV

Assim, Piaget (1973, p.13) escreverá:

> O primeiro objetivo que a epistemologia genética persegue é, pois, por assim dizer, de levar a psicologia a sério e fornecer verificações em todas as questões de fato que cada epistemologia suscita necessariamente, mas substituindo a psicologia especulativa ou implícita, com a qual em geral se contentam, por meio de análises controláveis.

A decisão de Piaget de sempre submeter ao teste experimental as questões sobre o conhecimento que dependem dos fatos o levará a constituir a Psicologia Genética antes da Epistemologia Genética, como a parte inicial desta, e fará com que a fundação desta última só ocorra muito tempo depois.[97]

Analisemos melhor, no próximo tópico, a relação entre a Psicologia Genética e a Epistemologia Genética.

32.3. Epistemologia Genética e Psicologia Genética

Inicialmente, devemos notar que, apesar de a Psicologia Genética estar na base da Epistemologia Genética, não devemos confundi-las entre si. Como nos diz Piaget (1973, p.32):

> A Psicologia Genética é a ciência cujos métodos são cada vez mais semelhantes aos da biologia. A epistemologia, em compensação, passa, em geral, por parte

---

[97] A obra Introdução à Epistemologia Genética, que funda esse campo teórico, só veio a ser publicada em 1950, 38 anos depois do início da carreira de seu autor; entretanto, no Prefácio dessa obra, Piaget (1950) salienta: "se nos abstemos de generalizações excessivamente rápidas, quanto à constituição dessa epistemologia genética, da qual hoje ensaiamos fixar os lineamentos, jamais perdemos de vista um tal fim".

> da filosofia, necessariamente solidária a todas as outras disciplinas filosóficas e que comportam, em consequência, uma tomada de posição metafísica.

Vemos assim que a Epistemologia Genética se constitui como uma área ampla, uma parte da Filosofia, que trata das diversas questões relativas ao conhecimento, mais ampla que a Psicologia Genética, destinada a construir modelos psicológicos da capacidade humana de conhecer.

Em *Introdução à Epistemologia Genética*, Piaget (1950, p.12) definirá a questão central dessa nova disciplina: "Como o pensamento científico visado, em discussão (e considerado com uma delimitação determinada), procede de um estado de menos conhecimento a um estado de conhecimento julgado superior?". Ou ainda, de forma mais breve, a questão considerada é, segundo Piaget (1950, p.12): "Como se ampliam os conhecimentos?".

A Epistemologia Genética considera que o conhecimento está sempre em constituição e, nesse sentido, cabe estudar tal processo. Como nos diz Piaget (1973, p.12):

> Realmente, se todo conhecimento é sempre vir a ser e consiste em passar de um conhecimento menor para um estado mais completo e mais eficaz, é claro que se trata de conhecer esse vir a ser e de analisá-lo da maneira mais exata possível.

As bases principais da Epistemologia Genética são a História das Ciências e a Psicologia Genética. Ou ainda, como nos diz Piaget (1973, p.13):

> como o problema é da lei do processo e como os estágios finais (isto é, atualmente finais) são tão importantes sob este aspecto quanto os primeiros conhecidos, o setor de desenvolvimento considerado pode permitir soluções pelo menos parciais, com a condição, porém, de assegurar uma colaboração da análise histórico-crítica com a análise psicogenética.

Nesse sentido, a Epistemologia Genética, por um lado, utiliza o método histórico-crítico para avaliar as noções de uma ciência e suas gêneses históricas e, por outro lado, usa os resultados obtidos na Psicologia Genética para identificar nos indivíduos a gênese dessas noções, desde o nascimento até a idade adulta, bem como a forma e as razões da construção dessas noções.

Assim, o termo "genética" usado pelas epistemologia e psicologia piagetianas está relacionado à ideia de gênese de estruturas (e não tem ligação, ao menos explicitamente, com os *genes* da Biologia, como o uso de tal termo poderia levar a pensar). Essa noção de gênese é parte da corrente, em ciências humanas, chamada de estruturalismo, da qual o próprio Piaget (1970) é um dos representantes e para a qual: "Toda estrutura tem uma gênese" e "Toda gênese parte de uma estrutura e chega a uma estrutura" (Piaget, 1967, p.136, 138).

Nesse sentido, a reflexão piagetiana sobre ambos aspectos, psicológico e epistemológico, subsidiada por uma perspectiva estruturalista-genética, retraçará então a forma da constituição do conhecimento e esclarecerá também os elementos necessários a ela. Vejamos então, nos próximos tópicos, em linhas gerais, um pouco dessas ideias de Piaget.

32.4. Biologia e conhecimento

Como vimos, Piaget começa sua carreira como biólogo. Uma das questões com que ele sempre se ocupou foi a da relação entre Biologia e conhecimento (Piaget, 1973) e, em especial, a questão da relação entre as estruturas do sujeito do conhecimento necessárias ao conhecimento científico e o substrato orgânico que confere materialidade a esse sujeito do conhecimento.

Piaget usa o termo "sujeito epistêmico" para designar o sujeito do conhecimento, e o termo "estrutura mental" para designar a estrutura orgânica que torna possível os comportamentos que expressam o conhecimento (hoje em dia, a estrutura mental é identificada, por alguns continuadores de Piaget, como sendo o sistema nervoso central). Vamos usar às vezes aqui o termo "sujeito-organismo" para relembrar que, para Piaget, o sujeito epistêmico tem uma estrutura mental biológica. A estrutura mental está sempre em construção, pois, como vimos, toda estrutura tem uma gênese e toda gênese parte de uma estrutura e chega a uma estrutura, mesmo uma estrutura orgânica.

Muitas vezes o termo "construtivismo" é associado à teoria de Piaget para se enfatizar que o conhecimento se constrói. Entretanto, essa afirmação é trivial, pois todos sabemos que passamos de um estado de menos conhecimento para um estado de maior conhecimento, seja historicamente, seja individualmente. Assim, não é apenas isso que o uso desse termo designa em relação à teoria de Piaget. Usa-se "construtivismo" para se salientar algo muito mais radical: que as próprias estruturas do sujeito epistêmico, necessárias ao conhecimento, sua forma de funcionamento e, consequentemente, o próprio sujeito epistêmico, constroem-se.

Muitos assimilam a teoria de Piaget aos estágios do desenvolvimento humano que ele explicitou. Na realidade, os estágios são apenas "a ponta do iceberg" de sua teoria. Notemos, de início, que a existência dos estágios pode ser considerada mais uma descoberta experimental do que uma proposição teórica: eles são estabelecidos como classificações dos resultados encontrados a partir das observações experimentais. Mais do que esses estágios, a teoria de Piaget é o que permite *explicar* o porquê e como ocorrem tais estágios. É o que veremos então, sumariamente, a seguir.

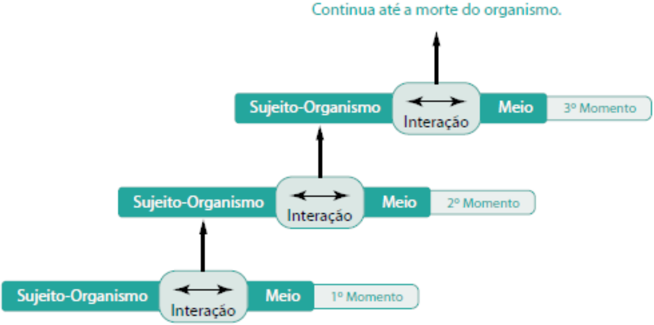
Podemos então nos perguntar: *mas, se a estrutura mental é orgânica, Piaget está dizendo que a construção da estrutura mental e do conhecimento é apenas biológica e não depende do meio (histórico-cultural)?*

Coloquemos essa pergunta em termos mais gerais:

> Do que depende a construção das estruturas mentais do sujeito epistêmico?
> O conhecimento vem do sujeito (é determinado biologicamente) ou do meio (é determinado histórico-culturalmente)?

Para Piaget, a construção das estruturas mentais depende da *interação* sujeito-meio (incluindo a parte histórico-cultural), portanto, não depende só do orgânico nem só do meio em que vive o sujeito. É por isso que a teoria de Piaget é também chamada de "interacionista".

Temos então o seguinte esquema (que deve ser lido de baixo para cima):


Continua até a morte do organismo.
Sujeito-Organismo
Interação
Meio
3º Momento
Sujeito-Organismo
Interação
Meio
2º Momento
Sujeito-Organismo
Interação
Meio
1º Momento

Assim, o que a estrutura mental orgânica do sujeito epistêmico é, em certo momento, resulta da interação entre o sujeito e o meio em um momento anterior. Ou seja, para Piaget, o meio modifica o organismo e o organismo modifica o meio, através da interação entre os dois; ou ainda, Piaget supera a dicotomia organismo-meio, mostrando como meio e organismo são partes de um todo complexo que se influenciam mutuamente.

Vejamos, no próximo tópico, com mais detalhe, como se dá essa construção por uma interação entre organismo e meio.

32.5. O sistema de esquemas de ação

Tratando a questão da construção da estrutura mental devido à interação entre organismo e meio com mais detalhes, temos que a forma de interação que propicia a construção das estruturas mentais é a ação. O conceito de ação é um dos mais fundamentais tanto da Epistemologia Genética quanto da Psicologia Genética.

A ação é entendida como um comportamento que depende das estruturas do sujeito-organismo como um todo e, assim, ela não é um simples movimento qualquer do sujeito-organismo descontextualizado de outros movimentos. Nesse sentido, a ação depende da estrutura mental do sujeito epistêmico, desde o nascimento até o fim de sua vida e, ao mesmo tempo, influencia a construção da estrutura mental.

Notemos que cada ação é situada espaçotemporalmente, ou seja, ocorre em um tempo e lugar determinados. Nesse sentido, rigorosamente falando, não existe repetição de uma ação. Entretanto, identificamos algo de semelhante e de repetível entre as ações, um padrão, que as tornam equivalentes. Por exemplo, as diversas ações de sugar realizadas pelo sujeito são caracterizadas pelo *sugar*, isto é, *sugar* é a forma comum que tornam essas diversas ações equivalentes entre si do ponto de vista do sujeito. Isso nos leva ao conceito de esquema de ação, também um dos mais fundamentais da Psicologia e Epistemologia Genéticas.

Como nos diz Beth e Piaget (1961, p.251): “O esquema de ação é, por definição, o conjunto estruturado dos caracteres generalizáveis desta ação, isto é, dos que permitem repetir a mesma ação ou aplicá-la a novos conteúdos”.

Do ponto de vista psicológico, ou seja, do comportamento, dizer que o sujeito epistêmico adquiriu o esquema de uma ação significa dizer que o sujeito-organismo pode realizar essa ação, quando bem quiser, se a situação o permitir. Se o sujeito-organismo ainda não adquiriu um esquema de ação, o sujeito-organismo só poderá agir daquela forma se ele vier a adquirir o esquema por um processo chamado de “acomodação”, parte do processo de adaptação, que descrevemos a seguir.

Do ponto de vista biológico, a ação, os comportamentos do sujeito, enquanto ele é um organismo, são ciclos bioquímicos e os esquemas são uma forma geral desses ciclos.

Esses ciclos (nas ações) são parte de um ciclo maior (interação sujeito-meio) e dependem, portanto, do meio em que o sujeito-organismo vive. Ao agir, o sujeito-organismo incorpora cada vez mais elementos às suas ações, ou ainda, aos seus ciclos, os esquemas de ação, o que Piaget chama de “*assimilação*”. Por exemplo, o bebê suga o dedo, a mamadeira, pega o cobertor, olha para a lâmpada etc.; nesse sentido, podemos dizer que o dedo e a mamadeira são assimilados pelo esquema de sugar, o cobertor é assimilado pelo esquema de pegar, a lâmpada é assimilada pelo esquema de olhar etc.

Do mesmo modo, o sujeito-organismo modifica sua forma de agir aperfeiçoando suas ações ou criando novas ações, ou seja, aperfeiçoa seus esquemas ou cria novos esquemas; Piaget chama de "*acomodação*" essa mudança na forma da ação. Assim, a acomodação nada tem de passiva, é um processo realizado ativamente pelo sujeito-organismo de modificação de suas próprias formas de ação.

Para Piaget, o processo de *adaptação* do sujeito-organismo ao meio se dá através desses dois aspectos complementares e indissociáveis: assimilação e acomodação. Assim, ao agir, segundo seus esquemas de ação, por um lado, o sujeito incorpora objetos do meio (assimila) aos seus esquemas e, por outro, modifica seus esquemas (acomoda), e, portanto, realiza uma adaptação, modificando-se e modificando o próprio meio (pois, como vimos, a ação é interação entre organismo e meio).

O conjunto coordenado de todos os esquemas de ação de um sujeito-organismo é chamado de "*sistema de esquemas de ação*".

De forma geral, podemos dizer que o sistema de esquemas de ação de um sujeito-organismo em um determinado momento estabelece o conjunto de ações que o sujeito-organismo pode realizar naquele momento.

Com o desenvolvimento das estruturas mentais, a partir das trocas com o meio, o sujeito epistêmico vai diferenciando e coordenando suas ações e com isso vai diferenciando e coordenando seus esquemas de ação. Assim, o sistema de esquemas de ação do sujeito epistêmico vai se complexificando, desde o nascimento até a idade adulta.

Na medida em que o sistema de esquemas de ação vai se complexificando, vemos que o sujeito epistêmico vai organizando cada vez mais o mundo que o cerca para si mesmo; vai realizando, como diz Piaget, a construção do real para si próprio.

No próximo tópico, veremos, em linhas gerais, como se dá esse desenvolvimento.

32.6. Os períodos da construção das estruturas necessárias ao conhecimento

Vimos que o sistema de esquemas de ação vai se complexificando com o desenvolvimento do sujeito epistêmico. Posteriormente, essa complexificação tornará o sujeito capaz de realizar operações sobre representações e constituirá um *sistema de esquemas de ações e de operações* que o sujeito epistêmico consegue realizar.

Não vamos aqui entrar no detalhe de como se dá esse processo de construção do sistema de esquema de ações e operações; vamos apenas expor a seguir, de forma geral e esquemática, os períodos de formação desse sistema e algumas de suas características gerais, estudado em detalhes por Piaget (tanto do ponto de vista experimental como teórico).[98]

(I) No início, há a constituição do sistema de esquemas de ações sensório-motoras (o termo "sensório-motor" indica que cada ação forma um todo indissociável percepção-movimento e que a criança, nesse estágio, adquire um conhecimento prático, isto é, um "saber fazer").

(II) Posteriormente, o sujeito epistêmico será capaz de representar situações e os objetos e seu comportamento reflete então essa capacidade (por exemplo, a criança é capaz de representar uma situação de almoço brincando de dar comidinha a sua boneca ou uma situação de guerra por meio de uma batalha entre guerreiros; é capaz de contar uma história sobre aquilo que viveu em seu dia etc.).

(III) Mais adiante, o sujeito epistêmico se torna capaz de agir internamente sobre suas representações e se torna capaz de representar mais adequadamente sua realidade, como, por exemplo, o espaço a sua volta, a causalidade, a conservação (da substância, do peso, dos números, das classes lógicas, das relações de maior e menor etc.); Piaget chama de "*operação*" essa ação interior.

---

[98] Para uma visão geral de como se dá o processo de constituição do sistema de esquemas de ações e operações, consultar as obras: Ramozzi-Chiarottino (1972); Piaget (1967, cap. 1); Piaget e Inhelder (1986); e Piaget (1983).

(IV) Por fim, passa a ser capaz de representar qualquer coisa por signos (por exemplo, por palavras, letras etc.) e a agir interiormente (operar) sobre esses signos.

Assim, podemos, esquematicamente, dispor os quatro grandes períodos de constituição das estruturas necessárias ao conhecimento e suas características gerais, como no quadro a seguir, lembrando que o último período propicia os elementos necessários ao conhecimento científico.[99]

Período	Característica Geral
I. Período sensório-motor	Constituição do sistema de esquemas de ação
II. Período pré-operatório	Consolidação da capacidade de representação (mas sem operações sobre as representações)
III. Período operatório concreto	Constituição do sistema de esquemas de operações sobre representações figurativas de objetos concretos
VI. Período operatório formal ou hipotético-dedutivo	Constituição do sistema de esquemas de operações sobre signos (que podem representar qualquer coisa)

Tabela: Os grandes períodos de constituição das estruturas necessárias ao conhecimento

Exposto a formação do sistema de esquemas de ações e operações, podemos considerar um dos resultados centrais das Epistemologia e Psicologia Genéticas: *algo só tem significação para o sujeito epistêmico se for assimilado pelo seu sistema de esquemas de ações e operações.*[100]

---

[99] Para uma visão geral, consulte Piaget e Inhelder (1986) e Piaget (1983, p.6-30; p.235-241).

[100] Para um estudo detalhado sobre o conceito de significação em Epistemologia Genética, ver Latansio (2010).

Ou seja, algo só terá significação para o sujeito epistêmico na medida em que o sujeito usar, imaginar ou teorizar sobre esse algo ou sobre o que esse algo pode fazer em relação aos outros elementos.

Assim, para Piaget, o conhecimento, mesmo o mais abstrato, tem que estar sempre relacionado a ações possíveis de serem realizadas. Nesse sentido, algo que decoramos sem saber o significado, isto é, sem saber sua tradução em termos de ações possíveis, não é conhecimento para Piaget.

Terminada essa descrição geral da Epistemologia Genética, vejamos, no próximo tópico, como a ela está relacionada à ciência contemporânea.

32.7. Epistemologia Genética e conhecimento científico

Vamos, neste tópico, mostrar, em linhas gerais, como, segundo a Epistemologia Genética, no período formal ou hipotético-dedutivo, o ser humano se torna capaz de fazer ciência.

Vimos, no tópico anterior, que, no período hipotético-dedutivo ou das operações formais, o sujeito é capaz de operar sobre signos, ou melhor, a existência de sistema de operações sobre signos é a principal característica desse último período.

Estudamos, no capítulo anterior, como a Ciência pode ser caracterizada pela construção de modelos e que os modelos podem ser considerados sistemas de operações sobre signos, conforme o diagrama abaixo, chamado de "*Diagrama R*".

$$\begin{tikzcd}
\text{Significados} \arrow[r, leftrightarrow] \arrow[d, leftrightarrow] & \text{Signos} \arrow[d, leftrightarrow] \\
\text{Ações e operações sobre e dos significados} \arrow[r, leftrightarrow] & \text{Operações sobre signos}
\end{tikzcd}$$

Diagrama 1: o Diagrama R para signos.

Um exemplo dado, no capítulo anterior, foi o da estrutura da molécula de água (H-O-H) e de sua constituição a partir da combustão do gás hidrogênio (H-H), na presença do gás oxigênio (O=O), pela equação química:

$$\text{H-H} + \text{O=O} + \text{H-H} \rightarrow \text{H-O-H} + \text{H-O-H}$$

Correlacionando o exemplo dado com as estruturas construídas no período operatório forwwmal ou hipotético-dedutivo pelo sujeito epistêmico (ou seja, os sistemas de esquemas de operações sobre signos) temos que, no caso mencionado, realizamos *operações sobre signos* para *representar* ações que as moléculas exercem umas sobre as outras, resultando as moléculas de água. Ou seja, somos capazes de entender a estrutura da molécula de água e sua constituição, a partir da reação representada , porque somos capazes de realizar operações sobre signos e de relacionar essas operações com as ações que podemos fazer sobre as substâncias que têm essas moléculas ou com as ações que as moléculas exercem umas sobre as outras.

É importante salientar que essas operações sobre signos determinam ações possíveis que podemos fazer (por exemplo, pôr fogo no gás hidrogênio, na presença do gás oxigênio, para obter água), bem como organizam operações sobre nossas outras representação (como as figurativas, quando desenhamos essas moléculas, por exemplo), pois como dissemos, para Piaget, o conhecimento tem que estar relacionado a ações possíveis de serem realizadas.

Vemos assim como, no período hipotético-dedutivo ou das operações formais, temos a capacidade de construir e entender modelos e, portanto, de fazer ciência, como caracterizada no capítulo anterior.

Concluímos então este texto esperando ter conseguido dar uma ideia de como a Epistemologia Genética faz um estudo detalhado da constituição das estruturas necessárias ao conhecimento e se constitui como uma das grandes realizações contemporâneas em Teoria do Conhecimento e em Epistemologia, que permite explicar de forma detalhada como nós, seres humanos, somos capazes de construir teorias e modelos cada vez mais explicativos da realidade e, consequentemente, entender cada vez melhor nossa realidade.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Obras*. Tradução Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1967.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005.

BETH, E. W.; PIAGET, J. *Épistémologie mathematique et psychologie*. Paris: PUF, 1961. (Étude d'épistémologie génétique, v. 14).

BLANCHÉ, R.; DUBUCS, J. *História da lógica*. Lisboa: Edições 70, 2001.

CHALMERS, A. *O que é ciência afinal?* São Paulo: Brasiliense, 1993.

DEBRUN, M. Por que, quando e como é possível falar em auto-organização e a ideia de auto-organização. In: DEBRUN, M.; GONZALES, M. E. Q.; PESSOA JR, O. *Auto-organização*: estudos interdisciplinares. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009.

GRANGER, G.-G. *A ciência e as ciências*. São Paulo: Editora Unesp, 1994.

GRANGER, G.-G. *La vérification*. Paris: Odile Jacob, 1992.

HAWKING, S. Gödel and the End of the Physics. 2002. Disponível em: <http://www.hawking.org.uk/godel-and-the-end-of-physics.html>. Acesso em: 09 maio 2013.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

LATANSIO, V. D. *A significação na epistemologia genética*: contribuições para uma teoria do conhecimento. 2010. 108f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2010. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/Filosofia/Dissertacoes/latansio_vd_me_mar.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2011.

LEWIN, K. *Princípios de psicologia topológica*. São Paulo: Cultrix, 1973. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/Instituicao/Docentes/RicardoTassinari/LewinV.htm#espacovital>. Acesso em: 15 jun. 2011.

LUCAS, J. R. Minds, machines and Gödel. In: SAYRE, K. M.; CROSSON, F. J. (Eds.). *The modeling of mind*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1963. p. 269-270.

MAGEE, B. *As ideias de Popper*. São Paulo: Cultrix, 1973.

MATTOS, I. L.; et al. Peróxido de hidrogênio: importância e determinação. *Química Nova*, São Paulo, v.26, n.3, p.373-380, 2003. Disponível em: <http://quimicanova.sbq.org.br/qn/qnol/2003/vol26n3/14.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2011.

PENROSE, R. *A mente nova do rei*: computadores, mentes e as leis da física. Rio de Janeiro: Campus, 1993.

PENROSE, R. *O grande, o pequeno e a mente humana*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

PENROSE, R. *Shadows of the mind*: a search for the missing science of consciousness. Oxford: Oxford University, 1995.

PIAGET, J. *A epistemologia genética; Sabedoria e ilusões da filosofia; Problemas de psicologia genética*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

PIAGET, J. *Biologia e conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973.

PIAGET, J. *Introduction a l'épistémologie génétique*. Paris: PUF, 1950.

PIAGET, J. *O estruturalismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

PIAGET, J. *Psicologia e epistemologia*: por uma teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1973.

PIAGET, J. *Seis estudos de psicologia*. Rio de Janeiro: Forense, 1967.

PIAGET, J.; INHELDER, B. *A psicologia da criança*. São Paulo: Difel, 1986.

POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2000.

POPPER, K. R. *Autobiografia intelectual*. São Paulo: Cultrix, 1977.

POPPER, K. R. *Conhecimento objetivo*: uma abordagem evolucionária. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

POPPER, K. R. *Conjecturas e refutações*. Brasília: UnB, 1980.

RAMOZZI-CHIAROTTINO, Z. *Piaget*: modelo e estrutura. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1972.

TASSINARI, R. P. *Incompletude e auto-organização*: sobre a determinação de verdades lógicas e matemáticas. 2003. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

TASSINARI, R. P. *Lógica, matemática e psicologia* [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <rodrigo.sdo@hotmail.com> em 19 dez. 2009.

TASSINARI, R. P. Pesquisa analisa a "sistêmica" da matemática. *Toque da Ciência*. Podcast. 26 ago. 2008. Disponível em: <http://www2.faac.unesp.br/pesquisa/lecotec/projetos/toque/podcasts.php?c=46>. Acesso em: 14 maio 2013.

TASSINARI, R. P.; D'OTTAVIANO, I. M. L. Cogito ergo sum non machina! sobre o reconhecimento humano de verdades da aritmética e máquinas de Turing. *Cognitio*, São Paulo, v.10, p.221-230, 2009.

TURING, A. M. Computing machinery and intelligence. *Mind*, Oxford, n.49, wp. 433-460, 1950.

Créditos das imagens[101]

p.63, pintura, *Johannes KeplerKopie eines verlorengegangenen Originals von 1610*, Artista desconhecido, 1610. [descrição: Johannes Kepler war ein deutscher Mathematiker und Optiker]. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Johannes_Kepler_1610.jpg. Acesso em: 03 jun. 2013.

p. 63, pintura, *Tycho Brahe*, Eduard Ender, 2008. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Tycho_Brahe.JPG. Acesso em: 05 jun. 2013.

p. 66, figura, *Representação do sistema cosmológico ptolomaico*, Adaptado por André Ribeiro Buika, 2013 de *Ptolemäisches Weltbild*, Ralf Roleček, 2012. Domínio Público. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ptolemaic_system_(PSF)2.png. Acesso em: 07 jun. 2013.

---

[101] Os créditos das imagens foram elaborados a partir da consulta e observação ao que consta na Lei n. 9.610, de 19 de fevereiro de 1998, LDA ou Lei dos Direitos Autorais, Manual de Propriedade Intelectual da Unesp, GNU Free Documentation License (GNU FDL ou GFDL) e Creative Commons licences.

p.68, pintura, *Thomas Reid*, Sir Henry Raeburn, 1796. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:ThomasReid.jpg. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.68, retrato, *GE Moore*, Autor não mencionado, 1903. [descrição: George Edward Moore]. Domínio Público. Disponível em: http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/. Acesso em: 03 jun. 2013.

p.83, pintura, *David Hume, 1711-1776*. Historian and philosopher, Allan Ramsay, 1766. [descrição: British painter]. Domínio Público. Disponível em: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Allan_Ramsay_-_David_Hume,_1711_-_1776._Historian_and_philosopher_-_Google_Art_Project.jpg. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.85, retrato, *Charles Sanders Peirce*, Autor não mencionado, crédito: National Oceanic and Atmospheric Administration/Department of Commerce, 2011. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Charles_Sanders_Peirce_theb3558.jpg. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.90, figura, *Turing Machine*, http://turing.izt.uam.mx/index/, 2005. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Turing_Machine.png. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.159, pintura, *The Death of Socrates*, Jacques-Louis David, 1787. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:David_-_The_Death_of_Socrates.jpg. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.159, pintura, *Saturno devorando a su hijo*, Francisco de Goya, 1819-1823. [descrição: This painting is part of the "Black Paintings" series and depicts the Greek Myth of Cronus]. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Francisco_de_Goya,_Saturno_devorando_a_su_hijo_(1819-1823).jpg. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.160, pintura, *Saturn verschlingt seinen Sohn*, Peter Paul Rubens, 1636-1638. [descrição: Saturno devorando seu filho]. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Rubens_saturn.jpg. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.161, pintura, *Léonidas aux Thermopyles*, Jacques-Louis David, 1814. [descrição: Leonidas at Thermopylae. Oil on canvas, 395 x 531 cm. Musée du Louvre, Paris]. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Jacques-Louis_David_004_Thermopylae.jpg. Acesso em: 06 jun. 2013.

p.164, pintura, *Scuola di Atene*, Rafael Sanzio, 1511. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Sanzio_01.jpg. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.168, pintura, *Entrée d'Alexandre dans Babylone*, Charles Le Brun, 1664. Domínio Público. Disponível em: http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Charles_Le_Brun_-_Entry_of_Alexander_into_Babylon.JPG. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.172, pintura, *Galileo davanti all'inquisizione*, Cristiano Banti, 1857. Domínio Público. Disponível em: http://it.wikipedia.org/wiki/File:Galileo_facing_the_Roman_Inquisition.jpg. Acesso em: 07 jun. 2013.

p.177, figura, *Leviathan byThomas Hobbes*, Artista desconhecido, 1651. Domínio Público. Disponível em: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leviathan_by_Thomas_Hobbes.jpg. Acesso em: 07 jun. 2013.

p.182, foto, *Rousseau Geneve*, Autor não informado, 2007. [descrição: Picture of statue]. Domínio Público. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Rousseau_Geneve.JPG. Acesso em: 07 jun. 2013.

p.184, pintura, *Sacre de l'empereur Napoléon Ier et couronnement de l'impératrice Joséphine dans la cathédrale Notre-Dame de Paris*, Jacques-Louis David, 1805-1807. Domínio Público. Disponível em: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jacques-Louis_David_006.jpg?uselang=pt-br. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.187, *La Liberté guidant le peuple*, Eugène Delacroix, 1830. [descrição: Romantic history painting. Commemorates the French Revolution of 1830 (July Revolution) on 28 July 1830]. Domínio Público. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Eug%C3%A8ne_Delacroix_-_La_libert%C3%A9_guidant_le_peuple.jpg. Acesso em: 07 jun. 2013.

p.206, fotografia, *Mural del Guernica*, Papamanila, 2009. [descrição: Mural of the painting "Guernica" by Picasso made in tiles and full size. Location: gernika]. Licença: Creative Commons - Atribuição - Partilha nos mesmos termos 3.0 Não Adaptada. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mural_del_Gernika.jpg. Acesso em: 03 jun. 2013.

p.233, pintura, *La cathédrale de Rouen*, Claude Monet, 1893. [descrição: La cathédrale de Rouen. Le portail et la tour Saint-Romain, plein soleil]. Domínio Público. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/File:RouenCathedral_Monet_1894.jpg. Acesso em: 05 jun. 2013.

p.243, *Der Wanderer* über *dem Nebelmeer*, Caspar David Friedrich, 1818. Domínio Público. Disponível em: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Caspar_David_Friedrich_032_(The_wanderer_above_the_sea_of_fog).jpg. Acesso em: 10 jun. 2013.

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Projeto gráfico, capa e diagramação
André Buika
Luciano Nunes Malheiro
Marco Aurélio Casson

Pesquisa de imagens
Paula Mesquita Melques

Produção e edição de vídeo
Roberto Rodrigues Francisco
Rodolfo Paganelli Jaquetto

Edição de texto
Frederico Ventura (preparação de original)
Antônio Netto Junior (normalização)
Gabriela Alias Rios (revisão)

Assessoria de comunicação e imprensa
Soraia Marino Salum

Designer instrucional
Lia Tiemi Hiratomi

Acessibilidade a material didático
Cícera A. Lima Malheiro (coordenação)
Ariel Tadami Siena Hirata (pesquisa e aplicação)

Audiodescrição
Denise Gregory Trentin
Márcia Debieux de Oliveira Lima e Lemes Soares
Marcos Leonel de Souza

Intérprete de Libras
Laís dos Santos di Benedetto