



Editora Fundação Fênix

XXII Semana Acadêmica do PPG-Filosofia PUCRS

Filosofia Contemporânea I Vol. II

Organizadores

Brandon Jahel da Rosa
Eduardo Alves
Taís Regina Chiodelli

O ano de 2022 foi marcado com o retorno à “normalidade”, tendo seu fundamento no prenúncio da pandemia que assolou a humanidade entre os anos de 2020 e 2021. As Escolas, Universidades, comércio etc., retomaram as suas atividades com todo o zelo e cautela que o “pós-pandemia” necessitou. Nesse contexto mundial, é que diferentes nacionalidades se uniram em torno de um mesmo propósito: o cuidado, o amor, a preocupação e o zelo pela vida humana e não-humana. Questões foram suscitadas, tais como, quais os caminhos construídos para a conservação de toda a vida no Planeta? Quais as fragilidades humanas em torno do debate político e social que a Pandemia demonstrou? Como [re] pensar o ser humano no processo pós-pandêmico? Muitas destas questões foram esquecidas juntamente com as aproximadamente 688 mil vítimas de Covid-19 no Brasil e 6.586.668 de vítimas em todo o mundo (dados atualizados em 28 de outubro de 2022).

Nesse cenário ocorreu a *XXII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)*. O evento se deu nos dias 26, 27, 28, 29 e 30 de setembro de 2022, tendo como um de seus propósitos a celebração pelo reencontro na modalidade presencial, não esquecendo o que outrora separou a todos/as nós, e, com augusta celebração, o novo conceito *CAPES 7 do PPG-Filosofia da PUCRS*. Com tantas intenções comemorativas, a *XXII Semana Acadêmica* contou com uma programação especial, a saber, palestras, mesa redonda, minicursos, mesas de comunicações e interlúdio artístico-cultural.

Volume I
Filosofia Antiga, Medieval e Moderna

Volume II
Filosofia Contemporânea I

Volume III
Filosofia Contemporânea II

Volume IV
Filosofia Contemporânea III



Editora Fundação Fênix

XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS
Vol. 2

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA I

Série Filosofia

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafeté

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Leno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Brandon Jahel da Rosa
Eduardo Alves
Taís Regina Chiodelli
Organizadores

XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS
Vol. 2
FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA I



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Uellinton Valentim Corsi

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Obra editada com apoio - CAPES/PROEX - Auxílio N° 0569/2018, Processo N° 23038.001026/2018-81



Série Filosofia – 109

Catálogo na Fonte

S471f Semana Acadêmica do PPG-Filosofia PUCRS (22.: 2022 : Porto Alegre, RS).

Filosofia contemporânea I [recurso eletrônico] / Organizadores Brandon Jahel da Rosa, Eduardo Alves, Taís Regina Chiodelli. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022.
v. 2 (Série Filosofia ; 109)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>

ISBN 978-65-5460-008-8

DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600088>

1. Filosofia. 2. Filosofia – Estudo e ensino. 3. Filosofia contemporânea. I. Rosa, Brandon Jahel da (org.). II. Alves, Eduardo (org.). III. Chiodelli, Taís Regina (org.). IV. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. III. Título.

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

VOLUME II – FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA I

Comissão Organizadora

Uellinton Valentim Corsi
Larissa Lunkes de Souza
Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani
Rogério Tadeu Mesquita Marques

Comissão Científica

Airan Milititsky Aguiar
Ataliba Telles Carpes
Alex da Rosa
Brandon Jahel da Rosa
Daniel Angelo
Eduardo Alves
Emerson dos Santos Pirola
Felipe Fortes Silveira
Gabriel Reis
Kelvin Melo
Larissa Lunkes de Souza
Luiz Antonio Pereira
Mabi Oliveira de Moura
Rafaela Mallmann
Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani
Rogério Tadeu Mesquita Marques
Taís Regina Chiodelli
Uellinton Valentim Corsi

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	
<i>Uellinton Valentim Corsi et al.</i>	11
SEÇÃO 1	
NIETZSCHE	15
1. NIETZSCHE, UM LEITOR DE LANDOR	
<i>Daniel da Rosa Eslabão</i>	17
2. LINGUAGEM EM HUMBOLDT E NIETZSCHE: OBJETIVIDADE ENQUANTO CONSENSO?	
<i>Stênio Marcelo de Lima Costa</i>	27
SEÇÃO 2	
FILOSOFIA ANALÍTICA E EPISTEMOLOGIA	39
3. INVESTIGANDO OS DIVERSOS SENTIDOS DE “INTUIÇÃO” NA FILOSOFIA ANALÍTICA RECENTE	
<i>Elan Moises Marinho da Silva</i>	41
4. PROIBIDADE OU REDLICHKEIT NA FILOLOGIA DO CRISTIANISMO	
<i>Hercules Garcia da Silva Neto</i>	53
5. “NÃO HÁ NEM PODERIA HAVER COISAS QUE NÃO EXISTEM”: O ATUALISMO MODAL DE ALVIN PLANTINGA	
<i>Leandro Alves da Silva</i>	71
6. UMA ANÁLISE DA SELEÇÃO NATURAL COMO DERROTADOR DO CONHECIMENTO MORAL	
<i>Mariana Marques Burkle</i>	85
7. HINGE PROPOSITIONS E MÉTODO SOCRÁTICO	
<i>Paloma de Souza Xavier</i>	101
8. ROBERT CUMMINS E A CALIBRAÇÃO INTUICIONAL	
<i>Roberto Schmitz Nitsche</i>	109
9. PODE O ENTENDIMENTO SER OBTIDO POR SORTE?	
<i>Vilson Vinícius dos Santos Rodrigues</i>	121
10. MALES APARENTEMENTE GRATUITOS E O PAI AMOROSO: UMA AVALIAÇÃO	
<i>Gabriel Reis de Oliveira</i>	139
11. Esvaziando a Ontologia	
<i>Deiver Vinícius de Melo</i>	147

SEÇÃO 3	
ONTOLOGIA, EXISTENCIALISMO E FENOMENOLOGIA	163
12. A INFLUÊNCIA DE ERNST JÜNGER NA FILOSOFIA DA TÉCNICA DE HEIDEGGER <i>João Gabriel Paixão</i>	165
13. VIDA INAUTÊNTICA E VOLUBILIDADE: FRONTEIRAS ENTRE ONTOLOGIA E LITERATURA EM MACHADO DE ASSIS <i>André Luiz de Souza Sampaio</i>	175
14. A RELAÇÃO ENTRE EGO E SER-PARA-OUTRO NA TEORIA SARTRIANA <i>Siloe Cristina do Nascimento Erculino</i>	185
15. A GÊNESE DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA <i>Guilherme Felipe Carvalho</i>	195
SEÇÃO 4	
EMMANUEL LEVINAS	207
16. A TEORIA DA NECESSIDADE EM EMMANUEL LEVINAS <i>Marina Bortolanza</i>	209
17. ASSASSINATO E INDIGNIDADE HUMANA EM LEVINAS: A VIOLÊNCIA QUE VULNERABILIZA O SER <i>Rute Raquel Prates Ferreira; Deise Silva de Castro</i>	223
18. SENTIDO DA PALAVRA: MUNDO PARTILHADO EM MERLEAU-PONTY E LEVINAS <i>Paulo Henrique Carboni</i>	239

APRESENTAÇÃO

O ano de 2022 foi marcado com o retorno à “normalidade”, tendo seu fundamento no prenúncio da pandemia que assolou a humanidade entre os anos de 2020 e 2021. As Escolas, Universidades, comércio etc., retomaram as suas atividades com todo o zelo e cautela que o “pós-pandemia” necessitou. Nesse contexto mundial, é que diferentes nacionalidades se uniram em torno de um mesmo propósito: o cuidado, o amor, a preocupação e o zelo pela vida humana e não-humana. Questões foram suscitadas, tais como, quais os caminhos construídos para a conservação de toda a vida no Planeta? Quais as fragilidades humanas em torno do debate político e social que a Pandemia demonstrou? Como [re] pensar o ser humano no processo pós-pandêmico? Muitas destas questões foram esquecidas juntamente com as aproximadamente 688 mil vítimas de Covid-19 no Brasil e 6.586.668 milhões de vítimas em todo o mundo (dados atualizados em 28 de outubro de 2022).

Nesse cenário ocorreu a *XXII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)*. O evento se deu nos dias 26, 27, 28, 29 e 30 de setembro de 2022, tendo como um de seus propósitos a celebração pelo reencontro na modalidade presencial, não esquecendo o que outrora separou a todos/as nós, e, com augusta celebração, o novo conceito *CAPES 7 do PPG-Filosofia da PUCRS*. Com tantas intenções comemorativas, a *XXII Semana Acadêmica* contou com uma programação especial, a saber, palestras, mesa redonda, minicursos, mesas de comunicações e interlúdio artístico-cultural.

As palestras, por assim dizer, do “macroevento”, procuraram contemplar temas relacionados aos períodos da História da Filosofia em suas respectivas áreas: Filosofia na Idade Média, Metafísica, Lógica Modal, Filosofia do Direito, Filosofia Política, Filosofia de Gênero, Filosofia Africana, Filosofia da Mente, Filosofia da Percepção, Filosofia da Ciência e Astrofilosofia. As palestras foram distribuídas ao longo dos cinco dias do evento. Os seguintes temas foram expostos pelos/as palestrantes: Profa. Dra. Aléxia Cruz Bretas (UFABC), tema: “Filosofia transviada: provocações e arrepios entre o fracasso e a devoração”; Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho (UFRGS), tema: “O disjuntivismo ecológico e o argumento causal”; Prof. Dr. Osvaldo Pessoa Junior (USP),

tema: "Fisicismo qualitativo e a tese da identidade mente-encéfalo"; Prof. Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira (UFRGS), tema: "Modalidade e consequência: a lógica modal no século XIV"; Prof. Dr. Alfredo Culleton (UFRGS), tema: "A Escola de Salamanca e a formulação de Direitos nas Américas"; Profa. Dra. Adilbênia Freire Machado (UFRRJ), tema: "Filosofias africanas desde/com vozes das mulheres: resistências e re-existências"; Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento-Dias (UFPR - Museu Nacional do Rio de Janeiro), tema: "O que é vida?". E, no último dia, ocorreu a mesa redonda com a participação dos professores: Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS), Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS) e Prof. Dr. Thadeu Weber (PUCRS), tema: "Filosofia Política: Iluminações para tempos de crise".

Como interlúdio artístico-cultural, houve, na abertura do evento, a apresentação da Carolina Del Pino Carvalho, com voz e violão, e, no encerramento, o ilustre concerto da Orquestra Villa Lobos de Porto Alegre.

O diferencial, nesta edição, foram os minicursos disponibilizados ao longo dos dias 27, 28 e 29 de setembro. Cada minicurso contou com a moderação de um discente do PPG-Filosofia PUCRS. Foram contempladas as seguintes áreas e temas:

Filosofia Medieval: Moderador: Luiz Antonio Pereira. Ministrantes: Profa. Dra. Renata Floriano de Sousa, tema: "Escolástica colonial: como a América Medieval construiu a Europa Moderna"; Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS), tema: "Propriedade, justiça corretiva e restituição em Tomás de Aquino e Duns Scotus e autores da Escolástica Latino-Americana"; Prof. Dr. William Saraiva Borges (UFPEL-IFSUL), tema: "Guilherme de Ockham e a pobreza evangélico-franciscana".

Filosofia Brasileira: Moderadora: Valentinne da Silva Serpa. Palestrantes: Prof. Dr. Ricardo Timm (PUCRS), tema: "O Brasil Filosófico"; Prof. Dr. Raimundo Helvécio Almeida Aguiar (UFRGS), tema: "Educação e Paulo Freire"; Prof. Dr. Augusto Jobim (PUCRS), tema: "Brasil: pacificador de ruínas".

Filosofia Oriental: Moderador: Felipe Fortes. Ministrante: Prof. Dr. Sérgio Augusto Sardi (PUCRS). Temas: "O bem-estar auto-originado. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência"; "O caminho da mente. O 'eu' e a 'identidade'. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência"; "Compaixão e sentido. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência".

Hermenêutica e Psicanálise: Moderador: Brandon Jahel da Rosa. Ministrante: Prof. Dr. Cristian Marques (PUCRS). Temas/texto base: "Seis definições modernas de hermenêutica de Richard E. Palmer do livro *Hermenêutica*"; "Angústia e Medos de Gadamer em *O Caráter Oculto da Saúde*"; "O consciente e o inconsciente de Ricoeur em *O conflito das interpretações*".

Astrofilosofia: Moderadora: Rafaela Weber Mallmann. Ministrante: Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento-Dias (UFPR - Museu Nacional do Rio de Janeiro). Temas: "Filosofia a partir da pluralidade dos mundos e seu contexto histórico"; "Contingências na busca por vida extraterrestre"; "O impacto social da exploração espacial: A relevância das Ciências Humanas e Sociais".

Por fim, a programação teve, ainda, 140 apresentações de trabalhos divididos em 33 mesas de comunicação durante os dias 27, 28 e 29 de setembro. O presente volume compõe o quadro dos quatro volumes publicados como Anais das Apresentações de Trabalhos da *XXII Semana Acadêmica*. Os volumes estão organizados do seguinte modo:

Volume 1: Filosofia Antiga, Medieval e Moderna (Orgs. Uellinton Valentim Corsi; Larissa Lunkes de Souza; Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani; Rogério Tadeu Mesquita Marques);

Volume 2: Filosofia Contemporânea I (Orgs. Brandon Jahel da Rosa; Eduardo Alves; Taís Regina Chiodelli);

Volume 3: Filosofia Contemporânea II (Orgs. Ataliba Telles Carpes; Emerson dos Santos Pirola; Felipe Fortes Silveira; Gabriel Reis; Mabi Oliveira de Moura);

Volume 4: Filosofia Contemporânea III (Orgs. Airan Milititsky Aguiar; Luiz Antonio Pereira; Kelvin Melo; Rafaela Weber Mallmann).

Os quatro volumes foram organizados de modo a contemplar a divisão histórica da Filosofia e, internamente, foram feitas seções temáticas para agrupar os artigos a partir da ordem temática em que se encontram.

A correção dos resumos em vista da aprovação para apresentação de trabalho, a correção dos artigos completos enviados para publicação, bem como a mediação das mesas de comunicação, foi realizada pela Comissão Científica composta pelos/as seguintes membros: *Airan Milititsky Aguiar, Ataliba Telles Carpes, Alex da Rosa, Brandon Jahel da Rosa, Daniel Angelo, Eduardo Alves, Emerson dos Santos Pirola, Felipe Fortes*

Silveira, Gabriel Reis, Kelvin Melo, Larissa Lunkes de Souza, Luiz Antonio Pereira, Mabi Oliveira de Moura, Rafaela Mallmann, Raquel Dias Wazlawosky, Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani, Rogério Tadeu Mesquita Marques, Taís Regina Chiodel e Uellinton Valentim Corsi. Além dos membros da Comissão Científica, as mesas de comunicação contaram com a mediação dos seguintes discentes: *Felipe Posselt, João Francisco Cortes Bustamante, Matheus Fidelis Ferreira Ventura, Umbelina Maria Galvão de Moura, Valentinne da Silva Serpa e Vitor Matisse Kauffmann Pereira Figueirexo.* As palestras foram mediadas pelos discentes *Claiton Silva da Costa, Larissa Lunkes de Souza, Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani, Rogério Tadeu Mesquita Marques, Uellinton Valentim Corsi, Valentinne da Silva Serpa* e pelo docente *Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.*

A *XXII Semana Acadêmica* foi organizada pela Comissão de Representação Discente do PPG-Filosofia PUCRS (2022): Representante Discente: Mestrando Uellinton Valentim Corsi; Vice-representante Discente: Mestranda Larissa Lunkes de Souza; Secretário: Mestrando Rodrigo Parmeggiani; Suplente: Doutorando Rogério Tadeu Mesquita Marques.

Os agradecimentos são estendidos a todas as pessoas que colaboraram para o bom êxito do desenvolvimento do evento. Destacamos a colaboração, apoio e auxílio do *PPG-Filosofia da PUCRS* que, em nome do coordenador Prof. Dr. Agemir Bavaresco e do Prof. Dr. Jair Tauchen, sonharam conosco o evento e viabilizaram os meios para a concretização da *Semana Acadêmica*. Por meio do Secretário Felipe Verlino, agradecemos à Secretaria do *PPG-Filosofia da PUCRS* por toda a ajuda dispensada com a organização do evento. Manifestamos a nossa gratidão aos palestrantes, ministrantes, discentes da graduação e da pós-graduação e a todas as pessoas que estiveram conosco no desenvolvimento prático da *XXII Semana Acadêmica*.

Comissão de Representação Discente 2022
Comissão Organizadora da XXII Semana Acadêmica

Uellinton Valentim Corsi
Larissa Lunkes de Souza
Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani
Rogério Tadeu Mesquita Marques.

SEÇÃO 1
NIETZSCHE

1. NIETZSCHE, UM LEITOR DE LANDOR

NIETZSCHE, A READER OF LANDOR

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-01>

Daniel da Rosa Eslabão¹

RESUMO

Neste artigo, temos como proposta de consideração a ideia de que houve na obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900), ao menos em seu período intermediário, repercussões da inspiração literária, em específico, proveniente do escritor inglês Walter Savage Landor (1775-1864). Desejamos, neste estudo, verificar esta hipótese, tendo em base os indícios apresentados pelo próprio filósofo em suas obras, bem como apontamentos oriundos de outras fontes. Nesta direção, envidaremos esforços para delimitarmos um quadro de textos a serem considerados em um estudo preliminar em foco aos períodos, temas e personagens convergentes entre ambos. De maneira ilustrativa, escolheu-se um dos textos de Landor como exemplificação de um escopo analítico. Escolheu-se, neste caso, um dos diálogos de "Conversas Imaginárias" de autoria de Walter Landor.

Palavras-chave: Prosa Poética; Filosofia e Literatura; Crítica Moral.

ABSTRACT

In this article, we propose to consider the idea that there were in the work of Friedrich Nietzsche (1844-1900), at least in its intermediate period, repercussions of literary inspiration, specifically, coming from the English writer Walter Savage Landor (1775-1864). In this study, we intend to verify this hypothesis, based on the evidence presented by the philosopher himself in his works, as well as notes from other sources. In this direction, we will endeavor to delimit a framework of texts to be considered in a preliminary study focusing on the periods, themes and convergent characters between both thinkers considered. As an illustration, we will choose one of Landor's texts as an example of an analytical scope. We will take in this case, one of the dialogues from "Imaginary Conversations" (LANDOR, 1878).

Keywords: Poet Prose; Literature and Philosophy; Moral Criticism.

¹ Doutorando em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Bolsista CAPES. E-mail: sociologiabrasil@yahoo.com

INTRODUÇÃO

Este artigo é um estudo preliminar, que visa estabelecer em primeiro lugar um quadro de análise, no qual seja possível desenvolver estudo analítico e comparativo voltado a determinação de eventuais repercussões da obra literária de Walter Savage Landor na filosofia nietzschiana. Desejamos ainda, determinar as obras de ambos, as quais julgamos em um primeiro momento pertinente à realização desta investigação bem como apresentar pequena amostra do estudo até agora desenvolvido. A escolha deste tema se justifica pela sua absoluta originalidade, uma vez que não há qualquer tese desenvolvida em nosso país acerca dessa possível relação entre a obra literária de Landor e a filosofia de Nietzsche. Além disso, percebemos a investigação em curso de convergência a produção acadêmica que, desde as últimas décadas, têm enfatizado a vertente das influências literárias a repercutir nos escritos desse filósofo, bem como seu modo de perceber a realidade ser rica em perspectivas próximas a um olhar autoral, com suas construções tipológicas e variedades de estilo e modos de expressão, mais raros na própria filosofia, mas comuns ao universo das artes (BABICH, 2006; MIKICS, 2003).

Nossa metodologia de investigação tem como propósito inicial estabelecer um quadro preliminar para que possamos, desde esse ponto, proceder a estudos comparativos de diferentes ordens. Entendemos que este quadro inicial deve desvendar a questão com qual ou quais obras em específico de Landor, Nietzsche efetivamente entrou em contato. Complementarmente, pretendemos situar, se possível, a edição e a data aproximada desta interação. Sabendo que, há em toda obra de Nietzsche, uma única referência ao autor inglês, situada no ano de 1882 (ROBERTS, 2014); teremos assim estabelecido um espaço cronológico de investigação. Desde esse ponto, teremos então o parâmetro para delimitar os livros de Nietzsche, sob os quais há a possibilidade de ter ocorrido alguma reverberação de W. S. Landor em seus próprios escritos. Nossa pesquisa faz então convergir dimensões pertinentes à história das ideias filosóficas e aos estudos comparativos conhecidos como "A Escola das Fontes" da filosofia nietzschiana. Tomando esse ponto de partida das obras e do escopo temporal inicial de nosso estudo, passaremos ao levantamento das personagens e temas convergentes em suas

obras. Desde eles, poderemos mapear temas e questões filosóficas a serem cotejadas. Nos interessa em especial, os assuntos relativos à filosofia moral e eventuais dilemas e concepções éticas levantadas na literatura de Landor e no quadro disposto referida por Nietzsche. Destarte, estes serão os procedimentos metodológicos que visamos demonstrar e em seguida apresentar um caso de ilustração. Nos utilizaremos como método de investigação a pesquisa teórica e bibliográfica, a fortuna crítica sobre os dois pensadores em questão, além de suas próprias obras. Delimitadas no tempo, como já o descrevemos.

Este artigo se divide em duas seções: a primeira denominada "Nietzsche e Landor: Escopo e aproximações" e a segunda: "Moral e literatura". Na primeira, delimitaremos o período preliminar de investigação e as obras de Nietzsche a serem estudadas. Na segunda, iremos apresentar uma breve ilustração, baseada em nossos estudos de tradução do autor inglês do universo de um escopo maior ainda em curso.

1 NIETZSCHE E LANDOR: ESCOPO E APROXIMAÇÕES

Na obra de Campioni et al. (2003), encontramos relevante referência a uma única obra de Walter Savage Landor a constar na biblioteca pessoal de Nietzsche. Sendo este livro, um exemplar de "Conversas Imaginárias". Exemplar da primeira tradução para a língua alemã do pensador britânico, datado do ano de 1878 e adquirido conforme relato dos pesquisadores em 22 de janeiro de 1879 (CACIONI, et al., 2003). Temos, deste modo, um ponto de referência inicial a ser considerado e uma única obra, relativa a qual podemos afirmar comprovadamente que de Landor, Nietzsche possuiu: um exemplar do livro "Conversas Imaginárias", traduzido por Eugen Oswald von Heidelberg (LANDOR, 1878). Sabemos, após perscrutar a obra completa de Nietzsche, que não há outra citação do escritor inglês além de um trecho da Gaia Ciência, publicado em 1882. Delimitamos assim, os anos de 1879 e 1882, como quadro cronológico inicial. Cabível a um estudo preliminar e exploratório, com base em dados históricos e indicações bibliográficas. Sem descartar a possibilidade de repercussões posteriores, que não serão alvo deste esquadrinhar.

A obra "Conversas Imaginárias" é abrangente, inclui diversidade de personagens; embora seja notável por suas referências ao mundo dos clássicos, não se restringiu a estes. O exemplar que Nietzsche possuiu é uma seleção realizada pelo tradutor alemão Eugen Oswald. Este, possui dezesseis diálogos, um deles, composto por três personagens (Inês de Castro, Dom Pedro e Dona Blanca), totalizando um total de trinta e três interlocutores dispostos em seus títulos. Por outro lado, na sua fase intermediária, temos as seguintes obras produzidas por Nietzsche: Humano, demasiado Humano (1878), Aurora (1881) e Gaia Ciência (1882). Sob as quais cabe os seguintes comentários: uma parte de Humano, demasiado humano, foi iniciada em 1878, devendo ser desconsiderada em face a data de janeiro de 1879 como da aquisição do exemplar da coletânea de diálogos em questão e também o fato de eu o quinto livro de Gaia Ciência, ter sido acrescentado posteriormente. Por isso, temos então, o segundo volume de "Humano, demasiado humano", "Aurora", e os quatro livros iniciais de "Gaia Ciência" (ABBEY, 2000), como quadro analítico a ser cotejado ao conjunto de asserções de Landor nas suas "Conversas Imaginárias".

Após listarmos todas as personagens citadas nos diálogos do exemplar de Nietzsche do livro de Landor em foco, notamos que há cinco deles que no mesmo período são citados também pelo filósofo alemão nas obras em questão. Encontramos, nos livros nietzschianos do período mediano, um conjunto de cinco pensadores clássicos que também são citados nos diálogos de Walter S. Landor, dentre eles: o orador grego, (1) Demóstenes; os filósofos estoicos, (2) Sêneca e (3) Epíteto; o imperador romano, (4) Tibério e o literato renascentista, (5) Dante Alighieri (NIETZSCHE, 1983, 2004, 2008, 2010). Temos então um escopo inicial de análise, a ser realizada do seguinte modo: (a) através da tradução dos diálogos nos quais as referidas personalidades aparecem no livro de Landor; (b) a anotação dos temas e contextos éticos nos quais se encontram, emergente em suas situações. Em um terceiro momento (c) buscaremos relacionar todas as citações dos mesmos nas obras selecionadas, para somente depois (d) realizarmos a confrontação comparativa, em estudos de convergência, segundo procedimentos já estabelecidos (ANDLER, 1920; ZAVATTA, 2019).

Na próxima seção, iremos abordar um caso exemplar dos dilemas e questões de cunho ético e de interesse na abordagem crítica que seguimos das questões

morais em sua vertente nietzschiana. Lembrando que o presente artigo resulta de porção pertinente a uma investigação doutoral em curso junto ao programa de Doutorado em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), sendo o primeiro resultado apresentado do mesmo. Julgamos pertinente ressaltar que o contexto da obra de Nietzsche no qual Walter Savage Landor é citado, se relaciona ao estilo da prosa poética e a referência a outros mestres neste estilo, sendo eles: Prosper Mérimée, Giacomo Leopardi, Ralph Waldo Emerson. De um modo abrangente lembra também Goethe. No caso de W. S. Landor, este é referido em citação direta a obra "Conversas Imaginárias". Conforme podemos observar no raro aforismo 92 de *Gaia Ciência*². Obra localizada entre o "Humano, demasiado humano" e o "Assim falava Zaratustra". E nosso entendimento, representa ela um tropo, ou grande giro no modo de expressão filosófico de Nietzsche, ao intercalar ela mesma verso e prosa (NIETZSCHE, 1983, 2010); exuberante alegria do enigmático filósofo, a fazer recordar os quadros de humor teatral que podemos ler nos criativos textos do literato britânico, aqui em evidência, notável em aproximar drama e comédia em seus quadros, que ao nosso ver, parecem ter sido escritos para cenas de teatro. Não por menos, traduções modernas para o idioma inglês traduzem o título desta obra em termos os quais poderíamos traduzir como a "alegre sabedoria". Veremos, a seguir, um dos diálogos de W.S. Landor, do livro em comparação, no qual entendemos poder destacar questões de interesse moral e filosófico. Pois, desde a antiguidade, como o sabia o autor de *A Origem da Tragédia*, as cenas do imaginário evocam vínculos relativo à moralidade dos costumes.

2 MORAL E LITERATURA

Um dos diálogos mais notáveis da obra "Conversas Imaginárias de Landor" é o diálogo estabelecido entre "Tibério e Vipsânia". Reflete uma cena imaginada, cujo fundo histórico elenca a situação a qual trataremos desde o prólogo da mesma. Por ordem do imperador Augusto foi constrangido a separar-se da sua esposa Vipsânia,

² "Prosa e Poesia: Observa-se que os grandes mestres da prosa foram quase sempre poetas também (...). Não considerando Goethe (...) vejo apenas Giacomo Leopardi, Prosper Mérimée, Ralph Waldo Emerson e Walter Savage Landor, o autor de *Imaginary Conversations*, como dignos de serem chamados mestres da prosa" (Aforismo 92 de *A Gaia Ciência*; NIETZSCHE, 2009, p. 118).

para contrair segundas núpcias com Júlia, a velha, filha do governante que assim ordenava. Neste novo casamento, abria a si a possibilidade, que iria se consumir, de herdar ele o governo de Roma. Havendo, contudo esse dilema de se ver obrigado a separação da esposa a qual, segundo as narrativas históricas ainda vigentes, nutria por ela profundo afeto. Por esta razão, foram tomadas providências no sentido de que o encontro entre Tibério e Vipsânia fosse evitado (LANDOR, 1878, SUETONIUS, 2022). Vemos neste diálogo um tom dramático, entre os ora cônjuges enamorados, a fazer votos de amor, mesmo sabendo que não mais se verão (LANDOR, 1878). Temos neste caso os seguintes temas os quais podemos ter como ponto de partida de uma investigação aprofundada em base as três obras do período médio de Nietzsche: (1) o casamento, (2) o amor, (3) as relações de poder e interesse. Deste modo, identificamos, em um primeiro olhar, questões de interesse filosófico na perspectiva ética e moral. Neste curto diálogo, cujo original se desenvolve em apenas oito páginas (LANDOR, 1878, p. 67-74). Para iluminar o quadro de nossa investigação, apresentaremos um aforismo no qual Nietzsche irá citar Tibério em Gaia Ciência, trecho no qual cita outras personalidades históricas, aproximando, em nosso entender, vida e teatro:

Últimas palavras – Talvez se lembrem que o Imperador Augusto este homem terrível, que era senhor de si e que sabia se calar [...] se traiu [...] em suas últimas palavras: deixou cair pela primeira vez sua máscara quando deu a entender que havia usado uma máscara e representado uma comédia [...] *Plaudite, amici; comedia finita est* [...]. Mas Tibério morreu em silêncio, ele que foi o mais atormentado de todos quanto se atormentaram a si próprio ele foi verdadeiro e não representou o papel de um comediante [...]. (NIETZSCHE, *Gaia Ciência*, I, §36).

Observamos nesta citação de Nietzsche, aproximação direta a teatralidade da vida. Ao mesmo tempo, vemos o uso da expressão máscara, como uma alusão ao teatro antigo, no qual os atores usavam-na e através das mesmas faziam fluir sua voz, de persona deriva a palavra personalidade. Observamos que em um mesmo aforismo temos tanto as figuras de Augusto, quanto Tibério. Dois dos atores

envolvidos no drama do diálogo Tibério e Epifânia (LANDOR, 1878). Mesmo que Augusto seja citado apenas no prólogo do mesmo.

Este tema da teatralidade da existência é explorado em uma abordagem inovadora por Alexander Nehamas (1999), segundo o qual, poderíamos adotar como chave de interpretação de sua filosofia a ideia segundo a qual o filósofo alemão possuía um olhar artístico e autoral por sobre a realidade. Em sua obra "Nietzsche: vida como literatura", esta perspectiva é explorada e aprofundada (NEHAMAS, 1999). Havendo, em nosso entendimento, outras dimensões dessa interpretação a serem ainda consideradas. Imaginamos, desde estas leituras exploratórias, o quanto para Nietzsche, essas questões de interpretação "teatral", acerca da existência humana, parece ser uma abordagem cabível, como afirma Nehamas. Acreditamos que o estudo das obras de referência utilizadas como fontes para Nietzsche na composição dos seus textos podem contribuir para o entendimento de alguns dos aforismos do autor, que sem um contexto podem se tornar de difícil interpretação.

Outro elemento surpreendente, a emergir de nossas pesquisas foi o diálogo conhecido como "O Andarilho e sua Sombra", presente em "Humano, demasiado humano". Em nosso entender, este diálogo emerge como uma ruptura entre uma série de aforismos. Sendo ele próprio fruto da imaginação de Nietzsche, do seu modo uma "conversa imaginada". Os estudos sobre estas obras (NIETZSCHE, 1983, 2004, 2008, 2010) do intermediário do autor (ABBEY, 2000) em comparação ao livro do autor britânico mostram indícios ainda em análise, de que Nietzsche poderia ter sido influenciado pela inovação imaginativa de Landor para compor este diálogo. Assim sendo, encaminhamos nossos comentários de encerramento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo preliminar, até aqui, conseguimos estabelecer dois pontos importantes acerca da análise comparativa a considerar as possíveis repercussões da obra literária de Walter Savage Landor por sobre a filosofia de Friedrich W. Nietzsche. Em primeiro lugar, obtivemos êxito em demarcar, com base em Campioni (et. al. 2003), tanto a obra quanto o exato período cronológico relativo ao qual Nietzsche teve acesso ao autor britânico. Ao considerarmos a referência a mesma

em Gaia Ciência realizada por Nietzsche que cita não apenas Walter S. Landor, como também seu livro "Conversas imaginárias"; temos um quadro cronológico inicial: 1879-1882. Este período corresponde parcialmente à fase intermediária do autor. Deste modo, conseguimos delimitar três obras para o estudo proposto: Humano, demasiado humano, Aurora e Gaia Ciência. Verificamos haver aproximações e comparações possíveis. Nietzsche cita, nas suas obras do período, cinco autores ou personagens também referidos por Landor, havendo ainda temas em comum nas mesmas e que também são referenciadas como motivadores de seus textos. No caso do diálogo "Tibério e Vipsânia", salta aos olhos o dilema vivido pelo protagonista acerca da questão matrimonial, questão presente também nas obras desta fase do filósofo alemão. Contudo, percebemos que há em Humano, demasiado humano (NIETZSCHE, 2008), uma surpreendente conversa elaborada por ele, intitulada o "Andarilho e sua Sombra". Essa, possui todos os contornos de um diálogo imaginativo. Vemos então, outra seção do legado nietzschiano a ser investigado acerca de eventuais reverberações do literato inglês em sua filosofia. Esses indícios conduzem nossa pesquisa. Entendemos, ter atingido o mérito da delimitação do período e das obras, a indicação de personagens e a percepção de temas convergentes. Esperamos que a continuidade de nosso estudo permita demonstrar a força do "vínculo teórico" entre ambos os autores. Aproximamos, assim, a filosofia nietzschiana de um importante autor dramático do século XIX.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBEY, R. *Nietzsche's Middle Period*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée: les précurseurs de Nietzsche*. 2. ed. Paris: Brossard, 1920.

BABICH, B. *Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*. New York: Fordham University Press, 2006.

CAMPIONI, G. et al. (org.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003

LANDOR, W. S. *Männer und Frauen des Wortes und der That, im Gespräch zusammengeführt: Auswahl und Uebersetzung aus den Imaginary Conversations of*

literary Men and Statesmen. Durch Eugen Oswald von Heidelberg, Paderborn: F. Schöningh, 1878.

MIKICS, D. *The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche*. Athens: Ohio University Press, 2003.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora: reflexões sobre preceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. Volume II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

NIETZSCHE, F. W. *Obras incompletas* [Col. Os Pensadores]. 3º ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1983.

ROBERTS, A. *Landor's Cleanness: a study of Walter Savage Landor*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SUETONIUS, T. *The life of twelve Caesars*. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Tiberius*.html#7>. Acesso: 20 de março de 2022.

ZAVATTA, B. *Individuality and Beyond: Nietzsche reads Emerson*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

2. LINGUAGEM EM HUMBOLDT E NIETZSCHE: OBJETIVIDADE ENQUANTO CONSENSO?

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-02>

Stênio Marcelo de Lima Costa¹

RESUMO

Partindo do pressuposto de que os seres humanos se utilizam das palavras, dos conceitos, dos discursos, etc., para descreverem o real, fica evidente, que a linguagem assume um importante papel na relação entre os sujeitos e o mundo. Nesse sentido, o presente trabalho tem o objetivo de analisar a possibilidade de interpretar a objetividade enquanto um consenso entre os sujeitos. Para tal fim, nos apoiaremos em alguns argumentos que os filósofos Wilhelm von Humboldt e Friedrich Nietzsche tecem sobre o desenvolvimento da linguagem. Em vista disso, tendo por meta principal a descrição da realidade e de seus fenômenos, nos vemos diante da necessidade de considerar o fato de que o objeto designado deve ter o mesmo sentido para todos os sujeitos que o percebem; pois, caso contrário, o ser humano não conseguiria se comunicar nem descrever as coisas de maneira clara e nítida. Essa tentativa de tornar as experiências subjetivas em algo objetivo é conhecida tradicionalmente na filosofia como *objetividade*. No entanto, pelo fato das nossas percepções sobre os objetos serem subjetivas, então, como estabelecer alguma objetividade que pretenda ser válida universalmente em tais percepções? Por fim, por mais que os filósofos não afirmem de maneira explícita que a objetividade pode ser entendida como algo convencional, procuraremos elucidar que a pretensão da linguagem em designar ou descrever o mundo objetivamente necessita, em alguma medida, de uma espécie de “acordo” entre os agentes que a constituem. Palavras-chave: Linguagem; Objetividade; Consenso; Conhecimento;

INTRODUÇÃO

O presente texto tem como objetivo analisar o conceito de linguagem a fim de tecer algumas considerações sobre a possibilidade de entender a objetividade enquanto um consenso entre os sujeitos. Para atingir tal objetivo, partiremos das considerações que o filósofo e linguista Wilhelm von Humboldt (1767-1835) faz sobre o conceito de linguagem na sua obra póstuma *Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana e sua influência sobre o desenvolvimento do espírito da*

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bolsista FACEPE. E-mail: stenio_np@hotmail.com

humanidade; e dos argumentos que Friedrich Nietzsche (1844-1900) apresenta em seu ensaio póstumo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.

Por mais que os filósofos não afirmem de maneira explícita que a objetividade pode ser entendida como algo convencional – o que é uma tese um tanto problemática, pois sabemos que as noções de universalidade e de independência da mente são duas características importantes para a objetividade –; buscaremos, portanto, refletir sobre essa possibilidade de objetividade no que diz respeito aos sujeitos e a partir da linguagem. Com isso, para tal possibilidade interpretativa, fundamentaremos nossa investigação em dois momentos: 1) mostraremos como se entende na filosofia os conceitos de objetividade e de convenção; e 2) elucidaremos, por meio da interpretação de algumas afirmações sobre a constituição da linguagem, que sua tarefa em designar ou descrever o mundo objetivamente necessita em algum momento de uma espécie de “acordo” entre os agentes que a constituem.

Com isso, partindo do pressuposto de que os seres humanos se utilizam das palavras, dos conceitos e do discurso para descreverem o real, fica evidente que a linguagem assume um importante papel na relação entre os sujeitos e os objetos do mundo. Nesse sentido, é por meio da linguagem que o ser humano pode se comunicar com mais eficiência e falar sobre as coisas e os fenômenos do mundo com mais nitidez. Portanto, diante dessa relação entre o ser humano e o mundo – onde se tem por meta principal a descrição da realidade e de seus fenômenos –, a designação de um dado objeto no mundo deve ter o mesmo sentido para todos aqueles que o percebem, pois, caso contrário, o ser humano não conseguiria se comunicar nem descrever as coisas de maneira clara e nítida. Essa tentativa de tornar as experiências subjetivas em algo objetivo para todos, leva o nome na filosofia de *objetividade*.

1 NOÇÃO DO CONCEITO DE OBJETIVIDADE

Segundo o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, o termo objetividade assume dois sentidos gerais: 1) um sentido *objetivo*, que é “o caráter daquilo que é objeto”; e 2) um sentido *subjetivo*, que é, nesse caso, o “caráter da consideração que procura ver o objeto como ele é, não levando em conta as preferências ou os

interesses de quem o considera, mas apenas procedimentos intersubjetivos de averiguação e aferição" (ABBAGNANO, 2007, p. 721).

A partir desse primeiro sentido fica claro que existem, fora de nós, objetos que podem ser percebidos e descritos de tais e tais maneiras por todos os seres humanos. Já de acordo com o segundo sentido, fica claro que na análise de um dado objeto não se deve levar em consideração os interesses pessoais, mas sim preferências intersubjetivas, isto é, análises e descrições que sirvam para todos os sujeitos. No entanto, tais objetos não nos dizem o que eles são em si, pois a descrição dos mesmos depende em alguma medida dos sujeitos que os percebem e os interpretam. Nesse sentido, como as percepções dos objetos são subjetivas, então, como estabelecer alguma objetividade – para os sujeitos, não do fato que está dado no mundo – a não ser pelo consenso ou convenção, isto é, pelo acordo linguístico e conceitual que existe entre os indivíduos que compõem um certo grupo?

Diante dessa dificuldade em tornar as experiências subjetivas em algo objetivo para todos, assumiremos aqui a possibilidade de entender essa objetividade enquanto um consenso entre os sujeitos. Tal consenso será entendido como "um entendimento entre os membros de uma comunidade em determinado período histórico em torno de determinados conceitos e valores" (MARCONDES, 2014, p. 26). Vale ressaltar também que por consenso não queremos dizer que houve "um acordo explicitamente adotado por todos", pois tal afirmação "não faria sentido e "não há como determinar esse momento inaugural; mas, queremos defender que, "o consenso indica a visão de mundo [...] compartilhada em determinado contexto", isto é, "as formas de vida [...] que determinam assim crenças e valores mais específicos que constituem" aquilo que se entende por objetividade de um conjunto de sujeitos que estão destinados a falar sobre o mundo que nos rodeia (Cf. MARCONDES, 2014, p. 26).

1.1 Linguagem em Humboldt

Pois bem, esclarecida as noções de objetividade e consenso, passaremos agora a expor os principais argumentos e afirmações de Humboldt e Nietzsche sobre a linguagem e suas possíveis margens de interpretação que nos levam a considerar

que tal objetividade possa ser entendida como uma convenção ou consenso entre os sujeitos.

Pelo fato do ser humano ser capaz de “subjeter em forma de conceito todo o universo, bem como de, inversamente, objetivá-lo, isto é, de expressá-lo de uma forma compreensível universalmente” (GOMES, 2015, p. 40). E, tanto a criação quanto o uso da linguagem só são possíveis “pela participação ativa do homem que produz, que expressa, que capta e que compreende palavras” (GOMES, 2015, p. 43). Mostraremos, com isso, o importante papel que a linguagem assume para a descrição do mundo, e como ela é o *medium* entre sujeito e objeto, assim como, só a partir dela, podemos estabelecer esses acordos para tornar o mundo de alguma maneira objetivo.

De maneira geral, em *Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana e sua influência sobre o desenvolvimento do espírito da humanidade*, a linguagem se define como sendo a “manifestação externa do espírito dos povos” (HUMBOLDT, 1990, p. 60). Isto é, a linguagem é a capacidade intelectual do ser humano em manifestar seu pensamento. Sendo assim, tal linguagem e a maneira de pensar estão intimamente ligadas à língua que um determinado povo fala. Nesse sentido, uma vez que ela se mostra como viva e ativa por si mesma, será a força espiritual das nações que determinará a diversidade das línguas. Com isso, a ação designadora dos objetos e a capacidade mediadora da compreensão das línguas estão estreitamente unidas à atividade interior do espírito.

Para o filósofo, a língua não se caracteriza como obra, isto é, como produto (*ergon*), mas sim como atividade (*energia*/produção). Portanto, a linguagem não é um produto inerte, que foi produzido e deixado de lado, sem haver retoques, mas sim pura produção, pois ela se encontra em um constante engendramento de si mesma (Cf. HUMBOLDT, 1990, p. 65). Nesse sentido, para o filósofo, a língua é a capacidade do espírito em se *manifestar* como som articulado e expressar ideias – no qual, para o autor, isso é o ato propriamente dito de falar.

Outra questão importante que Humboldt frisa é o fato de que, ao estudar as línguas, notamos sempre que elas estão situadas no meio da história e que nenhuma nação ou língua pode assumir o título de originária (Cf. HUMBOLDT, 1990, p. 66). Nesse sentido, a atividade do espírito é puramente criativa e transformadora (na sua

geração de ideias), pois, já que toda língua recebe das gerações anteriores um arcabouço já dado (matéria linguística), por mais que essas matérias sejam diferentes, a origem é a mesma, isto é, a força do espírito em produzir meios para expressar sua força interior.

Outra noção importante para a linguagem em Humboldt é o conceito de *forma*. Segundo ele, a forma da língua se constitui a partir do som articulado que se eleva a expressão das ideias; nesse sentido, o som articulado em sua interna conexão e exposta em sistemas é o que constitui a forma da língua (Cf. HUMBOLDT, 1990, p. 66 - 67). O conceito de forma tem sua mais autêntica aplicação no domínio das palavras básicas. Com isto, a exposição da forma deve tornar reconhecível a via específica que uma língua tomou (e com ela a nação) para expressar as ideias, e também como a língua se comporta a respeito de outras línguas.

Nesse sentido, Humboldt elenca algumas características que compõem o caráter geral da convergência entre as formas das línguas: 1) a natureza e a relação das representações que são subjacentes às designações dos conceitos e a conjunção do discurso; 2) a identidade dos órgãos fonéticos; e 3) as relações que regem a correlação entre sons (consonânticos/vocálicos) e certas impressões sensíveis (Cf. HUMBOLDT, 1990, p. 71).

Em vista disso, o uso da linguagem para designar objetos e enlaçar ideias é o mesmo em todo ser humano, tendo, portanto, a forma fonética como principal diferenciador. Assim, o que definirá como nasce a forma individual de cada língua é o uso da linguagem/pensamento para designar as coisas e entrelaçar ideias e a forma fonética (Cf. HUMBOLDT, 1990, p. 73). Portanto, a linguagem tem uma relação direta com o discurso, com o acervo de elementos para construir as palavras e com a capacidade de sentir e pensar. Nesse sentido, para Humboldt, a linguagem é o órgão que forma a ideia, e a atividade intelectual só se torna externa graças aos sons (pelo discurso).

Assim sendo, a atividade intelectual e a linguagem precisam entrar em união com os sons linguísticos, pois, caso contrário, o pensamento não alcançaria nitidez, nem a representação de um dado objeto se tornaria um conceito. Portanto, a relação da linguagem com os órgãos fonéticos, ouvidos e ideias são da própria natureza humana e de extrema importância para o ser humano manifestar sua linguagem e

conhecer o mundo. É nesse sentido que para Humboldt tanto o som como uma ideia podem representar uma unidade. Como afirma o linguista, a nitidez dos sons é indispensável para o entendimento e a apreensão dos objetos (o som contribui de maneira significativa para se estabelecer unidades determinadas acerca de objetos e fenômenos percebidos) (Cf. HUMBOLDT, 1990, p. 74 - 75).

Pois bem, após exposta algumas noções básicas do conceito de linguagem em Humboldt, passaremos agora a elencar os principais argumentos que nos dão a possibilidade de interpretar a objetividade como consenso ou convenção entre os sujeitos. Segundo o filósofo e linguista, a atividade intelectual (subjéctiva) forma no pensamento um objeto, isto é, numa dada representação "a atividade dos sentidos devem unir-se à ação interna do espírito em uma síntese" (HUMBOLDT, 1990, p. 76 - 77). Portanto, é essa lógica que fundamenta uma representação, e tal movimento só é possível graças à linguagem. Já a objetividade, por sua vez, se dá quando numa dada representação subjéctiva (mediada pela linguagem) o objeto apreendido volta para o sujeito, "sem essa permanente conversão em objetividade que volta ao sujeito não seria possível formar conceitos nem pensar realmente" (HUMBOLDT, 1990, p. 77).

Em vista disso, Humboldt irá afirmar que a linguagem só se desenvolve socialmente, ou seja, é preciso a comprovação com os demais sujeitos para a inteligibilidade das palavras. Nesse caso, a objetividade se incrementa quando a palavra formada por um pessoa na boca de outro (a representação convertida em linguagem não pertence a um só sujeito). Nesse sentido, podemos perceber que a objetividade só se torna objetividade quando há um certo entendimento entre os sujeitos. Ainda nesse sentido, Humboldt afirmará a respeito da verdade que o fundamento do conhecimento da verdade só pode ser encontrado no interior do homem, isto é, todo empenho em ter acesso à verdade está rodeado de riscos e enganos (o homem só tem uma percepção clara da sua própria limitação). E conclui que um dos meios de se aproximar da verdade é a comunicação social.

Com isso, afirma que todo ato de falar põe o sentido/percebido (individualmente) em conexão com a natureza comum da humanidade. Portanto, entender e falar são efeitos da mesma força (isto é, da linguagem). Assim sendo, na comunicação entre sujeitos, o que há são estímulos ressonantes (falar/ouvir), uma

vibração harmoniosa e correlativa (Cf. HUMBOLDT, 1990, p. 78). Diante disso, no que diz respeito à noção de objetividade, isto é, de um dado objeto ser designado e conhecido universalmente por todos, Humboldt afirma que a palavra não é uma cópia ou reprodução do objeto em si, mas a imagem subjetiva produzida na alma. Nesse sentido, "como em toda percepção objetiva está inevitavelmente mesclada a subjetividade, cabe afirmar que cada individualidade humana constitui uma determinada maneira de entender o mundo" (HUMBOLDT, 1990, p. 82).

Por fim, para o linguista, na relação entre objetivo e subjetivo, "a linguagem exerce um efeito objetivo e é autônoma justamente tanto quanto é dependente da subjetividade", e, conclui que, "a língua mesma se transforma em objeto para ela" (HUMBOLDT, 1990, p. 87). Assim sendo, o fundamento da linguagem "está ao mesmo tempo no falar e fazer falado de todas as linhagens humanas, na medida em que entre elas tenha podido haver comunicação linguística não interrompida, é a linguagem mesma que me impõe suas constrações" (HUMBOLDT, 1990, p. 87). Nesse sentido, a mudança não está necessariamente nas palavras ou nas formas, mas na maneira distinta de utilizá-las. Sendo assim, para mudar os sentidos é preciso que se tenha um certo acordo. Com isto, finaliza o filósofo, ao escutar uma palavra não há duas pessoas que pensem o mesmo (por isso toda compreensão é uma incompreensão) (Cf. HUMBOLDT, 1990, p. 88). Nesse sentido, também fica claro que deve haver um acordo sobre qual objeto essa palavra está designando.

1.2 Conceito de linguagem em Nietzsche

Já para Nietzsche, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o intelecto cria ilusões para a conservação da vida, isto é, "Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois essa constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se" (NIETZSCHE, 2012, p. 27). Nesse sentido, a objetividade se fundamentará num acordo que os seres humanos fazem visando a conservação, pois, "Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação". Sendo assim, conclui o filósofo, é "esse acordo de paz" que "traz consigo, porém,

algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade" (NIETZSCHE, 2012, p. 29). Portanto, a objetividade fixa-se naquilo que, "doravante, deve ser 'verdade', quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade" (NIETZSCHE, 2012, p. 29).

Nesse sentido, no que diz respeito às convenções da linguagem, Nietzsche se questiona: "como ficam aquelas convenções da linguagem? São talvez produtos do conhecimento, do sentido de verdade: as designações e as coisas se recobrem? Então a linguagem é a expressão adequada de todas as realidades?" (NIETZSCHE, 2012, p. 30). São esses questionamentos que direcionam as considerações de Nietzsche sobre a linguagem e a pretensão de verdade objetiva. Nesse sentido, partindo desse suposto caráter convencional da linguagem, o filósofo passará a tratar sobre a questão das palavras e suas insuficiências em designar as coisas do mundo. Com isso, Nietzsche se indaga novamente: "O que é uma palavra?", e responde: "A reprodução de um estímulo nervoso em sons. Mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão" (NIETZSCHE, 2012, p. 30).

Em vista disso, o filósofo ainda fala a respeito da individualidade das línguas e critica a verdade como adequação entre a palavra e a coisa, quando afirma que, "Dispostas lado a lado, as diferentes línguas mostram que, nas palavras, o que conta nunca é a verdade, jamais uma expressão adequada: pois, do contrário, não haveria tantas línguas" (NIETZSCHE, 2012, p. 31). Portanto, como existem várias maneiras de enunciar um conceito que diz respeito a um dado objeto, Nietzsche critica a concepção de conhecimento em si, pois, "a 'coisa-em-si' [...] também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se" (NIETZSCHE, 2012, p. 31). Sendo assim, é a partir disso que o filósofo afirmará que, para falar sobre o mundo, o homem se utiliza de metáforas, isto é, "Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas" (NIETZSCHE, 2012, p. 31).

No que diz respeito às formas dos conceitos, o filósofo alemão afirma que "Todo conceito surge pela igualação do não igual", e que "A inobservância do individual e efetivo nos fornece o conceito" (NIETZSCHE, 2012, p. 35-36). Portanto,

mais uma vez, a verdade ou a objetividade só pode ser entendida enquanto metáfora, pois a verdade na realidade não passa de "Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos"; e conclui que, "as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são" (NIETZSCHE, 2012, p. 36). Portanto, Segundo Nietzsche, todas as designações conceituais que fazemos sobre o mundo são puramente antropomórficas, isto é, assim como defendia Protágoras, o homem é a medida de todas as coisas. Portanto, os objetos que estão ao nosso redor não são em si, ou melhor, aquilo que o homem fala sobre uma determinada coisa não é a coisa mesma, mas metáforas criadas por nós sobre tais objetos.

Para Nietzsche, o que é dito por verdadeiro, nada mais são que mentiras acerca do mundo que são constituídas por uma convenção moral. É nesse sentido que o filósofo afirma que, "Ainda não sabemos donde provém o impulso à verdade: pois, até agora, ouvimos falar apenas da obrigação de ser veraz, que a sociedade, para existir, institui, isto é, de utilizar as metáforas habituais"; e a respeito das convenções conclui que: "portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório" (NIETZSCHE, 2012, p. 36-37).

No decorrer dessa obra, o filósofo ainda fala sobre cada nação ter seu arcabouço conceitual para designar o mundo a sua volta, isto é, "cada povo tem sobre si um equivalente céu conceitual matematicamente dividido e, sob a exigência da verdade, agora entende que cada deus conceitual deve ser buscado apenas em sua esfera" (NIETZSCHE, 2012, p. 38 - 39). Por fim, para Nietzsche (2012, p. 41), não há um critério último de avaliação para que nós possamos determinar qual percepção sobre o mundo é a correta. Nesse sentido, o filósofo concluirá com a crítica a relação de adequação entre sujeito e objeto, afirmando que: "[...] em todo caso, que a percepção correta – que significaria a expressão adequada de um objeto no sujeito – é uma contraditória absurdidade: pois, entre duas esferas absolutamente diferentes tais como sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão" (NIETZSCHE, 2012, p. 39). Portanto, já que os conceitos são criações humanas, para erigir esse edifício conceitual é preciso o trabalho de vários construtores ao mesmo tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, em vista dos argumentos aqui elencados – em que se tinha por objetivo analisar a possibilidade de interpretar a objetividade enquanto um consenso entre os sujeitos –, partindo de alguns argumentos que os filósofos Wilhelm von Humboldt e Friedrich Nietzsche teceram sobre o desenvolvimento da linguagem, ficou claro que, pelo fato de os seres humanos, por meio do discurso, se utilizarem das palavras e dos conceitos para descreverem o real, a linguagem assume um importante papel na relação entre os sujeitos e o mundo. Caso contrário, o ser humano não conseguiria se comunicar nem descrever as coisas de maneira clara e efetiva.

Nesse sentido, levando em consideração a definição de objetividade e, considerando que as percepções dos objetos são subjetivas, para se estabelecer alguma objetividade – para os sujeitos, não dos fatos/objetos que estão dados no mundo – vimos que é necessário algum consenso, isto é, algum acordo linguístico e conceitual entre os indivíduos que compõem um certo grupo para descrever determinado objeto/fenômeno no mundo. Assim sendo, por mais que os filósofos não afirmem de maneira explícita que a objetividade pode ser entendida como algo convencional, procuramos elucidar que a pretensão da linguagem em designar ou descrever o mundo objetivamente necessita, em alguma medida, de uma espécie de “acordo” linguístico entre os agentes que a constituem.

Em vista disso, na relação entre sujeito e objeto, mostramos que tanto para Humboldt quanto para Nietzsche, como a palavra não é uma cópia ou reprodução do objeto em si, mas sim uma imagem subjetiva, e como em toda percepção objetiva está inevitavelmente mesclada à subjetividade, cabe afirmar que cada sujeito constitui uma determinada maneira de entender o mundo. Portanto, a linguagem exerce um importante papel para essa relação, pois, a objetividade só se estabelecerá para os sujeitos quando, numa dada representação subjetiva, tal objeto apreendido e designado pela linguagem tenha o mesmo sentido/significado para todos – fazendo assim com que a objetividade se incremente quando a palavra formada por um sujeito ressoe na boca de outro (e vice versa). Com isso, fica

bastante claro que a objetividade para os sujeitos se constitui apenas quando há um certo entendimento/consenso linguístico entre os mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DICIONÁRIO NIETZSCHE - GEN. Organização e edição de Scarlet Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

GOMES, Jailson Rogério. *Contribuições e interfaces da filosofia linguística de Wilhelm von Humboldt*. Mediação, Pires do Rio - GO, v. 10, n. 1, p. 34-45, jan.- dez. 2015.

HUMBOLDT, Wilhelm Karl von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990. Trad. y pró-logo de Ana Agud.

MACHADO, Isadora Lima. *Nietzsche, o destino singular da linguagem*. Campinas, SP: [s.n.], 2015.

MARCONDES, Danilo. *A verdade*. Coleção dirigida por Marilena Chauí e Juvenal Savian Filho. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

SEÇÃO 2

FILOSOFIA ANALÍTICA E EPISTEMOLOGIA

3. INVESTIGANDO OS DIVERSOS SENTIDOS DE "INTUIÇÃO" NA FILOSOFIA ANALÍTICA RECENTE

INVESTIGATING THE DIFFERENT SENSES OF "INTUITION" IN RECENT ANALYTIC PHILOSOPHY



<https://doi.org/10.36592/9786554600088-03>

Elan Moises Marinho da Silva¹

RESUMO

Neste trabalho, investigo os diferentes sentidos de "intuição" na filosofia analítica recente. Para isso, temos que nos deparar com trabalhos filosóficos que utilizam experimentos de pensamento. Existe o Dilema do Bonde, de Foot (1967), para testar o utilitarismo; a Máquina de Experiências, de Nozick (1974), para testar o hedonismo; os Casos Gettier, de Gettier (1963), para testar a definição clássica de conhecimento; o Quarto de Mary, de Jackson (1986), para testar a natureza das sensações; e o Caso Gödel, famoso por Kripke (1980), para testar a natureza dos nomes próprios. Esses diversos casos mostram que o uso de experimentos de pensamento é pervasivo na filosofia analítica recente. Nesses casos, o que parece estar presente é a utilização de experimentos para gerar intuições (Rowbottom, 2014). Isto é, quando uma pessoa está diante de um cenário desse tipo, existe algo que lhe parece verdadeiro (ou falso). E, quando uma pessoa tem uma inclinação a acatar que P diante de tal cenário, temos uma boa razão para pensar que ela intuiu que P. Logo, se o uso de experimentos de pensamento na filosofia é pervasivo e os experimentos de pensamento apelam às intuições, as intuições parecem pervasivas na filosofia. Entretanto, intuições não parecem ser percepções, raciocínios ou memórias. Diante disso, parece haver um certo mistério sobre o que seria uma intuição. Para enfrentar esse problema, recorro ao trabalho de Jenkins (2014), que fez uma vasta revisão empírica sobre os diferentes usos da palavra "intuição" ao longo do debate recente sobre intuições. Além disso, recorro ao trabalho de poltrona de Bealer (1998) de diferenciar intuições de suposições, crenças e palpites. Por meio da comparação entre o trabalho de Jenkins e Bealer, exponho minha crítica aos autores, e situo minha própria perspectiva sobre a natureza das intuições.

Palavras-chave: Intuições; Filosofia Analítica; Análise Conceitual; Casos Gettier; Experimento de Pensamento.

¹ Mestrando em Filosofia. PUC-Rio. Bolsista Nota 10 FAPERJ. E-mail: elanmarinho@hotmail.com

ABSTRACT

In this work, I investigate the different meanings of "intuition" in recent analytic philosophy. For this, we have to come across philosophical works that use thought experiments. There is Foot's (1967) Trolley Problem to test utilitarianism; Nozick's Experience Machine (1974) to test hedonism; the Gettier Cases, by Gettier (1963), to test the classical definition of knowledge; Jackson's Mary Room (1986), to test the nature of sensations; and the Gödel Case, famous for Kripke (1980), to test the nature of proper names. These various cases show that the use of thought experiments is pervasive in recent analytic philosophy. In these cases, what seems to be present is the use of experiments to pumps out intuitions (Rowbottom, 2014). That is, when a person is faced with such a scenario, there is something that seems to him to be true (or false). And when a person is inclined to accept that P in such a scenario, we have good reason to think that he has intuited that P. So if the use of thought experiments in philosophy is pervasive and thought experiments appeal to intuitions, then intuitions seem pervasive in philosophy. However, intuitions do not appear to be perceptions, reasoning or memories. Given this, there seems to be a certain mystery about what an intuition would be. To tackle this problem, I turn to the work of Jenkins (2014), who carried out a vast empirical review of the different uses of the word "intuition" throughout the recent debate on intuitions. In addition, I draw on Bealer's (1998) armchair work of differentiating intuitions from guesses, beliefs, and hunches. By comparing the work of Jenkins and Bealer, I expose my critique of the authors, and situate my own perspective on the nature of intuitions.

Keywords: Intuitions; Analytic Philosophy; Conceptual Analysis; Gettier Cases; Thought experiments.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, investigo os diferentes sentidos de "intuição" na filosofia analítica recente para traçar uma imagem mais precisa do que são as intuições utilizadas pelos filósofos. Na seção 2, apresento o que são intuições na prática a partir de experimentos de pensamento. Esclareço como experimentos de pensamento geram as intuições utilizadas na filosofia. Na seção 3, estabeleço uma caracterização geral do uso da palavra "intuition" a partir de Jenkins (2014), comentando os pacotes: do senso comum, do a priori, do imediatismo e o metafilosófico. Explico que cada um desses pacotes e seus sintomas nos servem para nos dar uma melhor imagem do que são intuições filosóficas. Na seção 4, delimito o que intuições não são ao diferenciá-las de crenças, palpites, suposições, percepção, memória e raciocínio. Na seção 5, situo o desacordo sobre intuições serem experiências episódicas ou inclinações a crer, entre os filósofos Bealer (1998)

e Earlenbaugh & Molyneux (2009). Por fim, na seção 6 estabeleço minha própria caracterização de intuições.

1 AS INTUIÇÕES NA FILOSOFIA ANALÍTICA RECENTE

Para entendermos na prática o que são intuições, temos que nos deparar com trabalhos filosóficos que utilizam experimentos de pensamento. Podemos começar com o Dilema do Bonde, de Foot (1967), que é utilizado para testar o utilitarismo. Em uma versão adaptada desse experimento de pensamento, um bonde está vindo e há uma bifurcação: de um lado, está uma pessoa amarrada aos trilhos e, do outro, estão cinco pessoas amarradas aos trilhos. Passando por ali, Glenda percebe a gravidade da situação e se dá conta de que, ao acionar a alavanca, o bonde mudará de caminho e, conseqüentemente, matará apenas uma pessoa em vez de cinco. Diante disso, surge a questão: é moralmente permissível que Glenda acione a alavanca? Sim ou não? Após compreender adequadamente o caso, a resposta esperada é: sim. Essa resposta conta a favor de uma das formas de utilitarismo.

Na filosofia analítica recente, há muitos outros casos como esse. Na ética, existe a Máquina de Experiências, de Nozick (1974), para testar o hedonismo. Na epistemologia, existem os Casos Gettier, de Gettier (1963), para testar a definição clássica de conhecimento. Na filosofia da mente, existe o Quarto de Mary, de Jackson (1986), para testar a natureza das sensações. Na filosofia da linguagem, existe o Caso Gödel, famoso por Kripke (1980), para testar a natureza dos nomes próprios. Em todos esses casos, uma resposta surge por algum processo obscuro, vem "não sei de onde" ou simplesmente parece verdadeira. Em outras palavras, podemos dizer que nossa *intuição* aponta para uma resposta diante desses casos.

Esses diversos casos mostram que o uso de experimentos de pensamento é pervasivo na filosofia analítica recente. Nesses casos, o que parece estar presente é a utilização de experimentos para gerar/bombear intuições (ROWBOTTOM, 2014). Isto é, quando uma pessoa está diante de um cenário desse tipo, existe algo que lhe parece verdadeiro (ou falso). E, quando uma pessoa tem uma inclinação a responder que P diante de tal cenário, temos uma boa razão para pensar que ela intuiu que P. Se o uso de experimentos de pensamento na filosofia é pervasivo e, se os

experimentos de pensamento geram intuições, as intuições são pervasivas na filosofia.

2 UMA CARACTERIZAÇÃO GERAL DE INTUIÇÕES NA FILOSOFIA ANALÍTICA RECENTE

A partir desses exemplos, podemos traçar uma caracterização geral de intuições na filosofia analítica recente. Segundo Jenkins (2014), o uso da palavra “intuition” está associado a quatro pacotes de sintomas: o pacote do senso comum, o pacote do a priori, o pacote do imediatismo e o pacote metafilosófico. Nesse momento, quero comentar cada um desses pacotes e seus sintomas.

No pacote do senso comum, as intuições são compreendidas como mera crença do senso comum. Existem várias crenças desse tipo: de que $2+2=4$, de que a grama é verde, de que o céu é azul, de que não existe vida em Marte, de que girafas não vestem casacos no inverno etc. Essas são crenças que adquirimos sem pensar muito no assunto. Nesse pacote, também está o sintoma de que a intuição é a crença ausente de contaminação teórica. Isso é muito importante, porque dois filósofos podem discordar sobre a resposta a um experimento de pensamento, mas um deles está “contaminado” pela crença nas suas teorias. É por isso que, para os filósofos, é muito importante saber como as pessoas que não são filósofas respondem aos experimentos de pensamento.

No pacote do a priori, intuições são compreendidas como um tipo de justificação a priori, isto é, que independe – de maneira evidencial – da experiência com o mundo. É como se intuição fosse um tipo de percepção “interna”. Com a percepção, vemos que tigres têm listras. Com a intuição, “vemos” que tigres são animais. Um pouco por conta desse tipo de exemplo intuições também são entendidas aí como inscritas à competência linguística ou conceitual – isto é, intuir que tigres são animais envolveria ter posse dos conceitos de tigre e de animal. Esse tipo de “verdade conceitual” parece ser necessariamente verdadeira. Por isso, esse pacote também assume que intuições têm conteúdo necessário (que são necessariamente verdadeiras). Então, por exemplo, não haveria como intuir que o céu é azul, porque essa é uma verdade contingente – o céu poderia não ser azul. Isto é, uma proposição contingente, mesmo se fosse a priori, não poderia ser intuída. Nesse

pacote, intuições são compreendidas como o “desfecho” ou resultado de um tipo de faculdade especial que o ser humano possuiria.

Um ponto importante a ser comentado aqui é o de que o pacote do senso comum e o do a priori são incompatíveis. Se depender somente do pacote do senso comum, podemos intuir sobre os mais diversos tipos de temas – inclusive, que tigres têm listras. O pacote do a priori restringe muito mais o escopo das intuições e as associa mais propriamente à prática filosófica do que o pacote do senso comum. Ainda assim, o pacote do senso comum gera o importante *insight* de que o que parece ser uma intuição pode ser, na verdade, um raciocínio baseado em uma teoria. Esse ponto sobre intuição ser diferente de raciocínio é importante para o próximo pacote.

No pacote do imediatismo, intuição é pensada como um processo não inferencial. Isto é, na intuição, não estamos inferindo, digamos, “uma conclusão a partir de premissas”. Na verdade, intuir estaria mais próximo de perceber, e não de inferir/raciocinar. Esse pacote pode até assumir que algumas intuições são justificção inferencial. Só que, sendo inferenciais, não precisam ser conscientemente inferenciais – a pessoa pode estar inferindo sem se dar conta disso. Nesse pacote, a intuição também está associada a uma sensação de obviedade e espontaneidade. É como se a resposta simplesmente surgisse de maneira natural.

No pacote metafilosófico, intuição é aquilo que nos dá os alicerces da investigação filosófica, o que caracteriza a filosofia ocidental e o que nos gera evidência na filosofia. Dentre os quatro, esse é o pacote que mais associa intuições à prática filosófica. A grande desvantagem desse pacote é que ele nos dá poucas informações sobre o que são intuições.

3 O QUE INTUIÇÕES NÃO SÃO

Esses pacotes nem sempre são coerentes entre si. Eles não nos dão uma compreensão unificada do que são intuições e dizem muito pouco sobre o que elas não são. O primeiro pacote abre a possibilidade de intuições serem uma espécie de “crença inconsciente” da qual tomamos consciência diante de um experimento de

pensamento. A crença de que girafas não usam casaco no inverno, por exemplo, é uma crença inconsciente, porque a maior parte das pessoas nunca parou para pensar no assunto. Ainda assim, ela existe. E, quando alguém nos pergunta se girafas usam casaco no inverno, passamos a ter consciência de que acreditamos que girafas não usam casaco no inverno.

Contra essa tese de que intuições são crenças inconscientes, podemos responder – como faz Bealer (1998) – com o fato de que intuimos sobre aquilo que não acreditamos. Isto é, podemos crer que P, e intuir que não P. No caso do Dilema do Bonde, por exemplo, a pessoa pode intuir que é moralmente permissível acionar a alavanca, mas acreditar que não é moralmente permissível acioná-la. Além disso, um dos pontos mais interessantes sobre usar experimentos de pensamento em debates é justamente o de que eles podem contrariar as crenças dos nossos oponentes. Diante disso, vemos que intuições não são crenças inconscientes, mas que também não são quaisquer outros tipos de crenças.

Bealer (1998) também difere intuições de palpites e suposições. Podemos escolher sobre o que palpitar e supor. Se uma pessoa jogar uma moeda para cima, podemos escolher entre palpitar/supor se cairá cara ou coroa. Já com relação às intuições não há uma escolha tão simples. Na verdade, sequer parece haver uma escolha. Os palpites e suposições podem ser facilmente substituídos, diferentemente de intuições. Além disso, podemos intuir que P, mas palpitar e supor que não P. Por tudo isso, intuições não são palpites ou suposições.

É importante também diferenciar intuições de outras fontes de evidência, como a percepção, a memória e o raciocínio. Os filósofos costumam fazer analogia entre percepção e intuição. Entretanto, não intuimos com os nossos sentidos. Pense no caso da intuição sobre a alegação "maçãs são maçãs". Embora a aquisição dos conceitos envolvidos envolva os sentidos, não precisamos mais dos sentidos para intuir que maçãs são maçãs. No caso, os sentidos possuem apenas um papel auxiliador, e não evidencial – muito diferente da percepção, em que os sentidos não só têm um papel auxiliador como também possuem um papel evidencial. O mesmo vale para a intuição de que peixes são animais, $2+2=4$, de que toda cadeira ocupa um lugar no espaço e muitas outras. Logo, intuir não pode ser uma forma de percepção. Quanto à memória, ela pode ser uma auxiliadora para gerar uma intuição, mas

intuímos sobre aquilo que não lembramos – por exemplo, no caso do Dilema do Bonde. Logo, intuições não são memórias.

Sobre as intuições serem raciocínios/inferências, isso entra em conflito com o pacote do imediatismo situado por Jenkins (2014). Além disso, também conflita com a analogia entre intuição e percepção – comumente feita pelos filósofos – em que ambas seriam processos não inferenciais. Na avaliação de experimentos de pensamento, mesmo que haja raciocínio, é possível supor que alguns passos desse raciocínio sejam justificados não inferencialmente. E, se o tema for filosófico, provavelmente a justificação não inferencial será uma intuição. Diante disso, intuições provavelmente não são raciocínios – embora eu admita que uma parte significativa dos “processos obscuros” diante de experimentos de pensamento filosóficos possam ser raciocínios inconscientes.

4 INTUIÇÕES COMO EXPERIÊNCIAS vs. INTUIÇÕES COMO INCLINAÇÕES

Segundo Pust (2012), existem três principais teses sobre o que são intuições na filosofia analítica: intuições como crenças, intuições como experiências episódicas e intuições como inclinações a crer. Pelas razões citadas na seção anterior, intuições não são crenças. Nesse sentido, sobram duas teses em debate.

Autores como Bealer (1998), por exemplo, defendem que intuição é uma experiência que temos de que uma proposição parece obviamente/trivialmente verdadeira. Isto é, quando não estamos tendo essa experiência episódica, não estamos tendo essa intuição. Por outro lado, Earlenbaugh & Molyneux (2009) defendem que intuir é um tipo de inclinação a crer. Isto é, mesmo quando não estamos pensando no assunto – quando estamos dormindo, por exemplo – temos intuição.

Bealer (1998) rejeita a ideia de que intuições são inclinações a crer, porque estamos inclinados a crer sobre diversos tipos de proposições, sobre os mais variados temas. As intuições, pelo contrário, não abrangem tantos temas. Earlenbaugh & Molyneux (2009) respondem que a tese relevante não é sobre intuições serem inclinações a crer, mas sobre serem uma *gama* de inclinações a crer. Nesse sentido, podem existir conflitos entre diferentes tipos de inclinações a crer,

dentre as quais estão intuições, e nem sempre as intuições saem vencedoras dessa “soma de vetores”. Para Earlenbaugh & Molyneux (2009), a experiência episódica que possuímos diante de um experimento de pensamento é um indício de que estamos tendo uma intuição, e não a própria intuição.

Para mim, esse desacordo é meramente verbal. É como o desacordo entre dois usos diferentes da palavra “banco”, porque a palavra “banco” é ambígua – pode ser usada para nos referirmos a uma instituição financeira ou a um objeto feito para sentar. Dada a argumentação da Jenkins (2014) sobre os pacotes envolvendo a palavra “intuition”, vemos que é uma palavra ambígua também. Na verdade, essa palavra possui muito mais do que dois usos possíveis. Logo, há a existência de um desacordo verbal bastante esperado quanto a essa palavra. O fato é que existe tanto a experiência episódica de que P é trivialmente verdadeiro quanto a inclinação a crer que P. E, de maneira “frouxa”, podemos chamar as duas coisas de “intuição”. Por isso, é um desacordo meramente verbal. Um ponto que eu acrescentaria é o de que intuições não parecem só vir acompanhadas de inclinações a crer, mas também de inclinações a agir. Podemos tomar como exemplo a própria ação de responder uma opção como verdadeira, e não outra, diante de um experimento de pensamento. Também podemos pensar na ação de acionar a alavanca diante de um cenário como o do Dilema do Bonde. Se é essa a ação que vamos tomar, é claro, dependerá da “soma de vetores”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, expliquei que experimentos de pensamento parecem ser pervasivos na filosofia analítica recente, que intuições são induzidas por esses experimentos e que, portanto, intuições provavelmente também são pervasivas na filosofia analítica recente. Em seguida, mostrei que a palavra “intuition” está associada a quatro pacotes de sintomas, dentre os quais estão teses que nem sempre são coerentes entre si, mas que trazem bons *insights* sobre a natureza das intuições – como o de que o que parece ser uma intuição pode ser, na verdade, um raciocínio baseado em uma teoria. Depois, delineei que intuições *não* são:

- crenças, porque podemos intuir que P, mas crer que não P;

- palpites e suposições, porque podemos escolher o que supor e palpitar com mais facilidade do que escolhemos o que intuir, e porque podemos intuir que P, mas supor e palpitar que não P;

- percepção, porque percebemos com os sentidos, mas não intuimos com os sentidos;

- memória, porque podemos intuir que P sem ter lembrado que P como no caso do Dilema do Bonde;

- raciocínios, porque isso entra em conflito com o pacote do imediatismo delimitado por Jenkins (2014), porque isso entra em conflito com a analogia altamente difundida entre percepção e intuição, e porque – mesmo que utilizemos raciocínio na avaliação de experimentos de pensamento – a justificação de passos desse raciocínio provavelmente depende de intuições.

Em seguida, descrevi o desacordo entre intuições serem ou experiências ou inclinações, mas esclareci que o desacordo era meramente verbal. Isso porque existe tanto a experiência episódica de que P é trivialmente verdadeiro quanto a inclinação a crer que P. E porque, de maneira “frouxa”, podemos chamar as duas coisas de “intuição”.

Diante disso, penso que seja plenamente possível fazer uma caracterização geral de intuições a partir de uma lista de critérios.

Se um filósofo tem a intuição de que P, então provavelmente terá:

(I) uma inclinação a acreditar que P ou a agir como se P;

(II) uma experiência de que P parece obviamente, claramente ou trivialmente verdadeiro;

(III) uma dificuldade de deixar de intuir que P mesmo se passar a acreditar que não P ou mesmo se obtiver novas evidências de que não P;

(IV) um conteúdo hipotético com valor de verdade associado à intuição;

(V) um compartilhamento da intuição entre as pessoas que entenderem adequadamente os cenários hipotéticos ligados a P.

É provável que essa lista de critérios não seja exaustiva e que cada item da lista possa ter um peso diferente do outro. Ainda assim, considerando toda a argumentação que elaborei, imagino que essa lista seja um bom guia para

identificarmos quando um filósofo está utilizando intuições na filosofia analítica recente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEALER, George. Intuition and the Autonomy of Philosophy. In: Michael DePaul & William Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Rowman & Littlefield, 1998, p. 201-240. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/BEARI>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

EARLENBAUGH, Joshua & MOLYNEUX, Bernard. If Intuitions Must Be Evidential then Philosophy is in Big Trouble. *Studia Philosophica Estonica*, 2009, p. 35-53. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/EARIIM>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

FOOT, Philippa. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, 1967, p. 5-15. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/FOOTPO-2>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? . In: *Analysis*, v. 23, Issue 6, 1, 1963, p. 121-123. Disponível em: <<https://academic.oup.com/analysis/article-abstract/23/6/121/109949?redirectedFrom=fulltext&login=true>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

JACKSON, Frank. What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy* 83 (5), 1986, p. 291-295. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/2026143.pdf>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

JENKINS, Carrie S. I. Intuition, 'Intuition', Concepts and the A Priori. In.: Booth Anthony Robert & P. Rowbottom Darrell (eds.), *Intuitions*. Oxford University Press. 2014, p. 91-115. Disponível em: <https://commons.ln.edu.hk/sw_master/2215/>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

KRIPKE, Saul A. *Naming and Necessity*. Harvard: Harvard University Press, 1980. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/KRINAN-13>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books. 1974. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/NOZASA>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

PUST, Joel. Intuition. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Ed. Verão 2019), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/intuition/>>. 2012. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

ROWBOTTOM, Darrell Patrick. Intuitions in Science: Thought Experiments as Argument Pumps. In Anthony R. Booth & Darrell P. Rowbottom (eds.), *Intuitions*. Oxford University Press. 2014, pp. 119-134. Disponível em: <https://commons.in.edu.hk/sw_master/2215/>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

4. PROBIDADE OU REDLICHKEIT NA FILOLOGIA DO CRISTIANISMO

PROBITY OR REDLICHKEIT IN THE PHILOLOGY OF CHRISTIANITY



<https://doi.org/10.36592/9786554600088-04>

Hercules Garcia da Silva Neto¹

RESUMO

Dogmatismo pode inibir autocrítica: objetiva-se, por meio de pesquisa temática e de fonte, inquirir se essa dedução mais ou menos óbvia da seção 84 de *Aurora* (1881)² se sustenta no pressuposto epistêmico-moral de probidade; e como pode se distinguir da “*arte da leitura [ruim]*” cuja ignorância extrema das mentes, habituadas ou sem qualquer relação explícita a essa arte, recorre à noção infalsificável de verdade (*alētheia*) para “*batalha*” interpretativa. Uma questão posta na seção que conduz parte do nosso desenvolvimento é o vínculo entre a crença de quem afirma o conteúdo de uma interpretação e sua afirmação. Uma questão derivada disso é descrever a relação crença-afirmação resultante em probidade: estaria a relação limitada a normativa filológica ou moral? Em outras palavras, esse limite epistêmico-moral é determinante à crença não necessariamente vinculada à afirmação? Se sim, argumenta-se que a possibilidade de estabelecer critérios de avaliação no interior de uma comunidade científica ou interpretativa – sua “boa consciência” – indica falsificação ou mínima questionabilidade intra ou intercomunitária de conteúdos afirmados. Se se assume que não há determinação direta entre ideal normativo de comunidade e forma ou repercussão de suas crenças, talvez haja pressupostos de outra ordem que não epistêmica ou moral que ocasionem ou não, por exemplo, “embaraço quanto à interpretação”, “uma interpretação de despudorado arbítrio”, “improbidade”³, “vantagem de ninguém [...] cortar a palavra [...] formalmente ensinada”, “inaudita farsa filológica”, “um furor de interpretação e [insinuação]”, “uma *batalha*”. A seção indicar o “sentido de/por/para probidade”⁴ como a educar-se em função da “boa consciência” deixa entrever pelo menos juízo moral, técnico ou estético a desenvolver-se por saber ou estima (conjuntos), por uma “consciência” (*Gewissen*). Conclui-se verdade epistêmica ou moral como insuficiente para estabelecer um saber, mas necessária para sua própria superação.

Palavras-chave: Autossuperação; *Redlichkeit*; Verdade.

¹ Mestrando. Universidade Federal de Goiás (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES). E-mail: garcia.neto@hotmail.co.uk.

² ABNT NBR 10520 para obras de Nietzsche, enfatizando que na parte da seção inclui-se abreviação da obra original seguida de numeração interna à obra. Por exemplo: Nietzsche, *Aurora*, M 84, grifos do autor – que abarca todas as citações do resumo. Hiperlinks usados para a edição crítica digital (eKGWB, doravante tradução nossa).

³ “*Unredlichkeit*” (M 84, tradução modificada). Mesma obra citada de Nietzsche reduz-se à abreviação mais seção.

⁴ “*Sinn für Redlichkeit*” (M 84, tradução modificada).

ABSTRACT

Dogmatism may inhibit self-criticism: it is aimed through thematic and source research to inquire whether this more or less obvious deduction from *Daybreak* section 84 sustains itself on the moral-epistemic presupposition of probity and how it may be distinguished from the "*art of reading badly*" whose extreme ignorance of the minds, either habituated or by no explicit relation to this art, relies on unfalsifiable notion of truth (*alētheia*) for interpretive "*war*". A question posed in the section that conducts part of our development is the bond between the belief of whom affirms an interpretation content and its affirmation. A derived question from this is describing the relation belief-affirmation resulting in probity: would the relation be limited to philological or moral normative? In other words, is this moral-epistemic limit determinant to the belief not necessarily bound to the affirmation? If yes, it is argued that a possibility of establishing evaluation criteria in the interior of a scientific or interpretive community – its "good conscience" – indicates falsification or minimum intra or intercommunal questionability of affirmed contents. If assumed there is no direct determination between community normative ideal and form or repercussions of its beliefs, there might be presuppositions otherwise than moral or epistemic that bring about or do not, for example, "perplexity over the interpretation", "an interpretation of such impudent arbitrariness", "improbability"⁵, "advantage that no one is going to interrupt [...] in all due form imparted", "unheard-of philological farce", "a fury of interpretation and [insinuation]", "a *war*". The section indicating the "sense of/for probity"⁶ as to educating itself according to the "good conscience" gives us a glimpse of at least moral, technical or aesthetic judgement developing by (conjoined) knowing or estimating, by a "conscience" (*Gewissen*). It follows epistemic or moral truth as insufficient for establishing a knowing, but necessary for its own overcoming. Keywords: *Redlichkeit*; Self-overcoming; Truth.

INTRODUÇÃO

Intentamos mostrar como uma 'despudorada farsa'⁷ na antiguidade (M 84) tornou-se um moderno 'disfarce com pudor' (HL 5)⁸ que basicamente sinaliza mudança entre justificativa moral, estética ou epistêmica na relação filosofia-estilo-

⁵ "*Unredlichkeit*" (NIETZSCHE, *Daybreak*, M 84, tradução modificada). Discordamos da tradução de *Redlichkeit* por termos como honestidade, retidão ou sinceridade pela razão técnica de ocasionar equívoco no entendimento contextual de *Redlichkeit* como, por exemplo, a possível indistinção com *Ehrlichkeit*, *Rechtschaffenheit* ou *Aufrichtigkeit*, arguivelmente distintas. Daí a proposta provisória de "probidade" ou "probity" (no caso do inglês) na ausência de termo mais preciso, mas seguido desse esclarecimento. A rigor, mesmo "probidade", se vinculada aos usos de *Probität*, pode ser problemática, mas reduz a margem de equívoco ou despropriação do estilo.

⁶ "*Sinn für Redlichkeit*" (M 84, tradução modificada). Diversificamos "*für*" por entendermos que *Redlichkeit* pode se explicar como princípio ou fim do 'sentido' ou "sense", como num 'sensualismo' (cf. RICCARDI, 2013).

⁷ Aspas simples doravante *evidenciam*, em respeito à pessoa leitora, a exata paráfrase ou citação indireta.

⁸ Nietzsche, *Da vantagem e desvantagem da história para a vida*, HL 5 – doravante tradução nossa.

filologia. Para tanto, valemo-nos da interpretação de Werner Stegmaier sobre a “historicidade da verdade”⁹ e a funcionalidade da “autossupressão da vontade de verdade”¹⁰ no pensamento de Nietzsche segundo Oswaldo Giacoia porque permitem adentrar com devidas ressalvas sobre ambivalência da verdade na constituição moral de uma cultura acomodada a um ‘mínimo de autossuperação’ (HL 4) ou uma que, “invoca[ndo] o espírito da ciência, [...] arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas” (MA 244)¹¹. Na *Retórica* de Aristóteles¹², a crítica às *extemporália* enquanto estilo improvisado tipicamente sofístico em contraste à prosa, que Nietzsche examina desde Leipzig com algum desagrado¹³, como Aristóteles, em relação ao estilo, é nosso ponto de partida para o assunto da “pseudepigrafia”¹⁴.

A ἐπίδειξις [exibição] é eficaz em negociações e descobertas, igualmente também a mãe de insinuações livrescas e de livros denominados conforme os melhores nomes em seus campos de saber. [...] A ainda crua erudição usurpa tudo isso, favorece o fervor dos colecionadores e compradores despreocupados com a verdade. Some-se a isso a inclinação por autores antigos. [...] Dedicava-se fé aos livros de cujos autores mais por admiração que malícia se colocavam em circulação novas opiniões sob nomes antigos e com isso recomendavam seus próprios trabalhos relacionados. Semelhante é o método dos historiadores da filosofia desde Aristóteles: credibilizava-se a afinidade de opiniões e negligenciavam-se as palavras.¹⁵

Podemos ver a ciência filológica de Nietzsche sobre um conjunto não necessariamente epistêmico de técnicas e critérios demonstrativos na história de

⁹ STEGMAIER, 1985, 2013.

¹⁰ GIACOIA JR. 2010.

¹¹ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, MA 244.

¹² Cf. *Rh.* 3.3. Nossa ênfase é a crítica de ambos os filósofos a Alcidas e seu “estilo” ou “discurso” (λέξις) ruim.

¹³ “Introduzi a *extemporāle* grega [nas preleções de Basileia] para minha insatisfação, embora para a considerável vantagem dos conhecimentos gramaticais” (*Briefe von Nietzsche*, BVN-1869, 6 – a Erwin Rohde).

¹⁴ Nietzsche, *Schriften der Studenten und Militärzeit* (1864-8). In: *Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke* (W) III, 1:552.

¹⁵ W III, 1:552. “/” indica parágrafo. Para nossa tradução de “ἐπίδειξις”, cf. LSJ - Ancient Greek dictionaries.

transmissão e organização do conhecimento, segundo seu estudo de Valentin Rose sobre a obra (espúria) aristotélica e outras “pseudepigrafias”, já um ponto de inflexão na crítica cultural intensificada nos anos seguintes. O choque com a “verdade” e o modo como é entendida que nos interessam, por exemplo, através de um rigoroso método de leitura e organização de ideias ou uma “fé” baseada em interesses; como nos interessa também a relação da crítica estilística dos escritos de juventude com o estilo próprio desenvolvido por Nietzsche eminente no período intermediário, qual a que enxergamos no contraste prosa-*extemporânea*, a nosso ver, num primeiro momento, confluído nos escritos extemporâneos, posteriormente estilizado em aforismos, seções ou microensaios.

Recorrer a escritos e obras anteriores a *Aurora* nessa breve introdução do problema, para nós, não significa uma leitura finalista ou apoteótica sobre Nietzsche nem que cada obra não baste por seu próprio contexto de produção, mas apenas para ver que verdade moral ou não moral é para Nietzsche tão importante quanto abunda como questão por todo o *corpus*. A alternância dos sentidos de verdade pressupõe-se no autoquestionamento, que entendemos como expressão epistêmica da “autossupressão” ou “autossuperação”, indistintas na literatura consultada ou mesmo em Nietzsche, a princípio¹⁶. Julgamos estar nessa veraz questionabilidade seu caráter autossupressório. Veracidade implica negociação entre saber e utilidade¹⁷, por conseguinte, sua importância e insuficiência para consolidação de algum conhecimento. Segundo sugere M 73, em jogo de interesses veiculados por “fé” e linguagem que “a verdade é demonstrada de forma diferente da veracidade, e que esta não é, de modo nenhum, argumento a favor daquela”; quer dizer, há pelo menos um descompasso entre níveis de observação de uma e outra, nem que seja com o fim único de organizar pensamento não estritamente conforme lógica, mas um estilo, a saber, o herdado por Nietzsche de suas várias influências ao mesmo tempo moldado por suas vivências para extemporaneidade de sua filosofia. É nesse

¹⁶ Cf. também Claus Zittel (1995, p. 90, doravante tradução nossa), uma das referências de Giacoia Jr. (2010).

¹⁷ Stegmaier expõe a noção aristotélica de “veracidade” pelo pragmatismo envolvido num “dizer a verdade” ao equacioná-la à “probidade” (2013, p. 37). Nesse sentido, ser veraz limita-se às relações práticas estabelecidas com um corpo técnico-epistêmico, em que entendemos certo nível de elaboração, já diferente da simples “fé”.

sentido que Marco Brusotti identifica, no apontamento 7[90], a extemporaneidade como estratégia 'monumental' do pensamento nietzschiano¹⁸. Entendemos essa estratégia como similar à "fluidificação do filosofar", dentre as variadas "formas para a interindividualidade do filosofar que Stegmaier enxerga em Nietzsche"¹⁹. Erigir 'monumentos de pensamento' pode ser uma forma que Nietzsche encontra de compatibilizar questões de ação, valor e rigor, a monumentalização da história venerada sob crivo crítico, a qual deduzimos de seus escritos.

Não obstante a complexidade estilística e temática em torno à verdade, nosso objetivo é analisar com alguma minúcia o conteúdo d'*A filologia do cristianismo* (M 84) e a problemática da relação entre a crença de alguém que interpreta – supondo a possibilidade de sondá-la – e o conteúdo de sua interpretação. Mais explicitamente, reunindo elementos "textistas" e "conteudistas"²⁰ ou, em vernáculo, pesquisa de fonte e temática, a cada das três seções principais: examinamos correspondência a pessoas próximas ou espólio apontando relações entre filologia, filosofia e um aspecto já crítico ao pensamento religioso nos anos iniciais em Basileia; passamos ao significado dessa relação justificada no que entendemos por proibidade no período intermediário; pelo que, para mostrar que a mediação textismo-conteudismo se sustenta, apontamos evidência textual de que Nietzsche explicita filosoficamente a distância filologia-cristianismo em obra tardia.

1 FUROR INTERPRETATIVO E INSINUADOR

A crítica filológica inicia a crítica cultural nietzschiana. Só improviso equivale ao esforço de construir "monumentos", e só prosa ao de preservar um ritmo. A crítica pode demolir aqueles ou desafinar esse, bem como fazê-los confluir estilisticamente. A demonstração filológica depende do interesse a se pôr em ação e direcionar. O esforço filológico da construção de um saber monumental em série é análogo à 'produção fabril' para Nietzsche:

¹⁸ BRUSOTTI, 1997, p. 18, *tradução nossa*. Cf. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, NF-1880, 7[90].

¹⁹ Cf. STEGMAIER (2010, p. 149 *sq.*, *tradução nossa*).

²⁰ Terminologia da recepção atual para contraste da investigação em favor do estilo ou de um índice temático (cf. SOMMER, 2019, p. 104-5, *tradução nossa*).

As capacidades pertinentes para produzir filologicamente com honra são *inacreditavelmente* pequenas e alguém colocado no lugar *certo* aprende a torcer seu parafuso. Laboriosidade sobretudo, expertise em segundo, método em terceiro – este é o ABC de todo filólogo produtor: supondo que alguém o *dirige* e *ordena* um *lugar*. Do que, pois, apenas poucos são capazes por si mesmos. Existem mesmo empregadores e operários de fábrica – mas nada nessa comparação deve restar desprezível. Pois também nossos grandes talentos filológicos são empregadores apenas relativamente: coloque-se ainda mais alto e tome-se um panorama histórico-cultural, então vê-se que também esses engenhos são conseqüentemente apenas trabalhadores fabris, nomeadamente para um qualquer semideus filosófico.²¹

É desnecessário “fé” para perceber a pequenez, senão para o equívoco da grandeza ou plenitude em vazios improdutivamente produtivos, em especial, se plenitude e grandeza de uma produção não se fixam *in loco*. Essa improdutiva produção equivale ao excesso de informação sem nexo, bem como à submissão de uma ordem hierárquica intelectual. Esse pensamento de direção filosófica na cadeia cultural do Nietzsche recém-graduado transforma-se em aspiração a domínio pelo pensamento filosófico apresentado no Nietzsche tardio²². Não obstante uma dominação, já parecia ao filósofo que “questões filosóficas possibilitavam um apetite quando lecionava filologia e que pontos de vista estético-filosóficos sobre questões filológicas geravam uma impressão vívida em quem o escutava”²³.

A preservação do conteúdo de uma crença, do que se afirma ou pretende justificar por ela, não se sustenta. Como a crença enquanto forma de seu conteúdo, outrora “vazia, apenas memória, vê-se como “recipiente repleto e que as investidas, exigências, impulsos vitais e paixões ativadas e comprimidas nessas generalidades não podiam permanecer ocultas por muito tempo” (HL 10). Barbara Neymeyr vê um problemático ‘vitalismo ideológico’ dedutível dessa conclusão do ensaio²⁴, mas que,

²¹ NIETZSCHE, *BVN-1868, 588* – a Paul Deussen, *grifo do autor*.

²² Ao formular o pressuposto da vontade de domínio no filosofar ou questionar a capacidade de domínio de uma filosofia submetida a moldes e modas, respectivamente em *Além do bem e do mal*, JGB 6 e 204.

²³ *BVN-1869, 6* – a Rohde.

²⁴ NEYMEYR, 2020, p. 398, *tradução nossa*.

como defendemos, se justifica num ideal grego passível de veneração, mas que requer reflexividade, isto é, crítica investigativa, o que entendemos como um labor filológico conforme regulação especializada proposta por Nietzsche como probidade. Tanto isto supõe a transformação de ideais mesmo, como também, não fosse Nietzsche admitir que “é impossível liberar-se inteiramente dessa cadeia [histórica de aberrações, paixões e erros]” (HL 3), esse ‘futuro’ ou ‘vida’ ideal seria mais perigoso. Essa intensificação passional, “*Passio Nova* ou da paixão do proba”²⁵, que Brusotti interpreta no período intermediário contra o “fanatismo – que Nietzsche enxergava em si mesmo retrospectivamente – o teria permitido enxergar esse “mundo invertido” de ‘agir e viver habitualmente em descrença – mas julgar a si mesmo e sua vida em momentos particulares’²⁶: quer dizer, fazer uso de tradição comportamental ao mesmo tempo ajuizando independentemente desta tradição, mas a partir dessa. Esse nos parece o imbróglio filológico da extemporaneidade de trabalhar ‘contra o tempo presente a partir do passado visando um futuro’ (HL “Prefácio”). Nietzsche pode ter alcançado algum fanatismo em seus escritos ao pregar “unidade de inspeção e sentimento, desprezo e amor como vivência rara, longe do cotidiano”²⁷, mas é sustentável o fanatismo como necessário ou estágio da história do pensamento para “autossupressão” dessa ‘unidade de prazer e odiosidade’ em útil “improbidade”²⁸. Supondo, por exemplo, o ressentimento como infundada vingança contra si, por restar na crença isolada de afirmações qual a da ‘verdade’, torna-se plausível que “Nietzsche considera mesmo que se vingou contra si com seu ‘impulso de verdade’, mas que ele vê em probidade (ou justiça), antes, pulsões contrárias ao sentimento de vingança”²⁹.

“Quanta [improbidade], nesse aspecto, ainda é cometida nos púlpitos protestantes, como o pregador explora grosseiramente a vantagem de ninguém aí lhe cortar a palavra, como a Bíblia é empurrada e espremida, e a *arte da leitura* [ruim] é formalmente ensinada ao povo”³⁰. Dogmatismo e crítica são incompatíveis no

²⁵ NF-1880, 6[461].

²⁶ NF-1880, 10[E94].

²⁷ BRUSOTTI, 1997, p. 15.

²⁸ NF-1880, 6[5].

²⁹ BRUSOTTI, 1997, p. 15.

³⁰ Cf. M 84 para alterações.

estudo filológico. A filologia desvela a crença dúbia que motiva determinadas afirmações. Como vimos (W III, 1:552), "fervor" ou "entusiasmo" (*Eifer*) sobressai quando o interesse principal difere de um rigor com a 'verdade'. "Por filologia, entenda-se aqui, em sentido bastante geral, a arte de ler bem – ser capaz de ler fatos sem falseá-los com interpretação, sem perder a cautela, paciência, a finura, no anseio de compreensão" (AC 52)³¹. Se pudermos associar o "asseio psicológico de que fala Nietzsche aqui ao refinamento psicológico propiciado na "filosofia história de uma "observação mais aguda, capaz de constatar "sublimações (MA 1), e se refinar se refere pelo menos a revisão de fundamento, então uma abordagem histórica 'predominante' (*überwiegend*), que supera outras em determinado estilo ou falta dele (HL 10), sublima cultura e elementos passados como este de justificar crença por sua 'verdade' interpretada (M 84). E a 'autossuperação' a que sequer a '*æterna veritas* da formação moderna' escapa, porque sublima-se em seus efeitos, que capacita ao juízo (HL 10). Só à medida de visada futura que a preservação de determinado ideal "serve à vida" (HL 3). Entendemos essa medida antiquária como abertura à autocrítica e efetividade, o que permite deduzir sua insuficiência para o treinamento filológico.

2 FIEL INCONSEQUÊNCIA

A estilização da verdade não insinua, mas é plena e vazia de sinuosidades. Isso contraria "o menor grau de autossuperação" (HL 4). É possível adquirir valor que absolutamente não seja absoluto e isto não peticiona princípio se a probidade é elencada como justificativa. Aqui há preocupação com verdade, mas há também inclinação a sua antiguidade. Esta inclinação torna-se facilmente devedora de si mesma, em sua autoexplicação: pende-se à verdade mais verdadeira ou original porque esta faz pender, impulsiona e atrai a si. Pode ser seu modo de se preservar e manter intacta, tão mais longínqua ou elevada apareça a cada nova busca. Se essa manutenção é o que produz veneração, então originalidade só ocorre sem renovação de seu advento, apenas com regresso a si. Considerando o critério aristotélico de

³¹ NIETZSCHE, *O anticristo*, AC 52.

“estilo ou *lexis*, em que palavras compostas”, “estranhas”, “epítetos” ou “metáforas denotam o caráter poético de um discurso”³², podemos assumir que HL enquanto estilo composto ou, segundo Neymeyr, uma “pluralidade do estilo de pensamento”³³, configura um caráter, senão poético, ao menos ensaístico, e é nisso que enxergamos sua ‘extemporaneidade’, pelo que o rigor argumentativo de prosa conflui à figuração de “atuar extemporaneamente na filologia” – isto é, contra o tempo e, por isso, sobre o tempo e, tomara, em favor de um tempo vindouro, sem o que Nietzsche não via outro “sentido para a filologia de sua época” (HL “Prólogo”). Podemos nos perguntar se a crítica de Nietzsche ao filisteísmo cultural de David Strauss, similar à de Aristóteles a sofistas como Alcidamas, quando elenca, por exemplo, “sua sintaxe inteiramente distorcida, transviada ou desgastada, seu ridículo neologismo”³⁴ não pode se direcionar ao próprio autor de HL em sua diversidade estilística e profusão metafórica. A favor de Nietzsche, afirmamos que o critério do ‘*incômodo como verazmente produtivo*’ (DS 11), de que careceriam Strauss ou a produção jornalística, acrescido ao estilo de HL equivale ao ‘aumento da veracidade preparatória à verdadeira formação’ (HL 10). Assim como quando, em seu primeiro ano de Basileia, já comunicava a Rohde sobre pretensões de escritos contra cuja improvável “impressão filológica começava para Nietzsche ‘o período do *incômodo* ou *ímpeto desencadeante* [Anstoß]”³⁵ após longo período de aceitável beneplácito, já que usava as velhas pantufas bem conhecidas³⁶. Se avaliarmos os relatos que fazia de suas aulas, perceberemos o valor que tinha “oportunidade para infectar [seus] estudantes com filosofia” e de *extemporālia* para “despertá-los severamente do sono gramatical”³⁷. Disso deduzimos a vivacidade implícita no incômodo trabalho retórico de composição linguística que enxergamos publicado, por exemplo, em HL e que diverge da esterilidade diagnosticada culturalmente. Tanto incomoda que Aristóteles necessitou inventar um sistema de classes discursivas para descreditar o estilo

³² Rh. 3.3.1-4.

³³ NEYMEYR, 2020, p. 386.

³⁴ Cf. DS 11.

³⁵ Cf. WOLFGANG PFEIFER para nossa tradução alternativa.

³⁶ BVN-1870, 76.

³⁷ BVN-1869, 3 – a FRIEDRICH RITSCHL.

extemporâneo de ser, como “quando o humano que quer criar o grandioso em geral necessita o passado, então apodera-se dele pela história monumental” (HL 2).

O “monumento de pensamento ou extemporaneidade estilística de Nietzsche constitui sua proficiência de efetivação cultural. A “*autoconsciência irônica*” do sentido histórico moderno autossuprime-se por seu finalismo, que Nietzsche associa ao “saber e consciência moral medievais” (HL 8). Supondo que haja o aclamado fim da história, ao momento final e de velhice da humanidade pertenceria “uma ocupação senil, isto é, retrospectão, sobrecálculo, conclusão, busca de consolo no [já] sido, através de lembranças, em suma, formação histórica” (HL 8). A quem busque conservar momentos passados por suas construções é desonroso que se busque viver precisamente no momento de fim, de morte. Ciência histórica é um modo veraz de aproximação das verdades estabelecidas. Assim, é como se a veracidade científica produzida historicamente não pudesse se tornar outra que a “oculta vontade de morte” de que fala Nietzsche tardiamente n’*A gaia ciência*:

[...] poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida... “Vontade de verdade” – [...] Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” [como? Não precisa então sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo* – negar? [...] Mas já terão compreendido aonde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos [*nossa*] flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina [...]. (FW 344)³⁸.

Para Giacoia, esse movimento autossupressório descrito por Nietzsche na veracidade constitui “inflexão no curso de um pensamento, ou numa cadeia de eventos históricos no mundo da cultura, operando uma mudança de sentido [...] uma *volta contra si mesmo*, uma reflexão [...] um *tomar consciência de si mesmo como*

³⁸ Cf. FW 344, *grifos e notas nossas*.

problema, inversão do sujeito em objeto, autorreflexão, autocrítica”³⁹. Podemos recorrer a Zittel para perceber que já na crítica cultural desde Leipzig-Basileia “a história, no entanto, autossuprime-se a si mesma por seu turno, ‘pois a origem da formação histórica [...] deve ser reconhecida historicamente, a história deve resolver o problema mesmo da história, o saber deve verter seu ferrão contra si mesmo’ [HL 8]”⁴⁰. Nossa proposta, então, é que a crítica estilizada de Nietzsche explica a “autossuperação” pretendida por seu próprio escrito de história e, assim, busca se efetivar como cultura no mundo, busca ‘produzir vida’, não se “petrificar” ou “mumificar” sem movimento ou mudança. “O humano deve ter a força e aplicá-la de tempos em tempos para romper e dissolver um passado, de modo a poder viver” (HL 3).

O estilo ruim é inconsequente, pois não reside, pelo menos suas pretensões, neste mundo”, no mundo de ‘causas e efeitos’. O escrito de Goethe sobre ‘arquitetura e monumento artístico’ (1773) que Nietzsche cita em HL 3 pode ser um evento inspirador para sua criação de “monumentos” de pensamento, uma vez que a efetividade destes no mundo permitiria levar adiante novas inspirações futuras. Mas mais que o romantismo de Goethe, que corre o risco da ‘*æterna veritas*’ em seu juízo se vinculada a ‘genialidade divina’⁴¹, assumimos que uma de suas fontes principais para os estudos sobre tragédia, Gottfried Bernhardt, em seu *Esquema da literatura grega* (1835/1845), com termos para referir-se aos ditirambos como “invenção de pequenas pinturas dramáticas”, “quadros ou imagens melodramáticas”⁴² ou, referindo a Eurípides, como a leitura que faz Nietzsche de Bernhardt: “o porta-voz e pintor de costumes da oclocracia, sua poesia, o mais venerável monumento”⁴³; seria um modo mais plausível de afirmar a ideia de Nietzsche de construir “monumentos” extemporâneos com sua filosofia artística sustentar-se até o período intermediário como tentativa de tornar seus escritos não propriamente ‘eternos’ ou “incondicionais

³⁹ GIACOIA JR., 2010, p. 76.

⁴⁰ ZITTEL, 1995, p. 47 - 48.

⁴¹ “Não viesse o gênio à nossa ajuda, inspirara *Erwin von Steinbach*: tão variado o tremendo muro que levaste em direção aos céus, que ele se eleva como uma sublime e espraçada árvore divina” (GOETHE, 1997, p. 10).

⁴² SCHMIDT, 2012, p. 137, *tradução nossa*.

⁴³ SCHMIDT, 2012, p. 235 - 236. Cf. NF-1869, 1[79].

como um *monumentum ære perennius*"⁴⁴ cuja 'eternidade', diferente de como ocorria nas tragédias, por exemplo, busca essencialmente fuga da vida perecível⁴⁵. Não obstante, as tragédias como obras de arte e verdadeiros memoriais parecem perdurar com mais intensidade que uma 'verdade eterna' ainda hoje.

3 FARSA FILOSÓFICA

Dogmatismo não pode se representar filosoficamente sem se autorrelativizar. A relativização do pensamento dogmático é a única forma de esse produzir consequências efetivas. Efetividade é compatível com filosofia e expressa pela provisoriabilidade do pensamento. É com "honradez" (*Ehrlichkeit*), "veracidade" e 'proficiência' na admiração com um ideal moral qual o dos gregos que Nietzsche aposta na transmutação cultural que quebraria o círculo da "dissimulação e convenção", para além de uma "*decoreção da vida*" (HL 10). Por nosso turno, optamos por apostar aqui que a percepção intermediária de Nietzsche em suas 'observações psicológicas' – de que a moralidade pela motivação expressa verbalmente ou supostamente embasada em 'verdades' (M 103) não ultrapassaria esse círculo sem a rejeição de sua fundamentação clássica na utilidade ou na crença – torna plausível a necessidade de justificativa para negação fundamental da moral; que a nosso ver começa na 'justiça da luta pela verdade', que Nietzsche está ciente 'nada ter que ver com complacência ou objetividade', mas com "força de juízo (HL 6). Está clara a distinção entre qualquer tentativa de explicação da história que se baste por uma validade reconhecida e a que se autocritique ao justificar explicações. 'O sentido de/por/para proibidade e justiça' explicita-se na filologia pouco treinada na 'arte da leitura' (M 84) cuja "filosofia histórica" (MA 1) refina-se em "observação psicológica" e "arte de polir sentenças" (MA 35). Contudo, o poder justificador de um ideal moral está sempre sujeito à usurpação de interesses, como vimos, "despreocupados com a verdade" (W III, 1:552). Daí a advertência tardia do filósofo de que, mesmo em relação à proibidade, quiçá a justiça, "cuidemos para que não se

⁴⁴ BRUSOTTI, 1997, p. 18.

⁴⁵ Crítica feita em FW 89, em favor de "monumentos" ou "memoriais" (*Denkmäler*) de "momentos felizes e elevados" (cf. FW 89 – Paulo César traduz como o conveniente "comemorações").

torne nossa vaidade, nosso adereço e arabesco, nosso limite, nossa estupidez!" (JGB 227).

A utilidade da crítica está em que permite liberdade espiritual. A "busca pelo sempre novo está para possível perda do "sentido propriamente histórico com suas "raízes" e "confiança para com sua pré-história" (HL 3), como a 'liberdade e probidade de espírito' estão para uma história desatrelada de 'necessidades pessoais' (M 68). Esta seção de *Aurora* está na mesma seção que Henri Albert, que começou a traduzir Nietzsche para o francês, vinculara M 84, ou seja, uma seção com temas que o tradutor enxergara mais afins a "preconceitos (isto é, 'pré-conceitos', 'pré-juízos') cristãos"⁴⁶. Não é como se estivéssemos forçando uma ligação entre liberdade de espírito e probidade quando Nietzsche está a criticar o modo de interpretação da Bíblia iniciado com Paulo e levado a cabo por Justino Mártir⁴⁷ e semelhantes. A base da crítica filológico-filosófica em ambos os casos é a justificativa usada para sustentar leitura ou interpretação, que certamente não se reduz à "confiança no passado sem incorrer em tautologia da verdade de uma crença afirmada em função de interesses particulares: é verdade porque se lê que é verdade, ou porque se diz ser verdade, ou porque se acredita ser verdade podem ser alguns exemplos disso. Falta perfeitamente uma exposição de razões e juízos nesse tipo de raciocínio que poderia recorrer à autoridade, nos casos apontados, de Paulo ou Justino ou, em última instância, de Deus, para se justificar. "O passado mesmo sofre tão logo a história sirva à vida e se domine por impulsos vitais" (HL 3). O que entendemos da passagem desse excerto é que "vida" é irreduzível a uma única crença ou cultura. É injusto que não se possa comparar outras crenças e culturas. Quer dizer, se uma interpretação preza pela efetividade de suas condições e eficácia, se é por esse caminho que se entende 'espírito' ou 'pensamento', então crença ou "confiança" na verdade são insuficientes para construção de um saber. Assim como, logicamente, havendo crença na 'verdade', é suficiente para ser duvidada.

O juízo probo do sentido treinado para boa leitura supõe moralidade, por conseguinte, guerra interpretativa enquanto houver 'sentido de/por/para probidade

⁴⁶ NIETZSCHE, 2016, p. 282. "Posfácio" de Paulo César de Souza.

⁴⁷ Cf. SCHMIDT, 2015, p. 167 - 168, *tradução nossa*.

e justiça' transviado. Esse ajuizamento é dotado de reflexão, sem a qual sua história hostiliza a possibilidade de viver.

Pode-se muito bem calcular quão pouco o cristianismo educa o sentido de [probidade] e justiça pelo caráter dos escritos de seus eruditos: eles apresentam suas conjecturas ousadamente como se fossem dogmas, e é raro que se vejam em [probo] embaraço quanto à interpretação de uma passagem bíblica. Frequentemente dizem ["eu estou certo, pois assim está escrito –"] e segue-se uma interpretação de despudorado arbítrio, de maneira que um filólogo hesita entre a cólera e o riso ao escutá-la, e várias vezes pergunta a si mesmo: é possível? É respeitável? É ao menos decente? Quanta [improbidade] [...] representou aquela inaudita farsa filológica em torno do Antigo Testamento: falo da tentativa de arrebatá-lo aos judeus o Antigo Testamento, afirmando que não contém senão doutrinas cristãs e que *pertence* aos cristãos, como o [verdadeiro] povo de Israel: enquanto os judeus o teriam apenas usurpado. [...] Estava-se numa *batalha*, pensava-se nos inimigos, não na [probidade].⁴⁸

"Do transplante irreflexivo dos cultivos [históricos] advém calamidade" (HL 2). Isto é, como vimos, o pensamento em seu nível filosófico é tão importante para Nietzsche quanto é necessário à justiça histórica para com o próprio juízo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crença na verdade é irrelevante ao conteúdo que se atribui a ela. O dogmatismo ou hábito de imitação tornam-se irrelevantes à crítica, no sentido de, havendo crítica, é porque houve abertura da hermeticidade sistêmica da crença ou ausência desta.

Uma vez criado, o estilo ruim permanece com ou sem hábito ou crítica da veneração, pois não basta sua imitação, mas afirmação enquanto crença. O único modo de validar o dogmatismo é reconhecer o resultado de seu estilo ruim.

⁴⁸ Cf. M 84 para alterações.

Por mais que probidade possa justificar uma "verdadeira formação ser probó é insuficiente para sustentar essa verdade sem reestilizar linguagem. A relação de probidade com exame filológico indica normativa moral-epistêmica do conteúdo. Assim, o conteúdo formativo-cultural da verdade sobrepõe-se a crenças particulares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ars rhetorica*. In: ROSS, W. (ed.). *Aristotle*. Oxford: Claredon Press, 1959. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aristot.+Rh.&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0059>>. Acesso em: 26 agosto de 2022.

ARISTÓTELES. *Rhetoric*. Tradução de J. H. Freese. In: FREESE, J. (ed.). *Aristotle in 23 volumes, vol. 22*. Cambridge, Londres: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1926. Disponível em: <https://lsj.gr/wiki/Main_Page>. Acesso em: 26 agosto de 2022.

BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. In: BEHLER, E. et al. (ed.). *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Band 37. Berlim, Nova Iorque: de Gruyter, 1997.

GIACOLA JR., O. *A autossupressão como catástrofe da consciência moral*. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010.

GOETHE, J. *Von deutscher Baukunst*. Jena, Rudolstadt: Hain Verlag, 1997.

JONES, Henry; LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *LSJ – Ancient Greek dictionaries*. Disponível em: <https://lsj.gr/wiki/Main_Page>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

NEYMEYR, B. *Kommentar zu Nietzsches Unzeitmässen Betrachtungen*. I. *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*. II. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Band 1/2. Berlim, Boston: de Gruyter, 2020.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, F. *Daybreak: Thoughts on the prejudices of morality*. Tradução de R. J. Hollingdale. Introdução de Michael Tanner. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke, herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff. (eKGWB)*. Paolo D'Iorio (ed.). Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>. Acesso em: 24 ago. 2022.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. Nietzsche im Kontext – Werke, Nachlaß und Briefwechsel. 1. Aufl. In: WORM, K. (ed.). *Literatur im Kontext auf CD-ROM – vol. 25*. Berlim: InfoSoftWare, 2016. CD-ROM.

NIETZSCHE, F. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Tradução de Germán Cano. Madri: Biblioteca Nueva, 2008.

PFEIFER, W. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993). In: DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Disponível em: <<https://www.dwds.de/d/wb-etymwb>>. Acesso em: 27 agosto 2022.

RICCARDI, M. Nietzsche's sensualism. In: *European journal of philosophy*, v. 21, n. 2, p. 1-39, 2013. Disponível <<https://philarchive.org/archive/RICNS-2>>. Acesso em 26 de outubro de 2022.

SCHMIDT, J. Kommentar zu Nietzsches *Die Geburt der Tragödie*. In: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Band 1/1. Berlim, Boston: de Gruyter, 2012.

SCHMIDT, J. Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*. In: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Band 3/1. Berlim, Boston: de Gruyter, 2015.

SOMMER, A. Textisten und Inhaltisten – oder: Was bleibt von Nietzsches Philosophie?. In: HÄFNER, R.; KAUFMANN, S.; SOMMER, A. (ed.). *Nietzsches Literaturen*. Berlim, Boston: De Gruyter, 2019, p. 103 - 112.

STEGMAIER, W. A nova determinação de Nietzsche da verdade. In: GARCIA, A.; VIESENTEINER, J. (org.). *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletâneas de artigos: 1985-2009*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 31 - 64.

STEGMAIER, W. Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches. *Nietzsche-Studien*, [S. l.], v. 39, n. 1, p. 145 - 79, 2010.

STEGMAIER, W. Nietzsche Neubestimmung der Wahrheit. *Nietzsche-Studien*, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 69 - 95, 1985.

ZITTEL, C. *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.

5. "NÃO HÁ NEM PODERIA HAVER COISAS QUE NÃO EXISTEM": O ATUALISMO MODAL DE ALVIN PLANTINGA

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-05>

*Leandro Alves da Silva*¹

RESUMO

Este artigo propõe discutir a teoria de mundos possíveis de Alvin Plantinga, com o objetivo de avaliar suas consequências metafísicas, em especial a afirmação de que "não há nem poderia haver coisas que não existem". Aparentemente, Plantinga defende a existência de objetos abstratos, cuja nota característica é a existência necessária. Para isso, ele propõe a distinção entre existência e instanciação, ou ainda entre existir e atualizar. No primeiro caso, o objeto é abstrato, no segundo é concreto, atual, instanciado. Por exemplo, os estados de coisas "Alvin Plantinga ser um filósofo" e "Alvin Plantinga não ser um filósofo" são ambos existentes; porém, na medida em que a proposição "Alvin Plantinga é um filósofo" é verdadeira no mundo atual, somente o primeiro estado de coisas é atual. A teoria plantingana de mundos possíveis, além de atualista, é de natureza lógica ampla, ou seja, um mundo possível é um mundo logicamente possível em sentido amplo. A possibilidade lógica ampla é mais abrangente do que a possibilidade matemática ou lógica estrita, como na proposição "Os solteiros não são casados". Adicionalmente, o caráter maximal dos mundos possíveis garante que sejam estados de coisas totalizantes, ou seja, para todo mundo possível (M) e um estado de coisas (S), (M) inclui (S) ou exclui (S). A afirmação plantingana de que "não há nem poderia haver coisas que não existem" tem, como consequência metafísica, a aceitação de que todos os mundos possíveis são objetos abstratos com existência necessária, apesar de que somente um deles é o caso: o mundo atual. Sendo objetos necessários, existem em qualquer mundo possível, incluindo o atual, fato esse que daria suporte para as relações de acessibilidade reflexiva (todo mundo possível acessa a si mesmo) e transitiva (um mundo possível acessa todos os mundos possíveis). Dito de outra forma: o mundo atual (M) contém todos os mundos possíveis, incluindo sua própria abstração. Caso outro mundo possível fosse atual (M'), também conteria todos os mundos possíveis, incluindo a representação abstrata do nosso mundo real (M). Em defesa do atualismo de Plantinga, pode-se alegar que objetos abstratos possuem propriedades e quiddidade, ao passo que algo inexistente não poderia ter propriedades nem quiddidade. Esse parece ser um importante desafio para as correntes filosóficas que negam a existência de objetos abstratos, incluindo os mundos possíveis como estados de coisas maximais. A alternativa mais notável para o atualismo modal - representado por Plantinga - seria o realismo de David Lewis. Nessa proposta, ele afirma que todo mundo possível é tão real quanto o mundo atual, porém seus objetos

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).
E-mail: leandroalvessilva@ufpr.br.

não possuem existência transmundana. Comparado com o atualismo modal, o custo ontológico do realismo de Lewis é sensivelmente maior.

Palavras-chave: Alvin Plantinga; Mundos Possíveis; Atualismo.

INTRODUÇÃO

A lógica modal é uma extensão da lógica clássica que não trata apenas das regras para inferir o valor de verdade de proposições, mas também acerca dos seus modos de verdade. No âmbito mais básico, esses modos são a possibilidade (representada pelo losango \diamond) e a necessidade (representada pelo quadrado), cujo significado e interpretação são as questões fundamentais da lógica modal (COSTA, 2020).

Adicionalmente, a lógica modal também envolve a investigação de questões metafísicas, em especial a suposta natureza das entidades utilizadas para dar significado às proposições modais, inclusive se elas de fato existem (COSTA, 2020).

A semântica de mundos possíveis é uma proposta desenvolvida a partir da década de 1960, principalmente por intermédio dos trabalhos de Saul Kripke², e que surgiu justamente para explicar o significado das expressões de necessidade e possibilidade. A partir dela, propõe-se a seguinte interpretação dos operadores modais: (a) uma proposição p é necessária somente se p é verdadeira em todos os mundos possíveis e (b) uma proposição p é possível somente se existe ao menos um mundo possível no qual p é verdadeira (ALVARADO, 2008). No caso, o conceito de mundo possível é a ferramenta básica da lógica modal, dando sentido e consistência lógica aos operadores modais (COSTA, 2020).

Mas o que seriam esses tais mundos possíveis? Eles existem? Se existem, qual a sua quiddidade? São concretos ou abstratos?

Como ocorre frequentemente na reflexão filosófica, as respostas são variadas e as soluções polêmicas. Todavia, das propostas que admitem a existências dos mundos possíveis, há duas que se destacam como as mais prestigiadas pela fortuna crítica (COSTA, 2020; FISHER, 2008; JACINTO, 2013; LOUX, 2017), a saber, o atualismo e o realismo modais. Ambas partem do pressuposto de que os mundos

² Uma visão geral da semântica kripkeana pode ser encontrada nos artigos *Semantical Considerations on Modal Logic* (KRIPKE, 1963) e *A completeness theorem in modal logic* (KRIPKE, 1959).

possíveis existem e possuem uma interessante utilidade para explicar o sentido do discurso modal. Porém, acabam por divergir no que diz respeito à natureza metafísica dos mundos possíveis.

O representante principal do atualismo modal é Alvin Plantinga, para o qual não há nem poderia haver coisas que não existem. Sua concepção de mundo possível é de caráter abstracionista (COSTA, 2020): todo mundo possível existe; mas, com a exceção do mundo real ao qual pertencemos, todos os outros possuem existência abstrata. Só pode ser afirmado como concreto o mundo atual.

Como não poderia deixar de ser, a proposta de Plantinga, além de competir com outras alternativas atualistas, precisa se defender das críticas que lhe são dirigidas, principalmente em relação ao seu compromisso platonista com a existências de entidades abstratas (GALVAN, 2009).

Plantinga é um dos mais proeminentes teístas analíticos do século passado e, no mundo angloamericano, o mais famoso defensor contemporâneo do teísmo (CLARAMUNT, 2020). Dentre os temas que mais interessam a esse filósofo, além da racionalidade da crença em Deus e a crítica ao naturalismo filosófico, também merece destaque suas contribuições à metafísica da modalidade.

Assim, este artigo propõe discutir a teoria de mundos possíveis de Alvin Plantinga, com o objetivo de avaliar suas consequências metafísicas, em especial a afirmação de que “não há nem poderia haver coisas que não existem” (PLANTINGA, 1976). Para isso, será necessário verificar: (a) qual é a sua definição de mundo possível, (b) como ele se compromete com uma visão atualista dos mundos possíveis, (c) como isso pode ser interpretado no que diz respeito às relações de acessibilidade entre os mundos e, finalmente, (d) investigar qual o potencial contestatório daquela que é a alternativa mais notável para o atualismo modal: o realismo de D. Lewis.

1 O ATUALISMO DE ALVIN PLANTINGA

No que diz respeito à interpretação dos operadores modais, Plantinga propõe uma semântica na qual define mundo possível como um estado de coisas (*state of affairs*) maximal e possível. Estado de coisas maximal (ou completo) é aquele em

que, para cada estado de coisas (S), ou ele inclui ou ele preclui (S). Estado de coisas possível é aquele que pode ou poderia ser atual, que pode ou poderia ser obtido (PLANTINGA, 1976).

Para Plantinga, todo estado de coisas existe. Por exemplo: "Alvin Plantinga ser um filósofo" e "Alvin Plantinga não ser um filósofo" são ambos existentes. Contudo, considerando que a proposição "Alvin Plantinga é um filósofo" é verdadeira no nosso mundo, somente o primeiro estado de coisas é atual. De todo modo, "Alvin Plantinga não ser um filósofo" é um estado de coisas que poderia ser atual, ou seja, ele teria acontecido caso os fatos do mundo tivessem ocorrido de forma diferente. Ele é um estado de coisas possível e existente, apesar de não ser o caso (conforme PLANTINGA, 1976).

Há aqui uma importante distinção: entre existência e instanciação, entre existir e atualizar. No primeiro caso, o objeto - por exemplo, um mundo possível - é abstrato; no segundo, é concreto e atual.

Perceba-se, portanto, que Plantinga aparentemente defende a existência de objetos abstratos (p. ex., estados de coisas, propriedades, essências, mundos possíveis, etc.), possuindo um compromisso platonista. Trata-se de um atualismo moderado, ou seja, tudo existe, mas nem tudo é o caso.

Plantinga também adota, para os mundos possíveis, o tipo de modalidade alética³ lógica ampla (*broadly logical sense*), cujo significado é mais abrangente do que a modalidade lógico-matemática. Apesar de alguma ambiguidade, ele sempre ressalta o caráter lógico amplo dos mundos possíveis, como por exemplo na obra *Deus, a Liberdade e o Mal* (PLANTINGA, 2012).

Eis a explicação de Plantinga sobre o significado da modalidade lógica ampla:

Além disso, há várias proposições que não são verdades da lógica nem da matemática, mas que, apesar disso, são necessariamente verdadeiras; (11) seria um exemplo, assim como

(13) Ninguém é mais alto do que si próprio;

(14) O vermelho é uma cor;

(15) Nenhum número é uma pessoa

³ Ou seja, acerca dos modos de verdade das proposições.

(16) Nenhum número primo é primo de alguém;

e

(17) Os solteiros não são casados.

Assim, temos aqui um tipo importante de necessidade - a qual denominamos "necessidade lógica ampla". (PLANTINGA, 2012, p. 28)

Aparentemente, todos esses exemplos de necessidade possuem a característica de respeitar o princípio de não contradição, ou seja, algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e na mesma circunstância. Assim, por exemplo, por uma questão quiditativa, a cor vermelha não pode ser uma não-cor, um número não pode ser abstrato e concreto, etc.

Alternativamente, os exemplos dados por Plantinga também podem ser interpretados como necessidades analíticas, cujo âmbito é mais amplo e inclui a modalidade lógica (Cfr. MURCHO, 2002). E não devemos confundir a modalidade lógica ampla com a modalidade metafísica ou irrestrita, pois somente a segunda inclui a necessidade física⁴.

Com essas observações, a definição plantingana de mundo possível pode ser explicitada com os seguintes termos: um estado de coisas maximal (completo) e possível no sentido lógico amplo.

A partir dessa definição, já é possível registrar que a maximalidade dos mundos possíveis garante que eles sejam estados de coisas totalizantes, ou seja, para cada mundo possível (M) e um estado de coisas (S), (M) inclui (S) ou preclui (S). Eles são modos completos de como as coisas poderiam ser, e não situações contrafactuais específicas. Se assim não fossem, não poderiam ser caracterizados como mundos.

Além disso, uma dificuldade inicial que pode ser apontada nos mundos possíveis de Plantinga é a falta de uma definição clara para estados de coisas possíveis (ALVARADO, 2008). No fim das contas, Plantinga limita-se a dar exemplos: "Nixon ganhar a eleição de 1972", " $7 + 5$ ser igual a 12", "Todos os homens serem mortais". E a partir deles explica que, para cada estado de coisas, há uma proposição que lhe corresponde. Estados de coisas são ou não o caso e proposições podem ser

⁴ Ou seja, aquela que diz respeito às leis físico-químicas.

verdadeiras ou falsas. Se um estado de coisas é o caso, a respectiva proposição é verdadeira (por exemplo, "7 + 5 ser igual a 12" é o caso e "7 + 5 é igual a 12" é verdadeira).

2 "NÃO HÁ NEM PODERIA HAVER OBJETOS QUE NÃO EXISTEM"

Pois bem, a afirmação plantingana de que "não há nem poderia haver coisas que não existem" (PLANTINGA, 1976, p. 143) tem uma consequência metafísica muito importante, no que diz respeito à natureza dos mundos possíveis: eles seriam todos objetos abstratos com existência necessária, apesar de que somente um é o caso. Trata-se de um compromisso moderado e platonista com a existência dos mundos possíveis.

Se mundos possíveis são objetos abstratos e necessários, eles existem em qualquer mundo possível, incluindo o atual. Expliquemos melhor: se algum mundo possível (M) é atual, contém todos os objetos concretos que caracterizam sua identidade única, além de todos os objetos abstratos. Logo, o mundo atual é uma coleção de objetos concretos e abstratos, incluindo todos os mundos possíveis.

Essa interpretação da semântica de mundos possíveis é capaz de dar suporte para as relações de acessibilidade reflexiva (todo mundo possível acessa a si mesmo) e transitiva (um mundo possível acessa todos os mundos possíveis). Dito de outra forma: o mundo atual (M) contém (ou acessa) todos os mundos possíveis, inclusive sua própria abstração. Se o mundo atual não acessasse sua abstração, as necessidades e possibilidades do mundo atual não teriam qualquer repercussão na sua representação abstrata. Por exemplo, poderíamos ter p no mundo atual e $\sim p$ na sua abstração, o que é uma contradição se for aceita a relação de acessibilidade reflexiva.

Semelhantemente, caso outro mundo possível fosse atual (M'), também conteria todos os mundos possíveis, incluindo o estado de coisas que representa nosso mundo atual (M). Obviamente, (M) seria apenas mais um estado de coisas maximal, possível e acessível ao mundo (M').

Esse ponto também pode ser explicado a partir do axioma característico da transitividade (4) $\sim p \rightarrow \sim \sim p$. A proposição $\sim p$ significa que p é necessário no mundo

atual. Admitindo como válido o axioma (4), $\sim p$ também é verdadeira em todos os outros mundos acessados pelo mundo atual, portanto $\sim\sim p$. Caso não houvesse essa acessibilidade, em algum mundo $\sim p$ poderia ser falsa.

Aparentemente, essa interpretação da metafísica modal plantingana é admissível, pois ele mesmo afirma que não há objetos que não existem. O detalhe é que essa existência precisa ser entendida no sentido abstrativo, o que inclui a representação do mundo atual. E quando ele afirma que apenas um estado de coisas é o caso, está apontando para nosso mundo concreto.

Em apoio a essa interpretação, afirma M. P. Paoletti:

O mundo atual, segundo Plantinga, é um dos mundos possíveis, mas é também o único mundo possível que acontece ou que é real. Em certo sentido, todos os outros mundos possíveis existem no mundo atual, mas não acontecem. Por exemplo, os mundos possíveis que compreendem 'Plantinga é um engenheiro' existem no mundo atual, mas não acontecem (PAOLETTI, 2019, p. 6, *tradução nossa*).

Portanto, nessa perspectiva, podemos resumir que: (a) o mundo atual (M) acessa a si mesmo, atualizando um único estado de coisas maximal e possível; (b) (M) também acessa os demais estados de coisas maximais e possíveis.

3 O REALISMO EXTREMO DE D. LEWIS

Um dos mais decisivos críticos do atualismo modal é David Lewis, cuja teoria também admite a existência de todos os mundos possíveis. Todavia, ele defende que não há qualquer diferença ontológica entre o mundo atual e os demais mundos possíveis. Todo mundo possível é concreto e o mundo atual só é tratado de modo especial porque habitamos nele e fazemos afirmações a partir dele. Isso seria apenas uma questão indexical, não havendo qualquer tipo de propriedade especial ou qualitativa que faça um mundo possível superior aos demais (MENDONÇA, 2015).

Confirmando essa interpretação, eis o que afirma Lewis em sua obra *On the Plurality of Worlds* (1986):

Quando eu professo realismo sobre possíveis mundos, eu quero que seja tomado literalmente. Mundos possíveis são o que são, e não alguma outra coisa. Se perguntam que tipo de coisa que eles são, eu não posso dar o tipo de resposta que meu interlocutor provavelmente espera: isto é, uma proposta para reduzir mundos possíveis a outra coisa. Eu só posso pedir-lhe para admitir que ele sabe o tipo de coisa que nosso mundo atual é, e, em seguida, explicar que mundos possíveis são coisas desse tipo, diferindo não em espécie, mas apenas no que se passa com eles. (MENDONÇA *apud* LEWIS, 2015, p. 265).

O argumento de Lewis, em favor do realismo modal, é desenvolvido a partir de três passos: (a) o mundo poderia ter sido diferente do que é, (b) mundos possíveis ocupam a posição de uma variável ligada a um quantificador (seja universal ou existencial)⁵ e (c) se mundos possíveis existem, então são entidades concretas (COSTA, 2020).

Esse último e conclusivo passo está radicado no nominalismo que Lewis herda de W. O. Quine, seu professor. Segundo o nominalismo, tudo que existe é de natureza concreta, de modo que fica rejeitada a existência de qualquer entidade abstrata (COSTA, 2020). Traduzindo para o vocabulário utilizado por Plantinga: tudo que existe é o caso.

O fato de Lewis compreender os mundos possíveis como entidades isoladas, sem qualquer interação, deixa descoberto um problema realmente sério para o realismo extremo: a questão da identidade transmudana. Quando se diz que Sócrates necessariamente é humano, isso significa na linguagem natural que, ainda que o mundo fosse diferente, Sócrates continuaria humano. O fato de existir, em outro mundo possível, um *zombie* como contraparte⁶ de Sócrates não tem repercussão na essência socrática. Ele é casado com Xantipa e seu apelido é "mosca de Atenas", mas simplesmente não é Sócrates. É algo que se parece com ele.

Além disso, quando comparado com o atualismo moderado, o custo ontológico do realismo é sensivelmente maior. Defender a existência de objetos

⁵ O quantificador universal é aquele que pode ser lido como "todo" e o existencial aquele que pode ser lido como "algum".

⁶ Contraparte é o conceito utilizado por Lewis para substituir a identidade das coisas nos mundos possíveis (COSTA, 2020).

abstratos já é um *tour de force* filosófico. Porém, Lewis vai muito além, alegando que todos os mundos possíveis são concretos e reais. E precisamos crer nessa afirmação, a despeito de estarmos ontológica e epistemologicamente presos ao nosso mundo atual.

No fim das contas, a defesa de Lewis, em favor de sua teoria, é de matriz pragmática: a razão para considerar o realismo extremo como verdadeiro é a sua utilidade como semântica de mundo possíveis. Porém, a menos que se aceite o pragmatismo⁷ como a teoria da verdade mais sólida, não há qualquer tipo de obrigação epistêmica em relação ao realismo extremo. A justificativa de Lewis, evidentemente, não é suficiente (MENDONÇA, 2015), considerando inclusive o peso ontológico que precisa suportar.

4 OBJEÇÕES GERAIS

J. Mendonça (2015) aponta que há pelo menos três dificuldades contra a semântica de mundos possíveis, as quais também podemos apresentar, principalmente, contra as versões atualistas. Em primeiro lugar, há uma certa dificuldade em justificar a prioridade ontológica do mundo atual. Aparentemente, os defensores da semântica dos mundos possíveis afirmam que o mundo atual possui natureza diversa dos demais mundos possíveis, contudo também se esforçam por provar que o mundo atual é um dos muitos mundos que são possíveis.

Em segundo, conforme S. Kripke (2012), os contrafactuais, ou seja, as formas como as coisas poderiam ter sido, podem ser utilizados quando efetua-se a quantificação dos modos de verdade das proposições, mas isso não exige um compromisso com a existência de mundos alternativos.

E, finalmente, em terceiro, há dificuldades que emergem da consideração de que o meramente possível não pode ser, propriamente falando, algo existente. Se há uma pluralidade de mundos possíveis, mas apenas um tem o privilégio de ser atual,

⁷ O pragmatismo é uma teoria da verdade que privilegia a eficácia ou sucesso prático como critério para justificar uma crença verdadeira. Assim, a validade de uma ideia qualquer depende dos resultados que ela busca obter. Os maiores expoentes dessa teoria são os filósofos C. S. Peirce, W. James e J. Dewey (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006).

os demais são meramente possíveis. Mas o que é meramente possível não existe, portanto, somente o mundo atual é possível, o que implica contradição.

Em defesa do atualismo de Plantinga, pode-se alegar que objetos abstratos - incluindo mundos possíveis - possuem propriedades e quiddidade, ao passo que algo inexistente não poderia ter propriedades nem quiddidade. Assim: (a) o estado de coisas maximal que representa o mundo atual existe e tem a mesma natureza abstrata dos demais mundos possíveis; (b) o uso dos operadores modais na linguagem comum tem implicações metafísicas, cujo significado pode ser esclarecido por meio de objetos abstratos denominados mundos possíveis; (c) a existência abstrata, se é consistente, não implica atualização (ou instanciação), a não ser que se aceite o seguinte princípio: tudo o que é possível é o caso.

Verdadeiramente, as propriedades e quiddidade dos objetos abstratos, incluídos aqui os mundos possíveis como estados de coisas maximais, parecem ser um importante desafio para as correntes filosóficas que negam a existência dessas entidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou discutir o atualismo moderado de Plantinga, com o objetivo de compreender as consequências metafísicas de sua teoria dos mundos possíveis. Acerca desse assunto, sua afirmação mais importante é a de que não há e nem poderia haver coisas que não existem. A partir dela, pode-se interpretar que Plantinga é um abstracionista, ou seja, defensor da existência dos objetos abstratos. Para fundamentar esse compromisso platonista, ele propõe a distinção entre existência e instanciação, entre existir e atualizar. Apesar de todo objeto abstrato existir, isso não significa que ele é atual.

Além disso, Plantinga sugere uma definição de mundos possíveis de natureza lógica ampla, ou seja, um mundo possível é um mundo logicamente possível em sentido amplo. Essa possibilidade lógica ampla, sendo entendida como algo mais abrangente do que a possibilidade lógica-matemática, pode ser classificada como possibilidade analítica, em conformidade com a definição de D. Murcho (2002).

A importante afirmação plantingana de que não há e nem poderia haver objetos que não existem tem, como consequência metafísica, a existência dos objetos abstratos em todos os mundos possíveis. Sendo os mundos possíveis eles próprios objetos abstratos e necessários, pode-se dar suporte para as relações de acessibilidade reflexiva (todo mundo possível acessa a si mesmo) e transitiva (um mundo possível acessa todos os mundos possíveis). Aceitando-se que um mundo possível é um objeto abstrato, pode ser acessado pelo mundo atual. E se ele mesmo for o mundo atual, acessa todos os mundos abstratos, incluindo sua própria representação.

A alternativa mais notável, no meio filosófico, para o atualismo modal, é o realismo extremo de David Lewis, cuja afirmação fundamental é a de que todo mundo possível é concreto. Nessa proposta, a atualidade de nosso mundo não é uma questão qualitativa, mas sim uma indexação a partir de nosso ponto de vista particular. Sendo esses mundos entidades isoladas e sem relações, não há existência transmundana, mas sim contrapartes que se parecem com as coisas do nosso mundo. Isso, desafortunadamente, vai de encontro com o significado da linguagem natural, quando esta trata dos modos de verdade.

Além dessa dificuldade, o realismo de Lewis também precisa suportar um peso ontológico alto, se comparado com o atualismo, com a justificação pragmática de que se trata de uma teoria útil para compreender o discurso modal. Esse argumento tem sido visto como insuficiente para recomendar o realismo extremo.

O atualismo moderado de Plantinga não está isento de importantes dificuldades: (a) a falta de uma definição precisa para os estados de coisas, (b) o problema de se justificar, adequadamente, a prioridade do mundo atual, (c) a possibilidade de não se comprometer com a existência dos contrafactuais e (d) a mera possibilidade não é, apropriadamente falando, uma existência.

Em defesa de Plantinga, é possível argumentar que objetos abstratos possuem propriedades e quiddidade, ao passo que algo inexistente não pode ter propriedades nem quiddidade. Esse parece ser um importante desafio para aqueles que negam a existência abstrata, incluindo os mundos possíveis como estados de coisas maximais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARADO, J. T. ¿Qué son los mundos posibles? In: *Intus-Legere Filosofía*, s. l., vol. 2, n. 1, p. 9 - 31, mar. 2008.

CLARAMUNT, E. R. M. Alvin Plantinga. In: LABASTIDA, F. F.; MERCADO, J. A. (eds.). *Philosophica*: enciclopedia filosófica online, 2010. Disponível em: <<https://www.philosophica.info/voces/plantinga/Plantinga.html>>. Acesso em: 15 de agosto de 2022.

COSTA, M. *Filosofia da lógica*. Curitiba: Intersaberes, 2020.

FISHER, J. *On the philosophy of logic*. Belmont: Thomson Wadsworth, 2008.

GALVAN, S. *Ontologia del possibile*. Milão: EDUCatt, 2009.

JACINTO, B. Mundos possíveis. In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. (eds.). *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica*, 2013. Disponível em: <<http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/mundos-possiveis-bruno-jacinto-2/>>. Acesso em: 15 de agosto de 2022.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

KRIPKE, S. A completeness theorem in modal logic. In: *The Journal of Symbolic Logic*, s. l., vol. 24, n. 1, p. 1 - 14, mar. 1959.

KRIPKE, S. *O nomear e a necessidade*. Lisboa: Gradiva, 2012.

KRIPKE, S. Semantical Considerations on Modal Logic. In: *Acta Philosophical Fennica*, s. l., vol. 16, p. 83 - 94, 1963.

LEWIS, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

LOUX, M. J. *Metaphysics: contemporary readings*. Londres: Routledge: 2002.

MENDONÇA, J. F. Da natureza metafísica dos mundos possíveis. In: *Dissertatio*, Pelotas, vol. 42, p. 261 - 278, verão 2015.

MURCHO, D. *Essencialismo naturalizado*. Coimbra: Angelus Novus, 2002.

PAOLETTI, M. P. Profili Alvin Plantinga. In: *AphEx Portale Italiano di Filosofia Analitica*, s. l., n. 20, 2019. Disponível em: <<http://www.aphex.it/index.php?Profili=557D03012200740321040F0B777327>>. Acesso em: 15 de agosto de 2022.

PLANTINGA, A. Actualism and possible worlds. In: *Theoria*, s. l., vol. 42, p. 139 - 160, 1976.

PLANTINGA, A. *Deus, a liberdade e o mal*. São Paulo: Vida Nova, 2012.

6. UMA ANÁLISE DA SELEÇÃO NATURAL COMO DERROTADOR DO CONHECIMENTO MORAL

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-06>

Mariana Marques Burkle¹

RESUMO

O presente trabalho possui como objetivo central analisar a seleção natural como um possível *derrotador* do conhecimento moral. Este tipo de concepção é encontrado nos Argumentos Desmanteladores Evolutivos (*EDA(s)*), que são desafios céticos, empiricamente fundamentados, desenvolvidos no âmbito da metaética, e endereçados ao conhecimento moral. Estes argumentos possuem como ponto de partida a visão de que a moralidade humana foi moldada pela seleção natural, e que é possível implicar dessa genealogia evolucionista que as crenças morais são injustificadas. Contudo, esta implicação foi considerada defeituosa por Kyriacou (2019), que aponta que é necessário esclarecer a fundamentação epistêmica dos *EDA(s)*. Sendo assim, buscaremos responder a crítica de Kyriacou a partir da concepção de Lutz (2018), que afirma que os *EDA(s)* são um tipo de *derrotador* do conhecimento moral, seguindo a distinção de Pollock (1986) entre *derrotadores solapadores* e *derrotadores refutadores*.

Palavras-chave: Argumentos Desmanteladores Evolutivos; Seleção natural; Derrotador Solapador; Derrotador Refutador.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo central analisar a seleção natural como um possível *derrotador* do conhecimento moral. Este tipo de concepção é encontrado nos Argumentos Desmanteladores Evolutivos (*EDA(s)*)², que são desafios céticos endereçados ao conhecimento moral. Estes argumentos possuem como ponto de partida a visão de que a moralidade humana foi moldada pela seleção natural, e que é possível implicar dessa genealogia evolucionista que as crenças morais são injustificadas. Contudo, conforme ressaltado por Kyriacou (2019), é necessário

¹ Doutoranda em Filosofia pelo PPG-Fil da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Bolsista CAPES. E-mail: mariana.burkle@hotmail.com.

² A abreviação *EDA(s)* é derivada do nome deste tipo de argumento na língua inglesa, a saber, *Evolutionary Debunking Arguments*. Devido à consagração da abreviação *EDA(s)* na discussão atual, optamos por manter a abreviação na língua original.

esclarecer qual é o princípio *metaepistêmico* que regula as informações oriundas da seleção natural para instaurar a conclusão cética, de que as crenças morais são injustificadas. Sendo assim, buscaremos responder a crítica de Kyriacou (2019) considerando que os *EDA(s)* são *derrotadores* (*defeaters*) do conhecimento moral.

Para estabelecer que os *EDA(s)* são um tipo de *derrotador* do conhecimento moral, seguiremos a distinção proposta por Pollock (1986), classificando os *derrotadores* em dois tipos: *refutadores* (*rebutting*) e *solapadores* (*undercutting*). Os *derrotadores refutadores* removem a justificação da crença por mostrar uma razão para crer no contrário (por exemplo, a evidência $\sim P$ é um *derrotador* para a crença de que P). Os *derrotadores solapadores* removem a justificação de uma crença por mostrar uma razão para não acreditar na crença atual (por exemplo, a informação de que a crença de que P foi formada em um estado de alucinação é um *derrotador* para a crença de que P). Lutz (2018), afirma que a evolução é um típico *derrotador solapador*. Para o autor, uma vez que tomamos ciência das origens evolutivas das nossas crenças morais, percebemos que estas crenças foram formadas sem qualquer relação com a existência de propriedades morais no mundo, mas em termos de aptidão reprodutiva e sobrevivência. Logo, não há mais justificação para sustentar crenças morais. O ponto central é que há um problema com o suporte epistêmico das crenças morais, e não uma evidência contrária a elas. Isto faz com que as informações da seleção natural sejam um tipo de *derrotador solapador* para o conhecimento moral, e não um *derrotador refutador*. Desse modo, concluiremos que as considerações de Lutz (2018) oferecem uma sustentação teoricamente simples e intuitiva para considerar que a seleção natural é um *derrotador* do conhecimento moral e resolver o problema apontado por Kyriacou.

1 O PROBLEMA EPISTÊMICO COM OS *EDA(S)*

Os *Argumentos Desmanteladores Evolutivos* (*EDA(s)*) são desafios epistemológicos ao conhecimento moral. O ponto central destes argumentos pode ser explicitado em um condicional: se existe a possibilidade de uma compreensão da nossa faculdade moral a partir da teoria da evolução, *então* as crenças produzidas

por esta faculdade podem ter sua justificação removida³. Os *EDA(s)* têm como fundamento a visão de que a faculdade moral é "inata"⁴, e que podemos explicar o surgimento de tal faculdade a partir da teoria da seleção natural. Em linhas gerais, a faculdade moral é capacidade de formarmos crenças morais sofisticadas, a partir do altruísmo psicológico combinado com diversas capacidades cognitivas presentes nos seres humanos (Joyce, 2014). Esta concepção remete à clássica visão de Darwin acerca do senso ou consciência moral, presente na *Descendência do homem*,

Eu subscrevo integralmente à posição daqueles autores que sustentam que, de todas as diferenças entre o homem e os animais inferiores, *o senso ou a consciência moral é, de longe, a mais importante* [...]. Qualquer animal dotado de instintos sociais bem marcados, como a afeição entre pais e filhos, *iria inevitavelmente adquirir um senso ou consciência moral*, assim que suas capacidades intelectuais fossem tão desenvolvidas quanto são as dos homens. (DARWIN, 2004, p.120, tradução e grifo nossos).

Uma questão científica pode, assim, ter força de obrigar a repensar a maneira como o conhecimento moral é compreendido⁵. Embora o conhecimento moral já tenha sido frequentemente "alvo" de fortes dúvidas, a teoria da evolução pode oferecer evidências que sustentam novos tipos de desafios colocados para os moralistas, ou para aqueles que defendem que as crenças morais possuem (em grande parte) um *status* epistêmico positivo. A estrutura geral destes argumentos pode ser sintetizada como foi feito por Kahane (2011):

³ Os *EDA(s)* partem de um ponto externalista em epistemologia. De acordo com Fumerton, "Contrariamente ao internalismo [...], a ideia é a de que a história de uma crença – a maneira pela qual uma crença foi formada – é crucial à sua categorização epistêmica." (FUMERTON, 2014, p.118). Assim, os *EDA(s)* têm como ponto de partida a visão de que a história evolutiva de nossas crenças morais é crucial para sua categorização epistêmica.

⁴ De acordo com Joyce (2016), afirmar que determinado traço é inato significa afirmar que o traço possui, ao menos, alguma dessas características: o traço está presente desde o nascimento (não é aprendido, é determinado geneticamente), foi selecionado e é típico da espécie.

⁵ A teoria cognitivista em metaética é pressuposta pelos *EDA(s)*. Em linhas gerais, o cognitivismo em metaética endossa a visão de que "[...] as declarações morais expressam crenças e são aptas a verdade e falsidade." (VAN ROOJEN, 2018, p.1, tradução nossa). Neste caso, o cognitivismo também endossa a visão de que existem fatos morais no mundo, e que as crenças morais visam representar estes fatos de maneira verdadeira ou falsa. Para maior discussão neste ponto, ver: Van Roojen (2018).

Argumentos Desmanteladores Evolutivos (EDA(s)):

(P1) *Premissa Causal:* as crenças morais humanas são explicadas pela seleção natural.

(P2) *Premissa Epistêmica:* a seleção natural é um processo que não rastreia (*off-track*) a verdade das crenças morais.

(C) As crenças morais humanas são injustificadas. (KAHANE, 2011, p.106, *tradução nossa*).

Contudo, há um problema que precisa ser enfrentado pelos *EDA(s)* que visam estabelecer conclusões céticas no âmbito da moralidade. Para que estes argumentos sejam avaliados, e os desafios céticos possam efetivamente ser propostos, é necessário fazer uma avaliação completa da validade desses argumentos. Contudo, não é possível estabelecer se estes argumentos são válidos ou inválidos enquanto houverem premissas ocultas. De acordo com Kyriacou (2019)⁶, não está explícito nos *EDA(s)* qual é o princípio *metaepistêmico* que instaura a conclusão cética. Nas palavras do autor, "a cogência dos *EDA(s)* é comprometida por um problema que podemos chamar de 'problema da demarcação'" (KYRIACOU, 2019, p.175, *tradução nossa*).

O problema da demarcação (PD) é um problema oriundo da ausência de um princípio *metaepistêmico* que ofereça um critério para demarcar o que é um processo confiável (que rastreia a verdade) e o que não é um processo confiável (que não rastreia a verdade)⁷. Quando utilizamos apenas o princípio da confiabilidade, em primeira ordem (conforme a premissa epistêmica), não há um critério estabelecido que determine quais processos são confiáveis e quais não são. Sem um princípio *metaepistêmico*, "[...] nós poderíamos estar subconscientemente apelando para considerações evolutivas para justificar as crenças que queremos que sejam

⁶ Este ponto já foi percebido por Isserow (2019), Braddock (2017) e Klenk (2019) e Shafer-Landau (2012). Contudo, o primeiro autor a efetivamente discutir de maneira mais desenvolvida foi Kyriacou (2019).

⁷ De acordo com Kyriacou (2019) e Alston (1989), não há como oferecer uma objeção apontando que os teóricos do EDA apenas precisam de um princípio epistêmico normativo de primeira ordem, pois estes teóricos supostamente não estariam no âmbito da *metaepistemologia*. Esta objeção erra o alvo, pois a utilização de considerações empíricas para alterar o status de justificação das crenças morais exige um princípio regulativo *metaepistêmico*. Em outras palavras, não há como estabelecer as conclusões céticas pretendidas pelos *EDA(s)* sem um princípio *metaepistêmico*. Para maior profundidade neste ponto, ver: Kyriacou (2019) e Alston (1989).

justificadas, pois é mais confortável, e para considerar injustificadas as crenças que nos incomodam." (KYRIACOU, 2019, p. 180, *tradução nossa*).

Deste modo, para instaurar uma conclusão cética no âmbito da justificação, é necessário esclarecer qual é o princípio ou a norma *metaepistêmica* que estabelece quais crenças são justificadas e quais crenças não são justificadas. Pois, considerando que o âmbito de segunda ordem possui prioridade lógica sob o âmbito de primeira ordem, é necessário que nossos princípios epistêmicos sejam justificados e regulados por princípios *metaepistêmicos* que especifiquem suas condições. Na ausência de um princípio *metaepistêmico*, caímos em dois problemas: o problema da justificação *circular-normativa*⁸ e o problema *ad hoc*.

Quando não há uma justificação *metaepistêmica* dos nossos princípios epistêmicos de primeira ordem, parece que esses princípios não recorrem a nada além de si mesmos para se justificarem. Ou seja, utiliza-se do próprio princípio para tentar justificá-lo. Assim, parece não haver nenhuma razão para adotarmos o princípio, além dele mesmo. E isso gera o segundo problema: quando não temos nenhuma razão para adotar um princípio, acabamos adotando-o de maneira *ad hoc*. Podemos, assim, considerar crenças justificadas ou injustificadas conforme as nossas vontades, e não porque elas são efetivamente justificadas ou injustificadas. E, como evidentemente a justificação possui um âmbito normativo⁹, é necessário especificar qual critério está sendo utilizado para estabelecer em quais crenças podemos acreditar, e quais crenças não podemos acreditar. Posto isso, na próxima seção analisaremos a proposta de solução ao problema da demarcação de Lutz (2018): a seleção natural atua como um *derrotador* do conhecimento moral, regulando a norma de confiabilidade de primeira ordem presente nos *EDA(s)*.

⁸ O problema da justificação circular-normativa é extraído de Boghossian (2012), no contexto do relativismo. Segundo Boghossian, quando os relativistas endossam o relativismo epistêmico, eles mostram que não há nenhum princípio *metaepistêmico* que sirva como um critério para avaliação de princípios epistêmicos em primeira ordem. Sendo assim, a única forma de justificar princípios epistêmicos em primeira ordem é apelando aos próprios princípios, em um tipo de autojustificação ou autossustentação. Em outras palavras, não há nada que consiga justificar princípios epistêmicos em primeira ordem. Porém, Boghossian não concorda com esta visão relativista, combatendo este tipo de argumentação. Para maior desenvolvimento, ver: Boghossian (2012).

⁹ A discussão trazida pela epistemologia naturalizada acerca da eliminação do papel normativo/deontológico da justificação está além dos propósitos do presente trabalho. É suficiente apontar que endossamos a visão tradicional de que a justificação possui um papel normativo no que tange àquilo que estamos permitidos a acreditar (ou não). Para maior discussão deste ponto, ver: Quine (1989) e Ritchie (2012).

2 ESTABELECENDO O PRINCÍPIO EPISTÊMICO DOS *EDA(S)*: A SELEÇÃO NATURAL COMO *DERROTADOR* DO CONHECIMENTO

Uma das tentativas atuais de resolver o PD é estabelecer que os *EDA(s)* são um tipo de *derrotador* do conhecimento moral. Para atingir tal objetivo é necessário esclarecer quais são os tipos de *derrotadores* possíveis para o conhecimento moral, bem como esclarecer qual tipo de *derrotador* seria a seleção natural. Sendo assim, em um primeiro momento, esclareceremos a distinção proposta por Pollock entre *derrotadores* refutadores e *derrotadores* solapadores. Em um segundo momento, esclareceremos a argumentação de Lutz (2018) acerca da seleção natural ser um tipo de *derrotador solapador*.

2.1 *Derrotadores refutadores e derrotadores solapadores*

A divisão dos *derrotadores* em *refutadores* e *solapadores* busca investigar quais são os "mecanismos" pelos quais os *derrotadores* operam para atingir os seus "alvos". Esta divisão remete a Pollock (1986). Um *derrotador refutador* para uma crença x é uma razão (no sentido amplo, intercambiável a crença e evidência) para sustentar a negação de x . Em outras palavras, um *derrotador refutador* ocorre quando eu acredito em p , e adquiero uma nova evidência da qual posso implicar $\sim P$. Assim, essa contraevidência, $\sim p$, é um *derrotador* para minha crença anterior de que p . Em outras palavras, "*Derrotadores refutadores* [...] removem a justificação da crença derrotada ao suportar a negação de tal crença." (CONSTANTIN, 2018, p. 3440, tradução nossa).

Considere o seguinte exemplo, adaptado de Grundman (2011): suponha que você viajou para um lugar muito particular e, até então, você apenas viu animais que acreditava serem vacas marrons. Assim, isso justifica indutivamente a sua crença de que as vacas que pertencem a seu amigo Jim, que mora neste lugar muito particular, também são marrons. Porém, quando você decide ir visitar a fazenda de seu amigo Jim, descobre que as vacas dele são brancas. A evidência de que as vacas de Jim são brancas ($\sim P$) é um *derrotador refutador* da crença de que todas as vacas são marrons (P). Assim, o *derrotador refutador* inibe o agente cognitivo de

permanecer sustentando a crença de que P, a luz de nova evidência $\sim P$. A formalização dos *derrotadores refutadores*, de maneira simplificada, é a seguinte:

[DR – DERROTADOR REFUTADOR] - Um *derrotador refutador*, para uma crença de S de que p, é uma razão para S suspender a crença de que P, a partir de uma contraevidência refutadora $\sim P$.¹⁰

Um *derrotador solapador*, diferentemente do *derrotador refutador*, é uma razão (no sentido amplo, intercambiável com crença ou evidência) para questionar a maneira como a crença atual foi formada, sem qualquer relação com algum tipo de evidência que aponte para o contrário da crença atual. Um *derrotador solapador* para a crença de que P não se trata de uma evidência de que $\sim P$, mas de uma razão para deixar de crer que P a partir da contestação do suporte epistêmico oferecido para sustentar a crença de que P. Em linhas gerais, os *derrotadores solapadores* evidenciam que o suporte epistêmico da crença alvo não a conduz para a verdade (CONSTANTIN, 2018). Em outras palavras,

Um *derrotador solapador* remove ou neutraliza o suporte para determinada crença sem mostrar que a crença é falsa. *Derrotadores solapadores* normalmente são distinguidos de *derrotadores refutadores*, que implicam que a crença em questão é falsa. (KLENK, 2019, p. 2, tradução nossa).

Considere o seguinte exemplo. Você sai para almoçar com um amigo em um restaurante em que você nunca foi antes. Horas após o almoço, você vê um gato entrando pela janela de sua casa, e forma a crença de que há um gato em sua sala. Contudo, horas depois você percebe que a comida que você e seu amigo comeram no almoço estava alterada, levando as pessoas a terem alucinações visuais. Esta nova informação é um derrotador para você cessar a sustentação da crença de que há um gato em sua sala, pois, possivelmente, esta crença foi formada em um estado alucinatório. Porém, a informação de que a comida estava alterada não se trata da

¹⁰ A formulação original de Pollock seria a seguinte: "Se M é uma razão derrotável para S acreditar que Q, M* é um derrotador *refutador* para esta razão se, e somente se, M* é um derrotador (para M como uma razão para S acreditar em Q) e M* é uma razão para S acreditar em $\sim Q$." (POLLOCK, 1986, p.196, tradução nossa). Contudo, por um propósito de simplicidade, optamos por uma definição mais direta do derrotador *refutador*, ressaltando apenas as características pertinentes ao presente trabalho. Para maior discussão acerca da definição de Pollock, ver: Pollock (1986) e Pryor (2004).

negação da sua crença (ou de evidência contrária), mas de motivos para contestar a própria crença. A formulação simplificada dos *derrotadores solapadores* é a seguinte:

[DM – DERROTADOR SOLAPADOR] - Um *derrotador solapador*, para uma crença de S de que p, é uma razão para S suspender a crença de que P, a partir da contestação da evidência E que S tinha para a crença de que P.¹¹

2.2 A justificação de lutz do porquê a evolução é um *derrotador*

Lutz (2018), em seu artigo *What Makes Evolution a Defeater?* visa oferecer uma justificação completa e desenvolvida do porquê é correto considerar que os *EDA(s)* atuam como *derrotadores* do conhecimento moral. Na presente seção, seguiremos a argumentação de Lutz (2018), buscando compreender os pontos mais relevantes da sua proposta de esclarecimento do princípio epistêmico dos *EDA(s)*, respondendo ao PD. Nas palavras do autor, "Argumentos Desmanteladores Evolutivos são *instâncias paradigmáticas de derrotadores solapadores*." (LUTZ, 2018, p. 1111, *tradução e grifos nossos*). Uma vez que tomamos ciência das origens evolutivas das nossas crenças morais, tornamo-nos injustificados ao permanecer sustentando tais crenças, o que faz com que as informações da seleção natural sejam um tipo de *derrotador* para o conhecimento moral. Especificamente, e unicamente, um *derrotador solapador*!

O ponto central em considerar a evolução como um *derrotador solapador* é que a evidência E para a crença de que p é derrotada quando se toma ciência de que não se possuía evidência E para a crença de que p (a verdade da crença de que p se dá por outro motivo que não a evidência E)¹². Ou seja, determinada crença é derrotada

¹¹ A formulação original de Pollock seria a seguinte: Se crer em P é uma razão derrotável para S acreditar em Q, M* é um *derrotador solapador* para esta razão se e somente se M* é um *derrotador* (para crer em P como razão de S crer em Q) e M* é uma razão para S duvidar ou negar que P não é verdadeiro a não ser que Q seja verdadeiro. Novamente, por um propósito de simplicidade, optamos por uma definição mais direta, que ressalte apenas as características do *derrotador* que são pertinentes à presente discussão dos *EDA(s)*.

¹² Este ponto é coerente com a visão do senso comum de que algumas crenças morais parecem ser verdadeiras e justificadas. Podemos, assim, afirmar que este tipo de crença moral é um tipo de crença *prima facie* justificada. Porém, tomando a evolução como um tipo de *derrotador solapador*, mostra-se que não há evidências que levem à verdade destas crenças, tornando-as injustificadas,

por um *derrotador solapador* quando há um *derrotador refutador* de ordem superior para sua atitude doxástica: o agente cognitivo acreditava que possuía a evidência E, que sustentava a crença de que p. Porém, surge um *derrotador* que mostra que não há evidência E, ou seja, que há não-E, desmantelando a sustentação para a crença de que p.

A evolução mostrou que as forças da seleção natural são suficientes para explicar porque nós temos os conceitos morais que temos, e porque os aplicamos da forma como nós aplicamos quando formamos nossas crenças e juízos morais. Logo, é possível oferecer uma explicação evolutiva completa da evidência que temos em prol de qualquer crença moral, além de explicar grande parte das características tradicionais da moralidade: por que crenças morais parecem tão intuitivas, por que a maioria das pessoas é compelida a não violar normas morais sem a sensação de culpa, por que algumas crenças morais são tão arraigadas e permanecem mantidas mesmo entre diferentes culturas e épocas, etc.

Assim, podemos explicar todas as características da moralidade em termos naturais, ou seja, em termos de sobrevivência, e não mais em termos de propriedades morais objetivas do que é correto ou incorreto, bom ou mau, etc. Ao oferecer uma explicação natural, que não apela para qualquer tipo de propriedade moral objetiva no mundo, “[...] nós aprendemos que as afirmações morais apenas parecem verdadeiras não porque elas realmente são verdadeiras, mas por outra razão [a saber, porque elas aumentam a aptidão reprodutiva].” (LUTZ, 2018, p. 1114, tradução e grifos nossos). Ou seja, nós formamos crenças morais não porque elas são verdadeiras, mas por outra razão. E é justamente nesta “outra razão” que atua o *derrotador solapador*, conforme pode ser visualizado em sua formulação como princípio *metaepistêmico* dos EDA(s): “*Derrotador solapador minimizador (DSM)*: uma nova evidência D derrota o suporte que E oferece para a crença de S de que p se: D é uma evidência a favor de uma explicação completa denominada C, da evidência E, tal que S não inferiria p de C e das informações de fundo de S.” (LUTZ, 2018, p. 1111, tradução e grifos nossos).¹³

embora possam continuar sendo verdadeiras. O que está sendo questionado é a evidência que “guia” a crença para a verdade e não a própria verdade da crença.

¹³ Considere uma crença de que você vê um gato a sua frente (p). Você possui como suporte para esta crença a evidência de que sua visão é condicionalmente confiável, ou seja, gera crenças verdadeiras

A proposta de DSM como princípio *metaepistêmico* dos EDA(s) necessita de maior esclarecimento e justificação. Primeiramente, o ponto “minimizador” do *derrotador* trata-se da visão de que é possível “minimizar” (*explain away*) a importância de determinada explicação para um fato, a saber, “minimizar” a explicação de determinado fato é remover ou eliminar sua importância epistêmica. Portanto, um *derrotador* “minimiza” a explicação de determinada crença quando a evidência não mais oferece suporte para a crença. Mas, como a evidência seria minimizada? A evidência seria minimizada a partir do que é chamado de “passe livre” para o *derrotador*. A formalização deste princípio seria a seguinte: “‘Passe livre’ para o *derrotador solapador*: uma nova evidência, D, derrota o suporte que E possui para a crença de S de que p se: D é uma evidência em favor de uma explicação, A, de E, e A não envolve p.” (LUTZ, 2018, p. 1113, *tradução e grifos nossos*).

O ponto central do “passe livre” para o *derrotador* é afirmar que a evidência do agente cognitivo para a sua crença não é realmente evidência se ela não for explicada pelo fato da crença ser verdadeira, ou seja, de realmente ser o caso que p. “Logo, uma explicação E que não envolva p irá minimizar o *status* de E como um indicador da verdade de p.” (LUTZ, 2018, p. 1116, *tradução nossa*).

Uma das principais críticas à visão do passe livre para o *derrotador* é o problema do conhecimento acerca de previsões de acontecimentos futuros. Em linhas gerais, nós sabemos muitas coisas sobre o futuro, pois temos evidência para muitas proposições concernentes ao futuro. Porém, nenhuma evidência que eu possuir sobre o futuro é explicada pelos fatos futuros pelo simples motivo de que eles ainda não aconteceram! A evidência sobre fatos futuros é baseada puramente em fatos que já ocorreram ou estão ocorrendo, ou seja, fatos do passado e do presente. Por exemplo, eu sei que o sol irá nascer amanhã, pois ele nasceu hoje e em todos os dias do passado desde que ele existe. Porém, o fato de que o sol irá nascer amanhã não explica nenhuma das evidências que eu tenho, pois elas são apenas

com alta frequência (E). Contudo, você fica ciente de uma nova evidência, a de que você foi drogado com um remédio que causa alucinações visuais (D). A nova evidência, D, apenas derrotará E se ela for parte de uma explicação completa do que aconteceu naquele dia (C), e esta explicação substituir que você acreditava ter visto um gato a sua frente por confiar na sua visão (E). Deste modo, você não pode inferir da explicação completa do que aconteceu naquele dia (C - você foi drogado e teve alucinações visuais) e de informações de fundo (como a eficácia de causar alucinações da droga que você ingeriu), que viu um gato a sua frente (p).

evidências do passado e do presente. Logo, a evidência para as minhas crenças sobre o futuro não é explicada por estes fatos. Pela visão do passe livre para a *derrotabilidade*, todas as minhas crenças para o futuro serão derrotadas. Parece, então, que o princípio que compõe os *derrotadores solapadores* é um princípio problemático e contraintuitivo, pois não consegue lidar com o conhecimento dos acontecimentos futuros.

Porém, há uma resposta simples para esse aparente problema. A explicação de toda a evidência de que o sol irá nascer amanhã pode ser sintetizada em dois fatos: o sol possui uma grande tendência de nascer todas as manhãs e a Terra gira sobre seu eixo enquanto orbita o sol. Dessa sintetização da evidência, é possível inferir de maneira indutiva que o sol irá nascer amanhã, pois, de maneira indireta, esta evidência realmente inclui o fato de que o sol irá nascer amanhã. Assim, as evidências incluem de maneira indireta o fato de que o sol irá nascer amanhã, pois elas conseguem implicar facilmente no fato de que o sol irá nascer amanhã. Em outras palavras, a evidência é capaz de justificar a inferência de que o sol irá nascer amanhã. Logo,

[...] quando [*a visão do passe livre*] nos diz que nós temos um *derrotador* quando nós aprendemos que a explicação da nossa evidência não envolve a proposição P, nós devemos entender que isso significa que uma explicação "envolve" o fato P somente no caso de P poder ser inferida daquela explicação, onde "ser inferida" simplesmente significa que há um processo de inferência válido que nos leva da explicação da evidência de que P para o fato de que P. (LUTZ, 2018, p. 1118, *tradução e grifos nossos*).

Com esta explicação, a visão do passe livre consegue evitar esse tipo de problema acerca do conhecimento de previsões de acontecimentos futuros. Logo, o princípio DSM consegue dar conta das crenças sobre o futuro de maneira satisfatória, oferecendo um critério para derrotá-las. Por exemplo, se houver evidência de que as leis da natureza mudaram da noite para o dia, DSM irá derrotar a justificção para a crença de que o sol irá nascer amanhã. A informação de que as leis da natureza mudaram da noite para o dia é um *derrotador refutador* de ordem

superior para o suporte anterior, que eu possuía, para a crença de que o sol irá nascer amanhã, a saber, as leis da natureza são estáveis e implicam nessa informação.

Assim, DSM é estabelecido como um princípio seguro e restrito na medida certa para sustentar epistemicamente os *EDA(s)* como *derrotadores solapadores* do conhecimento moral. Logo, é possível oferecer uma nova formalização dos *EDA(s)* que explicita seu princípio epistêmico e que não recai em PD. Pois, DSM suplementa a norma da confiabilidade de primeira ordem, oferecendo um critério rígido para as considerações da seleção natural. De acordo com Lutz (2018), a nova formulação seria a seguinte:

Argumento Desmantelador Evolutivo Solapador:

1. Princípio do *derrotador solapador* minimizador (DSM): uma nova evidência D derrota o suporte que E oferece para a crença de S de que p se: D é uma evidência a favor de uma explicação completa denominada C, da evidência E, tal que S não inferiria p de C e das informações de fundo de S.
 2. Explicações darwinianas completas podem ser oferecidas para explicar por que as proposições morais parecem verdadeiras para os seres humanos.
 3. Existe evidência a favor dessas explicações darwinianas.
 4. Não se infere a verdade de qualquer proposição moral dessas explicações darwinianas e do pano de fundo de informações do sujeito.
- Logo,
5. A justificação dos seres humanos para acreditarem nas proposições morais é derrotada pela explicação darwiniana.

A nova formulação do argumento consegue evitar PD por instaurar um princípio epistêmico válido, que regula as informações oriundas da seleção natural, evitando que essas tornem as crenças injustificadas de maneira *ad hoc*, conforme apontado pelo problema da demarcação. O princípio DSM estabelece um critério rígido para a *derrotabilidade*, que é cumprido pelas informações da seleção natural que impactam no *status* epistêmico das crenças morais. Com DSM, os *EDA(s)* não estão baseados apenas na norma da confiabilidade em primeira ordem, de que a seleção natural evidencia que algumas crenças não rastreiam a verdade, e por isso são injustificadas. A norma da confiabilidade em primeira ordem, pressuposta pelos

EDA(s), é suplementada com as considerações oriundas da *derrotabilidade*¹⁴. Logo, as informações da seleção natural apenas removem o *status* epistêmico positivo das crenças morais na medida em que são um *derrotador solapador* do conhecimento moral. E, para que a seleção natural se constitua como um *derrotador solapador* do conhecimento moral, é necessário cumprir com todas as exigências de DSM (e não apenas com a norma da confiabilidade em primeira ordem). Por esses motivos, a visão *derrotabilista* dos *EDA(s)* torna-os epistemicamente estruturados e capazes de levantar um desafio cético para o conhecimento moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os *EDA(s)* são um forte desafio cético às teorias propositivas do conhecimento moral, especialmente por seu ponto de partida empírico. Pois, por ser um argumento bem informado cientificamente, os *EDA(s)* possuem, em um primeiro momento, a robustez teórica necessária para obrigar as teorias propositivas do conhecimento moral a enfrentarem este desafio, sob pena de tornarem-se insustentáveis teoricamente. Contudo, os *EDA(s)* só poderiam levantar tal desafio para o conhecimento moral quando esclarecesse, o princípio *metaepistêmico* que fundamentaria esse tipo de argumentação, conforme apresentado no problema da demarcação de Kyriacou (2019).

A proposta de Lutz (2018), que consiste em considerar os *EDA(s)* como *derrotadores solapadores*, oferece um suporte epistêmico satisfatório para esse tipo de argumento. Os *EDA(s)* utilizam das considerações oriundas da seleção natural, para inferir um *status* epistêmico negativo para a justificação das crenças morais. De acordo com Lutz (2018), o ponto central do princípio *metaepistêmico* que regula as informações oriundas da seleção natural é apontar que acreditamos nas crenças morais que acreditamos por outras razões além da verdade. E, quando acreditamos em algo por razões além da verdade, temos um *derrotador solapador* para a justificação da crença em questão. Neste caso, é possível fugir do problema da demarcação. Pois, não é o caso que as crenças morais não são justificadas apenas

¹⁴ A suplementação da norma da confiabilidade em primeira ordem com os *derrotadores* foi endossada por confiabilistas como Alston (1989) e Goldman (2012).

porque elas não rastreiam a verdade. Na verdade, é o caso que determinadas crenças são injustificadas porque acreditamos nelas por outras razões, além da verdade (neste caso, acreditamos nelas pois isto aumentou nossa aptidão reprodutiva).

Posto isso, concluímos que, em um primeiro momento, a tentativa de compatibilizar os *EDA(s)* com a teoria da *derrotabilidade*, considerando-os como um derrotador *solapador* do conhecimento moral, oferece uma resposta contundente ao problema da demarcação. Pois, ao considerar que as informações oriundas da seleção natural podem servir como um *derrotador* do conhecimento (e não mais como uma estrutura completa da justificação), é possível regular as informações oriundas da seleção natural, oferecendo um critério estrito para o seu impacto no *status* do conhecimento. Assim, os *EDA(s)* podem levantar um forte desafio cientificamente bem informado e epistemicamente sustentado às teorias propositivas da moralidade. O “ônus da prova”, desta vez, está com aqueles que visam defender que as crenças morais são justificadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALSTON, W. *Epistemic Justification: essays in the theory of knowledge*. Cornell: Cornell University Press, 1989.

BOGHOSSIAN, P. *Medo do conhecimento*. Tradução: Marcos Bagno. 1 ed. São Paulo: editora SENAC, 2012.

BRADDOCK, M. Debunking Arguments from Insensitivity. *International Journal for the Study of Skepticism*, v.7 (2), p. 91 - 113, 2017.

CONSTANTIN, J. Replacement and reasoning: a reliabilist account of epistemic defeat. *Synthese*, v. 197, p. 3437 – 3457, 2018.

DARWIN, C. *The descent of man, and selection in relation to sex*. Londres: Penguin, 2004.

FUMERTON, R. *Epistemologia*. Tradução Sofia Stein e Ramon Wagner. Petrópolis: Vozes, 2014.

GOLDMAN, A. What is justified belief? In GOLDMAN, A. (Ed.), *Reliabilism and contemporary epistemology: Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 29 - 48.

GRUNDMAN, T. Defeasibility Theory. In: BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (eds.) *The Routledge Companion to Epistemology*, Nova Iorque: Routledge, 2011, p. 156 - 166.

ISSEROW, J. Evolutionary Hypotheses and Moral Skepticism. *Springer*, p. 1 - 21, 2019.

JOYCE, R. The many moral nativisms. In: JOYCE, R. *Essays in Moral Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 122 - 141.

JOYCE, R. Reply: confessions of a modest debunker. In: LEIBOWITZ, U.; SINCLAIR, N. (orgs.). *Explanations in Ethics and Mathematics: debunking and dispensability*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 124 - 145.

KAHANE, G. Evolutionary debunking arguments. In: *Nous*, v. 45, n. 1, p. 103 – 125, 2011.

KLENK, M. Objectivist conditions for defeat and evolutionary debunking arguments. In: *Ratio*, p. 1 - 14, 2019.

KYRIACOU, C. The demarcation problem. In: *Logos & Episteme*, v.10, p. 175 - 182, 2019.

LUTZ, M. What makes evolution a defeater? In: *Erkenntnis*, v. 83, p. 1105 - 1126, 2018.

POLLOCK, J. *Contemporary Theories of Knowledge*. Londres: Rowman & Littlefield. 1986.

PRYOR, J. What's wrong with Moore's argument? In: *Philosophical Issues*, v. 14, n. 1, p. 349 – 378, 2004.

QUINE, W. Epistemologia Naturalizada. In: *Ensaíos: seleção de textos Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva*. Tradução Balthazar Barbosa Filho. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 91 - 103.

RITCHIE, J. *Naturalismo*. Tradução Fábio Creder. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SHAFER-LANDAU, R. Evolutionary debunking, moral realism, and moral knowledge. In: *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7, p. 1 - 37, 2012.

VAN ROOJEN, M. Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), 2018, p. 1 - 32.

7. HINGE PROPOSITIONS E MÉTODO SOCRÁTICO

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-07>

Paloma de Souza Xavier¹

RESUMO

Tratamos aqui do conceito de *hinge propositions*, abordado por Wittgenstein em *Da Certeza* (1969). O foco do trabalho é discutir contra a inefabilidade das *hinge propositions* defendida por Moyal-Sharrock em *Understanding Wittgenstein's On Certainty* (2007). Para a intérprete, as *hinges* não podem ser ditas, pois, caso isso ocorra, o jogo de linguagem se solidificaria. Ora, se de fato forem indizíveis, como proceder num desacordo entre *hinges* distintas e rivais? Dessa forma, essa tese parece inadequada, pois, inviabilizaria possíveis correções necessárias em ambiente de conflito. E para tanto, mostramos que o método socrático proposto por Robert Brandom presente em *Articulando Razões* (2000) pode ser uma resposta adequada para o desafio de Moyal-Sharrock, pois seria uma maneira de explicitar as *hinge propositions*, colocando-as no interior do jogo de dar e receber razões. Palavras-chaves: *Hinge propositions*; Método socrático; Certeza.

INTRODUÇÃO

A obra *Da Certeza* (*Über Gewißheit*), de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), foi composta entre os anos de 1949 e 1951, tendo sido publicada apenas após a morte do autor. A escrita dessa obra, provavelmente, foi estimulada pelos diálogos com Norman Malcolm (1911-1990), em *Ithaca* (New York), momento no qual ambos teriam discutido a respeito da leitura de alguns artigos importantes de Moore (1873-1958). Os textos influenciadores de *Da Certeza* foram *Em Defesa do Senso Comum* (1925) e *Prova do Mundo Exterior* (1936). O primeiro deles foi o que mais chamou a atenção de Wittgenstein. No texto *Em Defesa do Senso Comum*, Moore lista várias proposições que ele diz saber, com certeza, serem verdadeiras. Para Moore, elas são truísmos e têm um grau de evidência muito alto.

Algumas dessas proposições são "Existe um corpo que é meu", "Este corpo nasceu há algum tempo no passado e existe continuamente desde então", "Muitos

¹ Mestranda em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: palomasouzaxavier@gmail.com

desses corpos morreram e deixaram de existir antes que meu corpo nascesse”, “Desde que nasci sempre estive em contato com a superfície da terra ou não longe dela”, “Eu sou um ser humano” e “Aqui está uma mão”. Moore, então, tenta bloquear conclusões idealistas e céticas sobre o mundo usando o prefixo “eu sei que”. Nesse sentido, há, de um lado, os céticos afirmando que “Moore não pode saber que o mundo externo existe” e, do outro, Moore acreditando que bloqueia as indagações dos céticos ao simplesmente afirmar: “eu sei que o mundo externo existe”.

Wittgenstein se mostra insatisfeito com as respostas que Moore oferece, pois para ele, tanto Moore quanto os céticos confundem certeza com conhecimento. Conhecimento, na visão wittgensteiniana, não implica certeza, assim como certeza não implica conhecimento. A partir dessa discussão, Wittgenstein nos apresenta importantes considerações que proporcionaram o surgimento do conceito de proposições-dobradiças (*hinge propositions*).

No decorrer de *Da Certeza*, Wittgenstein expressa algumas analogias para esclarecer o que são as *hinges*. Talvez, a mais intuitiva seja a da seção 341, onde o autor enfatiza que nossas perguntas que formulamos e as nossas dúvidas dependem do fato de certas proposições estarem isentas de dúvida serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram.

Wittgenstein parte da analogia de que, para ser possível o movimento de abrir e fechar uma porta, alguma coisa tem que ficar fixa – no caso da porta, a dobradiça. Assim, para que seja possível duvidar, é necessário que haja certezas fixas. Esse ponto fixo é o que permite a funcionalidade das coisas. Por exemplo, as *hinges* “eu sou um ser humano”, “existe um corpo que é meu” e “eu tenho um cérebro” devem permanecer fixas para que possamos executar atividades como andar, digitar etc. Dessa forma, nas palavras do filósofo, “o próprio jogo da dúvida pressupõe certeza” (WITTGENSTEIN, 1969, §115).

Nesse sentido, a relevância das *hinges* não está em seu conteúdo conceitual nem em sua fórmula lógica. O que as torna relevantes é o papel que desempenham em nossas vidas, é a função que as *hinges* exercem nesse sistema de abrir e fechar a porta. É, pois, um papel de regra, isto é, elas servem como critérios a partir dos quais avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas. Esse papel é o que garante a funcionalidade das coisas, das certezas, do aprendizado, da correção e da revisão.

Desse modo, são as *hinges* que formam nossa imagem de mundo (*weltbild*) (WITTGENSTEIN, 1969, §95) e garantem nossos jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, 1969, §403).

Entretanto, a interpretação em torno das *hinge propositions* varia entre alguns intérpretes, já que há autores que não as compreendem como proposicionais ou epistêmicas. Há, ainda, autores que defendem uma interpretação não epistêmica das *hinges*. São eles: McGinn (1989), Stroll (1994), Moyal-Shararak (2004, 2015) e Coliva (2010). Opostamente, há os que defendem uma interpretação epistêmica: Wright (2003), William (2004) e Pritchard (2016).

Moyal-Sharrock, professora da universidade de Hertfordshire, está entre os que compreendem as *hinges* como não epistêmicas e não proposicionais. A autora utiliza a expressão "certezas fulcrais" (*hinge certainties*), escolha que já demonstra sua posição em relação às *hinges*. Nessa perspectiva, propõe que as *hinges* não são passíveis de erro e dúvida, pois não são conhecimento, e que não são proposicionais, porque, para tanto, necessitariam de bipolaridade. Ou seja, precisariam ser passíveis de verdade ou falsidade, o que não ocorre com as *hinges*, visto que são inefáveis (cf. MOYAL-SHARROCK, 2015, p. 17).

Entretanto, se as *hinges* são inefáveis como afirma Moyal-Sharrock, como seria possível corrigi-las? Segundo, qual seria uma resposta adequada para esse desafio?

Defendemos que uma leitura inefável das *hinge propositions* inviabiliza práticas de correções relevantes, por exemplo, como em situações de conflitos. Uma vez que correções são necessárias em esferas públicas, e com as *hinges* não seria de outra forma.

E para tanto, propomos que o método socrático de Brandom é uma resposta adequada para o dilema da inefabilidade das *hinges* defendida por Moyal-Sharrock

O fio condutor da abordagem que encaminhamos aqui é o neopragmatismo. A ênfase desse neopragmatismo é a ação, a prática, o uso de indivíduos e agentes numa determinada comunidade; indivíduos performando atividades num determinado ambiente com outros indivíduos e outros agentes. Vale destacar que o neopragmatismo é diferente do pragmatismo clássico de Charles Peirce, William James e John Dewey, que se centravam nas investigações do significado e na

natureza da verdade. O neopragmatismo que postulamos aqui é a abordagem que toma como autores influentes Wittgenstein e Brandom. Tal perspectiva é conhecida também como “pragmatismo linguístico”.

1 O MÉTODO SOCRÁTICO E A INEFABILIDADES DAS HINGES

A inefabilidade das *hinges*, se refere à questão de as *hinges* não poderem ser ditas significativamente, conforme Moyal-Sharrock (2015). Isso posto, se alguém tentasse articular uma *hinge*, não resultaria em outra coisa, a não ser um contrassenso (*nonsense*). A autora, além de endossar uma inefabilidade das *hinges*, sustenta que elas são regras da gramática, sendo, assim, sem sentido, já que uma regra gramatical não tem sentido, mas determina o sentido (MOYAL-SHARROCK, 2015, p. 18). Para ela, a articulação de uma *hinge* num discurso solidificaria o jogo de linguagem, podendo soar como algo incompreensivo, uma piada ou até mesmo um episódio de loucura. Nessa perspectiva, “proferir uma dobradiça no fluxo do discurso ordinário é proferir um contrassenso; é proferir uma regra onde nenhuma lembrança de uma regra é necessária” (MOYAL-SHARROCK, 2015, p. 18).

Segundo a intérprete, nossas certezas (*hinges*) compartilhadas de que “isto é uma árvore”, “eu estou aqui” e “eu sou um ser humano” não podem ser ditas significativamente, e essa inefabilidade indica, portanto, uma indizibilidade lógica. Moyal-Sharrock entende que se as *hinges*, em determinado contexto, não servem para informar nem para expressar ou descrever, não têm utilidade, tornando-se desprovidas de sentido. Elas nada dizem (MOYALSHARROCK, 2015, p. 20). Além disso, a intérprete afirma que é pelo fato de as *hinges* estarem fora da linguagem que elas mantêm nossos jogos de linguagem possíveis.

Seguindo a interpretação de Moyal-Sharrock, seria demasiadamente estranho se um silvicultor usasse uma proposição negativa como “isto não é uma árvore”. Diante dessa lógica, a intérprete, pois, defende outra tese, a que é o segundo problema explorado por nós: a indubitabilidade das *hinges*. Moyal-Sharrock enfatiza que, para Wittgenstein, não há nenhum contexto em que nossas *hinges* possam ser postas em dúvida e serem justificadas, uma vez que sua indubitabilidade é conceitual e não contextual (MOYAL-SHARROCK, 2015, p. 9). Dessa forma, “a indubitabilidade

das nossas *hinges* não resulta dos termos confirmados, mas decorre do fato de que elas não são passíveis em absoluto de confirmação ou de falsificação" (MOYAL-SHARROCK, 2015, p. 12).

Tendo isso em mente, a intérprete defende que não há questão de verdade ou de falsidade nas *hinges*, dado que são impermeáveis às dúvidas. Diante dessas considerações, é possível perceber que Moyal-Sharrock é uma grande intérprete de *Da Certeza*. Seus textos têm um papel essencial na divulgação dos pensamentos de Wittgenstein. Entretanto, tanto a tese da inefabilidade quanto a da indubitabilidade apresentam dificuldades textuais. Apesar de nos dedicarmos também ao problema da indubitabilidade das *hinges*, nosso ponto central é o da inefabilidade. Vale, contudo, salientar que, como mencionado, os dois problemas estão conectados.

Quais seriam, então, os problemas da tese da inefabilidade? Começa-se com o próprio conceito de "inefável". Esse não é um conceito de *Da Certeza*, mas de *Tractatus*, precisamente do aforismo 6.522, no qual está expresso: "existe com certeza o inefável. Isto se mostra, é o que é místico".

Além disso, existem seções de *Da Certeza* que vão de encontro a uma interpretação inefável das *hinges*. Destacamos duas seções: i) a do leito do rio (WITTIGENSTEIN, 1969, §96 - §99); ii) a do conflito entre Moore e um rei (WITTIGENSTEIN, 1969, §92).

Nas seções de §96 a §99, Wittgenstein faz uma analogia em que as *hinges* formariam um leito de rio, e a água desse leito seriam as proposições empíricas. No entanto, nessa visão, uma proposição empírica poderia se acomodar e, eventualmente, se transformar no leito do rio, enquanto alguma pedrinha desse leito poderia se soltar e se tornar uma proposição empírica. Dito de outra maneira, uma mesma proposição ora pode desempenhar a função de uma proposição empírica, ora pode exercer uma função de *hinge*. As seções supracitadas da obra *Da Certeza* indicam a possibilidade de as *hinges* serem proferidas, explicitadas e, eventualmente, corrigidas.

Um exemplo que podemos dar para endossar essa ideia é de que, em *Da Certeza*, Wittgenstein usa a proposição "nunca ninguém esteve na lua" para se referir às *hinges*. Essa proposição, que, na época em que Wittgenstein a escreveu,

desempenhava o papel de *hinge*, hoje não o é mais. Atualmente, ela é uma proposição empírica, passível de verdade e de falsidade.

Já na seção §92, Wittgenstein põe em conflito duas pessoas com visões de mundo totalmente diferentes: Moore e o rei. O rei tem a crença, e foi educado a crer nisso, de que o mundo/a terra surgiu no exato momento do seu nascimento. Para Moore, porém, a terra surgiu muito antes disso. O desacordo nesse exemplo se dá entre duas *hinges*. Por mais que Moore mostrasse e argumentasse empiricamente, o rei não ficaria convencido de que o mundo não nasceu com ele. Existe um confronto entre *hinges* distintas e rivais. Moore e o rei não compartilham da mesma imagem de mundo. Um exemplo atual e similar ao conflito apresentado é o que se tem com os defensores do terraplanismo. Em ambos os exemplos, os métodos pelos quais se chega às crenças são completamente diferentes.

Nesses exemplos, em que *hinges* são postas em conflito com outras, levando em conta a interpretação de Moyal-Sharrock sobre serem inefáveis, não poderiam essas *hinges* se proferidas? Acreditamos que deveriam ser. As duas seções, sobre as quais comentamos, da obra *Da certeza* corroboram essa interpretação.

A partir dessas discussões, formulamos como perguntas dois problemas. Primeiro, se as *hinges* são inefáveis como afirma Moyal-Sharrock, como seria possível corrigi-las? Segundo, qual seria uma resposta adequada para esse desafio?

Defendemos que as *hinges* devem ser proferidas/explicitadas em alguns momentos, como em situações de conflitos entre *hinges* distintas e rivais, uma vez que correções são necessárias em comunidade de indivíduos litigantes – com as *hinges*, não seria de outra maneira.

E a resposta adequada para o dilema levantado por Moyal-Sharrock está no método socrático de Brandom, uma vez que tal método coloca nossas práticas sob controle, explicando nossos compromissos inferenciais defeituosos e, eventualmente, até corrigir as *hinges*, de maneiras que possam ser polidas/corrigidas. O método de Brandom tem essa capacidade porque ele dá uma função distintiva ao vocabulário lógico. Esse, aqui, torna explícito nossos comprometimentos inferenciais feitos ou aquilo com o que estamos nos comprometendo quando usamos as palavras. Isto é, o vocabulário lógico explicita as articulações conceituais que dominamos quando dominamos as palavras.

Assim, a partir da utilização do método socrático, as *hinges* podem ser explicitadas em alguns momentos, como em situações de conflitos entre *hinges*. Tal método coloca nossas práticas sob controle, explicando nossos compromissos inferenciais defeituosos e, como vimos, até as *hinges*, de maneiras que possam ser corrigidas. Isso porque, em práticas linguísticas públicas, é necessário que os agentes litigantes sejam capazes de dar e receber razões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Defendemos que a tese da infabilidade das *hinges*, proposta por Moyal-Sharrock, inviabiliza práticas de correções importantes, como em situações de conflitos. Em conflitos entre *hinges* distintas e rivais, é necessário proferi-las para que haja correção. As correções são imprescindíveis em comunidades de indivíduos litigantes. No tocante ao segundo problema, cremos que o método socrático de Brandom seria a maneira mais adequada para o desafio colocado por Moyal-Sharrock. Isso porque é uma forma de colocar as nossas práticas sob controle, explicitando-as, de maneira que possam ser polidas/corrigidas. Em outras palavras, mostramos que uma visão neopragmatista das *hinge propositions* pode ser a maneira mais adequada de pensar a funcionalidade destas últimas em ambiente público, possibilitando, assim, trocas significativas entre agentes litigantes, para os quais é possível dar e solicitar razões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDOM, R. *Articulando razões: uma introdução ao inferencialismo*. Tradução de Agemir Bavaresco. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

BRANDOM, R. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, & Discursive commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

MOORE, G. E. A Defense of Common Sense. In: *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin Publishers, 1959a.

BRANDOM, R. Proof of an External World. In: *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin Publishers, 1959b.

MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

MOYAL-SHARROCK, D. A Certeza Fulcral de Wittgenstein. Tradução de Janyne Satter. *Dissertatio*, Pelotas, v. sup., p. 3 - 30, 2015.

MOYAL-SHARROCK, D. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave, 2000.

SILVA, M. Desacordos profundos e revisão da lógica: uma leitura neo-pragmática. In.: SOUZA, M. J. A.; LIMA FILHO, M. M. (org.). *Linguagem e cognição*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 79 - 99.

SILVA, M. Persuasion over conviction: On the role of conversion in logical conflicts between realists and anti-realists. In.: MORENO, A. (org). *Wittgenstein e seus aspectos*. São Paulo: Editora UNICAMP, 2015, p. 143 - 166.

STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

WITTGENSTEIN, L. *Da Certeza*. Tradução Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2017.

8. ROBERT CUMMINS E A CALIBRAÇÃO INTUICIONAL

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-08>

*Roberto Schmitz Nitsche*¹

RESUMO

Neste artigo serão analisadas as críticas de Robert Cummins (1998) às intuições e possíveis respostas a tais críticas visando defender o uso de intuições como fonte epistêmica. Cummins afirma que somente poderemos usar nossas intuições como evidência caso seja possível calibrá-las. Para estarem calibradas necessitamos poder, conforme o autor, acessá-las por outro meio que seja independente das intuições. Se esse meio independente for possível, então as intuições não serão mais necessárias. Porém, se esse processo não for possível, não poderemos calibrá-las e, portanto, elas não poderão ser utilizadas como evidência. Weinberg *et al.* (2012) afirmam que toda a argumentação desenvolvida por Cummins é problemática por se basear em noções muito pobres sobre o que é e o que pode levar a uma calibração bem-sucedida. Porém, mesmo com melhorias nos processos de calibração, os autores ainda afirmam que as intuições não podem ser calibradas. No entanto, com apoio do trabalho desenvolvido por Jennifer Cole Wright (2010), onde a autora apresenta estudos cujos resultados demonstram que a confiança das pessoas nas suas intuições são um preditor significativo para se saber se a intuição é estável ou não, se buscará defender as intuições das críticas de calibração. Com esses resultados as intuições voltariam a ser confiáveis e, portanto, poderiam servir como evidência e fonte epistêmica. Porém, a estabilidade das intuições foi registrada apenas em casos simples, não servindo para casos complexos como os que são comumente encontrados na filosofia analítica, os quais parecem ser os filosoficamente mais interessantes. Contudo, se não for possível reverter as críticas de Cummins, uma última estratégia é possível. Ernest Sosa (2007) afirma que estaremos nos direcionando para um ceticismo radical, já que todas as críticas podem ser igualmente aplicadas às outras fontes epistêmicas. Conclui-se que, apesar de não haver, atualmente, uma resposta definitiva às críticas, ainda poderemos, pelo menos em certa medida, confiar em nossas intuições cotidianas. Quanto às intuições filosóficas, podemos apenas concluir que se as críticas céticas forem aceitas, estaremos com graves problemas para explicar a confiabilidade das outras fontes epistêmicas.

Palavras-chave: Intuição; Calibração; Fonte Epistêmica; Cummins.

Robert Cummins (1998) afirma que para que uma observação possa ser utilizada como sendo uma evidência científica ela deve poder ser feita por outros

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bolsista CAPES. E-mail: ronitsche@gmail.com

indivíduos, os quais devem alcançar o mesmo resultado com a mesma observação. Nos casos em que as observações são divergentes é necessária alguma explicação para essa ocorrência. Uma das possíveis explicações pode ser alguma espécie de erro durante a observação, que o autor exemplifica com o observador que não apontou seu telescópio na direção correta ou que não consegue ajustar as lentes no ângulo correto, e, portanto, não consegue fazer a observação da mesma maneira. A outra explicação para a divergência pode ser dada demonstrando que, pelo menos uma delas, é o resultado de um artefato, no sentido de ela ser um produto de caráter artificial, devido, por exemplo, a uma agência humana, ou seja, uma observação que carrega informações sobre o equipamento utilizado para fazer a observação, em vez de ser sobre a coisa observada. Cummins exemplifica a ocorrência de um artefato com a aparente curvatura que os objetos apresentam na visão periférica produzida por óculos de leitura, ou seja, não são os objetos que são curvos, mas sim nosso equipamento que introduz a distorção no objeto.

A intersubjetividade das evidências, portanto, requer que elas não dependam dos indivíduos que as descobrem ou produzem. O mesmo, segundo Cummins (1998), deve ser o caso para as intuições. Se indivíduos diferentes intuem conteúdos divergentes, então deve haver alguma explicação para ela. Na ausência de tal explicação, as intuições conflitantes não devem ser utilizadas como evidência, pois não são intersubjetivas, mesmo que seja o caso de nossas intuições ocorrerem involuntariamente, não devemos, por isso, utilizá-las como evidência. Filósofos, em geral, afirma o autor, buscam demonstrar os problemas com as intuições de outros filósofos, mas não parece ser uma prática comum colocar as próprias intuições em suspenso até que a disputa seja resolvida. Suas teorias e explicações filosóficas, muitas vezes, são construídas com base em tais intuições não intersubjetivas, tanto por parte dos que defendem determinada abordagem quanto daqueles que a criticam. Cummins afirma que "aqueles que não compartilham a intuição simplesmente não são convidados para as discussões. Essa espécie de seleção permite que as discussões avancem, mas isso tem seu preço"² (1998, p. 116, *tradução nossa*).

² Do original: "Those who do not share the intuition are simply not invited to the games. This kind of selection allows things to move forward, but it has its price."

A maneira pela qual descobrimos ou alcançamos uma evidência é o que nos autorizará a identificar se tal meio é suficiente para ela ser considerada uma evidência legítima. Em outras palavras, é necessário haver algum meio para sabermos se o procedimento é confiável ou não, se for confiável, teremos evidências, se não, não. É necessário haver algum modo para sabermos se a maneira como o procedimento produz representações ou indicadores precisos de seus alvos é confiável. Cummins esclarece que esse é o método de calibração. Por exemplo, quando o telescópio foi inventado e se observou que a Lua apresentava montanhas assim como a Terra, era necessário poder demonstrar a confiabilidade do instrumento, já que a crença corrente era de que a Lua não poderia ter montanhas. Para se alcançar tal confiabilidade, necessitou-se da calibração. Apontou-se o telescópio para algum objeto com tamanho, forma, distância e cor conhecidos para se poder determinar quais distorções ele introduziu nas observações.

A calibração pode ser feita de várias maneiras, mas, segundo o autor, há pelo menos uma exigência que deve sempre ser atendida para que o instrumento ou procedimento possa ser considerado como estando calibrado: deve-se poder acessar o objeto ou evento analisado através de algum outro meio que seja independente do primeiro, no sentido de que ele não pode depender nem do instrumento ou procedimento que está sendo testado, como acabamos de ver em relação ao telescópio de Galileo que foi apontando para objetos já conhecidos que poderiam ser acessados através de outros meios independentes que não o próprio telescópio. O mesmo, segundo Cummins, não pode ser feito com as intuições. Por exemplo, se quiséssemos calibrar a intuição de alguém sobre o que é o justo, precisaríamos de um caso onde já soubéssemos de antemão quais respostas ao caso são justas e quais não são. O problema é saber como conseguir essa lista, por um meio não intuitivo, para poder separar as respostas justas e as não justas. O autor sugere que, para contornar o problema, sejam utilizados apenas casos não controversos, nos quais a grande maioria concordaria com o que é de fato o justo para o caso a ser testado. Cummins afirma, então, que isso tornaria a aplicação do teste no caso inútil, pois não há porque fazer o teste se já sabemos do resultado. Outra possibilidade seria utilizar o teste e seus esperados resultados apenas para

verificar se um determinado indivíduo ou grupo compartilha da mesma intuição, porém, esse não seria um processo de calibragem.

Cummins se apresenta otimista em relação a podermos utilizar maneiras não intuitivas para avaliar o conteúdo das intuições dos indivíduos: "Podemos desistir de intuições sobre a natureza do espaço e do tempo e perguntar, em vez disso, que espécie de coisa o espaço e o tempo devem ser para que a teoria física atual seja verdadeira e explicativa"³ (CUMMINS, 1998, p. 118, *tradução nossa*). Porém, mesmo que esse método possa ser utilizado para calibrar as intuições, o autor afirma que elas não o serão, pois "os filósofos não poderiam ter nenhum uso possível para a intuição em um contexto em que a teoria relevante estivesse suficientemente bem estabelecida para formar a base de um teste de calibração confiável"⁴ (CUMMINS, 1998, p. 118, *tradução nossa*). A conclusão do autor, portanto, é extremamente negativa:

A intuição filosófica, portanto, é epistemologicamente inútil, já que ela só pode ser calibrada quando não é necessária. Uma vez que estamos em condições de identificar artefatos e erros na intuição, a filosofia não tem mais utilidade para ela. Mas se não estivermos em condições de fazê-lo, a filosofia não deve ter nenhuma confiabilidade nela.⁵ (CUMMINS, 1998, p. 118, *tradução nossa*).

Nos clássicos casos do tipo Gettier, por exemplo, conforme as ideias defendidas por Cummins, é extremamente difícil conseguir definir um acesso independente, que não seja intuitivo, sobre uma definição de conhecimento. O problema, no entanto, é que se tal acesso realmente fosse possível, então já não haveria necessidade de se utilizar as intuições, bastaria que se fizesse uso apenas

³ Do original: "We can give up on intuitions about the nature of space and time and ask instead what sort of beasts space and time must be if current physical theory is to be true and explanatory."

⁴ Do original: "[...] philosophers could have no possible use for intuition in a context in which the relevant theory was well enough settled to form the basis of a credible calibration test."

⁵ Do original: "Philosophical intuition, therefore, is epistemologically useless, since it can be calibrated only when it is not needed. Once we are in a position to identify artifacts and errors in intuition, philosophy no longer has any use for it. But if we are not in a position to do this, philosophy should not have any faith in it."

desse modo independente de se chegar a uma definição, por exemplo, de conhecimento.

Um dos principais pontos defendidos por Jonathan Weinberg, Stephen Crowley, Chad Gonnerman, Ian Vandewalker e Stacey Swain (2012) é o de que toda a argumentação desenvolvida por Cummins (1998) é problemática por se basear em noções muito pobres sobre o que é e o que pode levar a uma calibração bem-sucedida. Tal falha, afirmam os autores, leva Cummins a ignorar vários recursos que poderiam vir a ser úteis para calibrar as intuições. Na interpretação dos autores, a calibração é um método que busca regular, através de análise, uma possível fonte de evidência. Tal processo calibrativo pode ser dividido em três partes. Na primeira parte ocorre o processo de teste. Nele se busca avaliar o quão preciso são os resultados entregues pela fonte que se quer calibrar. Esses resultados devem ser comparados com os alcançados por outras fontes e com o nosso conhecimento sobre a sua área. Até esse ponto, pelo menos dois resultados são possíveis. Primeiro, se os testes, através da comparação com nossas outras fontes e conhecimentos, demonstrarem que os resultados da possível fonte em questão são suficientemente acurados, então não há necessidade de se prosseguir para as outras etapas. Em outras palavras, nossa fonte está calibrada. No entanto, havendo problemas na fase de testes, será necessário prosseguir para a etapa seguinte.

Um dos principais problemas que podem ser encontrados na primeira etapa do processo de calibragem é a divergência entre resultados da fonte a ser avaliada. A segunda etapa, portanto, é diagnosticar os problemas envolvendo a divergência dos resultados da fonte. Com tal processo poderemos saber em quais âmbitos a fonte funciona e em quais ela entrega resultados problemáticos. Os autores apontam que, em tal etapa, idealmente, deveríamos ter em mãos uma teoria que explicasse os erros cometidos pela fonte. Por exemplo, sabemos que os compassos não funcionam corretamente quando utilizados em determinados locais e circunstâncias, como quando há uma grande presença de ferro nas proximidades. Porém, nem sempre esse é o caso. Na ausência de tal teoria, há pelo menos duas maneiras de se regular a fonte para que tais erros de resultados possam ser separados dos resultados corretos, esta é a última etapa, a correção. A primeira maneira é a restrição. Nessa etapa simplesmente ignoramos os resultados que sabemos serem defeituosos,

como no caso do compasso, em circunstâncias nas quais já sabemos que a fonte tende a não ser acurada. A segunda maneira é a reabilitação, que consiste em melhorar o mecanismo ou sistema da fonte fazendo ajustes finos nele. Por exemplo, melhorando a qualidade das lentes de um telescópio para corrigir imagens distorcidas.

A perspectiva defendida por Cummins (1998) sobre calibração, segundo os autores, não parece considerar todos esses aspectos. Eles acusam o autor de propor uma calibração exaustiva, no sentido de ser necessária uma teoria completa de como o instrumento funciona, de modo a calibrá-lo. O que Weinberg *et al.* (2012) defendem, contrariamente, é que tal teoria completa não é necessária. Em vez dela, pode-se utilizar uma teoria incompleta que consiga explicar ao menos parte do âmbito ao qual a fonte busca dar resultados. Junto a ela pode-se também usar informações sobre a natureza do instrumento e como ele deve conseguir rastrear o âmbito da fonte em questão. Se tais ideias forem bem-sucedidas, então a crítica de Cummins parece ruir, afinal, para o autor, a fonte se tornaria epistemicamente inútil se pudéssemos alcançar os seus resultados por outro meio independente, mas se não dispomos de tal meio independente, então não poderemos calibrar a fonte. Contrariamente, o que Weinberg *et al.* (2012) estão propondo é que teorias incompletas e informações sobre a fonte e seu funcionamento são suficientes para “uma calibração ser epistemicamente útil, as entregas do dispositivo calibrado devem conseguir *estender* nosso conhecimento a proposições até então não avaliadas”⁶ (WEINBERG *et al.*, 2012, p. 263, *notas do autor, tradução nossa*), algo impossível de ser executado com a perspectiva defendida por Cummins (1998). Se a calibração dependesse e fosse bem-sucedida apenas nos casos em que dispomos de uma teoria completa sobre o funcionamento da fonte, então “não haveria nada a ser aprendido com o dispositivo, não importa quão bem calibrado ele seja, e, portanto, nada que o dispositivo pudesse nos ensinar que já não pudéssemos saber por outros meios”⁷ (WEINBERG *et al.*, 2012, p. 263, *tradução nossa*).

⁶ Do original: “[...] *in order for a calibration to be epistemically useful, the deliverances of the calibrated device must be able to extend our knowledge to hitherto unevaluated propositions.*”

⁷ Do original: “[...] *there would nothing to be learned from the device, no matter how well-calibrated it is, and thus nothing that the device can teach us that we could not already know through other means.*”

O problema com tais ideias, como apontado pelos próprios autores, está na terceira etapa do processo de calibração. Se durante o teste da fonte resultados não confiáveis foram encontrados em determinadas circunstâncias, e não dispormos de um diagnóstico preciso do porquê dessas falhas, pois não estaremos usando uma teoria completa, então o processo de reabilitação será comprometido. Isso nos leva a dificuldade de sabermos o que fazer com a fonte testada para evitar que ela apresente as mesmas falhas futuramente. Como vimos anteriormente, uma solução para tal situação é a restrição do uso da fonte, ou seja, mesmo que não saibamos o que há de errado com a fonte nos casos em que ela nos fornece resultados incorretos, podemos restringir o seu uso apenas para casos nos quais saibamos que seu funcionamento é confiável, e com isso teremos uma fonte calibrada, mesmo com a ausência de uma teoria completa.

Por mais que Weinberg *et al.* (2012) demonstrem os problemas relacionados às ideias desenvolvidas por Cummins em relação à calibração intuicional, oferecendo, como contraponto, uma nova perspectiva que expressa a possibilidade de as intuições serem calibradas, nada mais do que isso é oferecido. Os autores afirmam que a calibração das intuições atualmente não é possível. Porém, os autores de certa maneira demonstram otimismo, tendo em vista ferramentas da ciência que conseguiram ser calibradas depois de muitos estudos, de que algum dia possamos calibrar as intuições.

Jennifer Cole Wright (2010) defende que nós já dispomos de um meio para saber se nossas intuições são confiáveis ou não, e, portanto, sabemos se são calibradas. Em seu artigo, a autora apresenta dois estudos que consistiram em apresentar casos a pessoas onde há um sujeito que claramente sabe algo, ou que claramente não sabe algo, ou então casos em que não está claro se o sujeito do caso sabe ou não. Após a apresentação dos casos, as pessoas são questionadas a responder sim ou não sobre se o sujeito dos casos sabe ou não. As pessoas também são solicitadas a atribuir um grau de confiança às respostas por elas dada a questão sobre o sujeito saber ou não saber.

Os resultados desses estudos demonstram que a confiança das pessoas nas respostas que elas deram foi um preditor significativo para saber se o caso apresentado era um no qual o sujeito claramente sabia/não sabia ou onde não havia

clareza. Portanto, os participantes pareciam estar introspectivamente rastreando a estabilidade (no sentido de que é estável a intuição de um sujeito quando ela concorda com a intuição da maioria das outras pessoas) ou instabilidade dos casos, afirmando estarem significativamente mais confiantes ao considerar casos que suscitaram julgamentos estáveis, onde havia clareza se o sujeito do caso sabia/não sabia, do que ao considerar casos que suscitaram julgamentos instáveis, onde não havia clareza. O que nos leva a concluir que quanto menor a confiança dos participantes nas suas respostas e, conseqüentemente, nas suas intuições, maior a probabilidade de o caso considerado apresentar instabilidade nas intuições, e, quanto maior a confiança, maior a probabilidade de apresentar estabilidade.

Esses resultados sugerem que as pessoas podem rastrear a vulnerabilidade das suas intuições, e conseqüentemente, também se proteger de vieses que possam vir a afetar suas intuições. Nesse sentido, quanto menor o grau de confiança que depositamos nas nossas intuições, menor deve ser o peso epistêmico que lhes atribuímos. Porém, esses resultados parecem nos ajudar apenas nos casos em que a maioria das pessoas intuiria a mesma coisa. São, contrariamente, os casos menos claros e mais problemáticos que são filosófica e epistemicamente mais interessantes. Afinal, gostaríamos de possuir algum dispositivo epistêmico que pudesse nos ajudar a alcançar conhecimento em casos complexos, que parecem ser os mais utilizados em trabalhos filosóficos, como reconhece a própria autora: "A filosofia é muitas vezes mais interessante (e de maior valor) quando está trabalhando 'às margens', lutando com casos obscuros e limítrofes"⁸ (WRIGHT, 2010, p. 500, *tradução nossa*). Sendo justamente nesses casos onde os filósofos parecem depender mais fortemente das suas intuições.

Wright (2010), no entanto, afirma que isso não é um problema, pois, mesmo que o público não filosófico seja mais vulnerável a ser afetado por vieses, a intuição da maioria dos filósofos, no entanto, parece ser estável, pois, "os filósofos recebem treinamento extensivo projetado especificamente para refinar e aprimorar seu domínio conceitual"⁹ (p. 500, *tradução nossa*). Porém, tal não garante a infalibilidade

⁸ Do original: "Of course, philosophy is often most interesting (and of most value) when it is working "at the margins", wrestling with unclear and borderline cases."

⁹ Do original: "After all, philosophers receive extensive training designed specifically to refine and enhance their conceptual mastery."

das intuições. A autora aponta “pesquisas [que] sugerem que as pessoas são notoriamente superconfiantes em seus julgamentos em uma ampla variedade de contextos. E, mais ao ponto, simplesmente ter intuições claras/fortes não garante que elas também sejam verídicas”¹⁰ (WRIGHT, 2010, p. 501, *tradução nossa*), ou seja, por mais que tenhamos confiança em uma intuição, isso não garantirá que a intuição nos levou ao conhecimento.

No final da história, se nenhuma das réplicas aos argumentos de Cummins for bem-sucedida, então um grave ceticismo epistêmico será instaurado, não somente sobre as intuições. Pois, como afirmou Sosa,

[...] nenhuma fonte sobreviverá, dado que nenhuma pode ser calibrada sem uma eventual auto-dependência. Isso é assim pelo menos para fontes concebidas de forma bastante ampla: como, digamos, memória, introspecção e percepção. Nenhuma delas pode ser defendida epistemicamente como confiável o suficiente, a menos que seja permitido fornecer alguns dos dados a serem usados em sua própria defesa.¹¹ (SOSA, 2007, p. 64, *tradução nossa*).

Seguindo essa concepção de Sosa, se realmente é o caso que as intuições se tornam epistemicamente inúteis caso tenhamos algum meio independente de calibrá-las, podemos nos questionar porquê esse também não seria o caso para qualquer outro dispositivo ou fonte epistêmica. Seria um absurdo afirmar que a percepção só é confiável e calibrada se for possível utilizar algum meio independente dela mesma para avaliar a sua confiabilidade e estabilidade, o mesmo pode ser dito sobre a memória, o testemunho, a introspecção e o raciocínio.

No caso do telescópio podemos calibrá-lo, como sugeriu Cummins (1998), apontando-o para objetos conhecidos, os quais podemos alcançar com nossas próprias mãos e examinar se os resultados do dispositivo são os mesmos que

¹⁰ Do original: “Research suggests that people are notoriously overconfident in their judgments across a wide variety of contexts. And, more to the point, simply having clear/strong intuitions does not guarantee that they are also veridical.”

¹¹ Do original: “No source will then survive, since none can be calibrated without eventual self-dependence. That is so at least for sources broadly enough conceived: as, say, memory, introspection, and perception. None of these can be defended epistemically as reliable enough unless allowed to yield some of the data to be used in its own defense.”

teremos ao analisar os objetos observados de perto. Porém, como poderemos ter certeza se os dados obtidos com um telescópio a uma distância da qual não podemos alcançar são confiáveis? Pelos menos em princípio, não podemos descartar a possibilidade de que haja alguma espécie de erro nos resultados obtidos com o telescópio em relação às observações de objetos a longas distâncias, sejam eles quais forem. Os dados obtidos da Lua, por exemplo, já podem ser calibrados (conforme os requisitos de Cummins (1998)), o objeto celeste mais próximo, pois já enviamos pessoas para lá. No caso de outros planetas do sistema solar, já enviamos outros instrumentos telescópicos e não-telescópicos e podemos afirmar que os dados obtidos por telescópios desses objetos celestes são bastante acurados. O problema é afirmar que os dados obtidos por telescópios de objetos celestes ainda mais longínquos são acurados. Por exemplo, talvez a observação de galáxias próximas já possa sofrer alguma espécie de distorção completamente desconhecida pela ciência e pelo nosso entendimento, ou seja, ainda não dispomos de nenhuma fonte completamente independente de telescópios para podermos dizer se as informações a essa distância são de fato calibradas, quem dirá de partes tão distantes que estão na fronteira do universo observável.

Essas conclusões, porém, são absurdas, sabemos que os telescópios são aparelhos extremamente confiáveis, sabemos dos seus limites e como corrigir muitos dos problemas que eles apresentaram durante seu desenvolvimento, até chegarmos aos mais modernos e tecnológicos à nossa disposição atualmente. Portanto, não parece razoável afirmar ser sempre necessário haver um meio independente para avaliar os dados fornecidos por determinado instrumento. Haverá um ponto em que adentraremos partes desconhecidas pelo intelecto humano, e em tais cenários não haverá maneiras independentes para executar o processo de calibração proposto por Cummins (1998), afinal, não deixaremos de usar telescópios por não podermos ter certeza se os dados por eles fornecidos de objetos na fronteira do universo visível são confiáveis. Porém, supondo, hipoteticamente, que houvesse uma maneira de conseguir dados de objetos astronômicos longínquos que não fosse por telescópios, então qual seria o valor ou a necessidade de desenvolvermos telescópios? Todas essas informações já poderiam ter sido acessadas de outra

maneira, sem o uso do instrumento. Portanto, o próprio telescópio e os dados por ele fornecidos são suficientes para realizar a sua calibração.

Tendo em vista os argumentos apresentados, pode-se concluir que os requisitos apontados por Cummins (1998) para que as intuições possam ser calibradas são epistemicamente exigentes em demasia, eles requerem mais que o necessário, e acabam nos levando a um ceticismo radical, não somente em relação às intuições, mas também as demais fontes e dispositivos epistêmicos. Em contrapartida, possuímos boas razões para crer que nossas intuições são bastante estáveis, pelo menos em casos não problemáticos. Através da introspecção conseguimos avaliar a nossa confiabilidade nas nossas intuições, quanto maior ela for, maior será a probabilidade de ela ser estável. O problema é que não demonstramos ter confiança em casos obscuros ou limítrofes, que parecem ser os filosoficamente mais interessantes. Nesses casos, torna-se difícil avaliar intuições conflitantes apenas usando nossa confiança nas intuições. Portanto, a calibragem parece possível para nossas intuições cotidianas, mas insegura para nossas intuições filosóficas de casos complexos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CUMMINS, R. C. Reflection on reflective equilibrium. In: DEPAUL, M.; RAMSEY, W. (ed.). *Rethinking intuition: the psychology of intuition and its role in philosophical inquiry*. Lanham: Rowman and Littlefield, p. 113 - 128, 1998.

SOSA, E. *A virtue epistemology: v. 1: Apt belief and reflective knowledge*. Oxford University Press, UK, 2007.

WEINBERG, J. M.; CROWLEY, S.; GONNERMAN, C.; VANDEWALKER, I.; SWAIN, S. Intuition and calibration. In: *Essays in Philosophy*, vol. 13, n. 1, p. 256 - 283, 2012.

WRIGHT, J. C. On intuitional stability: the clear, the strong, and the paradigmatic. In: *Cognition*, vol. 115, n. 3, p. 491 - 503, 2010.

9. PODE O ENTENDIMENTO SER OBTIDO POR SORTE?¹

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-09>

Vilson Vinícius dos Santos Rodrigues²

RESUMO

Filósofos como Jonathan Kvanvig (2003) e Duncan Pritchard (2010) tem argumentado que o entendimento é um estado epistêmico distinto do conhecimento com base no argumento da sorte epistêmica. Eles alegam que dado que o entendimento é compatível com sorte epistêmica e o conhecimento não, então esses estados epistêmicos são distintos. Com base nos autores Christoph Kelp (2017) e Kenneth Boyd (2018), será argumentado que esse argumento não é o suficiente para mostrar que o entendimento e conhecimento são estados epistêmicos distintos. Primeiro, o tipo de cenário que Kvanvig e Pritchard desenvolvem é um cenário em que a sorte é compatível com conhecimento. Segundo, ao desenvolverem os cenários de sorte compatível com o entendimento, eles tomam o objeto avaliativo errado do entendimento. Ao desenvolvermos um cenário com o objeto avaliativo correto para o entendimento, conclui-se que o entendimento não é compatível com *sorte epistêmica*.

Palavras-chave: Epistemologia; Entendimento; Sorte Epistêmica.

INTRODUÇÃO

O que é entender? Quais são as características que marcam o entendimento? O que queremos dizer quando entendemos por que a casa pegou fogo? O que queremos dizer quando dizemos: "eu entendo física", "eu entendo economia"; "eu entendo a teoria da evolução", "eu entendo a economia brasileira"? O verbo entender está no cotidiano não só das pessoas comuns, mas também dos especialistas (biólogos, climatologistas, antropólogos, físicos, etc.). Biólogos buscam entender como as espécies evoluem, os climatologistas buscam entender quais são as consequências das mudanças climáticas, os físicos buscam entender como conciliar a mecânica quântica com a mecânica relativística. Mas o que significa entender? O que basicamente pode-se dizer sobre entendimento é que entender algo (ou mesmo

¹ Os resultados e o texto aqui expostos são parte da minha dissertação intitulada *Entendimento e Sorte Epistêmica* (2022) financiada pela CAPES.

² Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Trabalho financiado pela CAPES. E-mail: v_rodrigues22@hotmail.com.

alguém) é ser capaz de fazer conexões entre dois ou mais fatos, isto é, ser capaz de *apreender*³ uma relação entre eventos. Característica que o conhecimento não exige: pode-se saber algo sem fazer conexões entre informações. Mas é preciso ser dito para termos uma melhor compreensão do entendimento, todavia para os efeitos dessa introdução será suficiente ficarmos com essa noção mais básica.

O debate sobre o entendimento pode ser espelhado ao debate sobre a análise do conhecimento. O entendimento exige verdade? Exige justificação? Exige crença? É compatível com sorte? A investigação deste capítulo será sobre a compatibilidade entre a sorte epistêmica e o entendimento.

A sorte pode eliminar a nossa obtenção de conhecimento como a literatura da epistemologia vem sugerindo com diversos exemplos clássicos com diferentes casos Gettier. Seria o entendimento incompatível com a sorte? Alguns filósofos têm argumentado que não, o tipo de sorte que elimina conhecimento não elimina entendimento. Por essa razão, entendimento e conhecimento seriam estados epistêmicos distintos (chamo esse argumento de argumento da sorte epistêmica). Esses são os chamados anti-reducionistas do entendimento (KVANVIG, 2003; PRITCHARD, 2010), isto é, que o entendimento não é redutível ao conhecimento. Alguns filósofos têm argumentado que sim, o tipo de sorte que eliminaria o conhecimento também eliminaria o entendimento. Esses são os chamados reducionistas (GRIMM, 2006, 2014; SLIWA, 2015; KELP, 2017). Eles defendem que o entendimento é um tipo de conhecimento.

Os principais defensores do argumento da sorte epistêmica contra o reducionismo são Jonathan Kvanvig (2003) e Duncan Pritchard (2010). Há uma distinção entre os casos de sorte epistêmica. O caso dos celeiros é chamado de sorte epistêmica ambiental e os casos Gettier são chamados de sorte epistêmica interferente. O foco deste capítulo será contra-argumentar ao primeiro tipo de sorte (embora os mesmos argumentos podem ser aplicados ao segundo tipo de sorte *mutatis mutandis*).

Na primeira seção, exponho brevemente o que é o entendimento e qual o consenso mínimo sobre esse estado epistêmico; na segunda seção, explico o

³ Tradução do termo técnico *grasp*. Todas as traduções são feitas pelo autor.

argumento da sorte epistêmica e, na terceira e última seção, defendo o reducionismo contra o argumento da sorte epistêmica através dos trabalhos de Christoph Kelp (2017) e Kenneth Boyd (2018).

1 ENTENDIMENTO E APREENSÃO

É comum dividir o entendimento em dois tipos: explanatório e objetual. O primeiro normalmente consiste em proposições da forma "eu entendo por que X"⁴ no qual X é algum evento: "eu entendo por que a casa pegou fogo" (porque houve um curto-circuito, digamos), "eu entendo por que existe dia e noite" (porque a Terra faz o movimento de rotação), etc. Por razões óbvias, esse tipo de entendimento também é chamado de entendimento-porque [*understanding-why*], pois ele parece envolver dar razões de por que X (X, porque Y). O segundo consiste em proposições da forma "eu entendo X" no qual X é algum objeto: "eu entendo biologia", "eu entendo economia", "eu entendo a economia brasileira", "eu entendo a minha namorada", etc. Nesse caso há uma grande estrutura a ser compreendida e não algo tão atômico quando no caso do entendimento-porque.

O que essas duas formas de entendimento parecem ter em comum é o que torna o entendimento tão característico: entender é ter uma apreensão. O mínimo que se pode dizer sobre a apreensão é que ela é uma capacidade de ver como as informações encaixam-se. Isso se mostra distinto do conhecimento, pois é possível ter conhecimento sem ter uma apreensão de como as informações se encaixam. Ou seja, é possível ter conhecimento sem ter entendimento. Por exemplo, quando um sujeito vê uma garrafa de água em cima da mesa, em circunstâncias normais, ele forma o conhecimento de que há uma garrafa de água em cima da mesa. Isso é inegável. Através da sua percepção, ele confiavelmente chega à conclusão de que há uma garrafa de água em cima da mesa. Portanto, ele tem conhecimento. Mas esse mesmo sujeito pode não ter entendimento, dado que ele, por exemplo, não sabe a razão de essa garrafa de água estar em cima da mesa. Uma razão que alguém pode

⁴ Também existem as formas "eu entendo quando X" (eu entendo quando o sol nasce), "eu entendo como X [funciona]" (eu entendo como fazer um bolo), etc., mas tomaremos a forma "eu entendo por que X" como o caso paradigmático de entendimento explanatório.

adquirir é que a garrafa está em cima da mesa porque a Karina, professora de *crossfit* que estava atrasada, esqueceu ao ir para academia. Com esse pedaço de informação, um sujeito pode ter entendimento ao conectar a informação de que a garrafa está em cima da mesa com a informação de que a Karina a esqueceu. Formando assim uma sentença do tipo "a garrafa de água está em cima da mesa, *porque* a Karina a esqueceu ao ir para academia".

A apreensão concebida como a capacidade de estabelecer conexão entre informações parece ser consagrada na literatura sobre entendimento como podemos ver nestas passagens:

Entendimento requer a apreensão de relações explanatórias e outras relações fazedoras de coerência em um amplo e largo corpo de informações. Alguém pode conhecer muitos pedaços de informações isolados, mas entendimento é alcançado somente quando itens informacionais são reconstruídos. (KVANVIG, 2003, p. 192).

Entendimento [...] é a apreciação ou apreensão de ordem, padrões e como as coisas "juntam-se". Entendimento tem uma multidão de objetos apropriados, entre eles as máquinas complicadas, pessoas, disciplinas, provas matemáticas e assim por diante. Entender alguma coisa como essa requer [...] apreciação [...] ou consciência de como suas partes encaixam-se, qual é o papel que cada parte tem no todo e a função que isso tem no grande esquema das coisas. (RIGGS, 2003, p. 217).

Vamos supor que o entendimento requer mais habilidade cognitiva do que o conhecimento correspondente. O que precisamente é requerido? Uma visão amplamente aceita [é] que algum tipo de *apreensão* é necessário para o entendimento. (HANNON, 2021, p. 280).

Como podemos ver nas citações acima, muitos consideram a apreensão uma característica essencial à natureza do entendimento. Michael Hannon (2021) em específico não está defendendo alguma tese sobre a apreensão. No entanto, o seu apanhado dos trabalhos recentes na epistemologia do entendimento sugere que há um consenso notório sobre a apreensão ser uma característica necessária ao

entendimento⁵. Embora haja esse consenso, quase que para cada filósofo que se preocupe com a natureza do entendimento há uma definição sobre o que apreensão significa (KVANVIG, 2003; RIGGS, 2009; ELGIN, 2017; GRIMM, 2006, 2012, 2014; KHALIFA, 2013; HILLS, 2016).

Como foi visto, o entendimento envolve a apreensão. Embora a apreensão tenha uma definição diferente para cada epistemólogo, é seguro dizer que o consenso mínimo sobre a natureza do entendimento é de que esse estado epistêmico envolve fazer conexões entre informações. Não é consenso se o entendimento necessariamente envolve crença, verdade ou justificação. Veremos agora o argumento da sorte epistêmica desenvolvido por Pritchard e Kvanvig.

2 ANTI-REDUACIONISMO E SORTE EPISTÊMICA

Duncan Pritchard (2009, 2010, 2014) e Jonathan Kvanvig (2003) são os principais porta-vozes do argumento de que a sorte epistêmica mostra como o entendimento é radicalmente distinto do conhecimento. Essa característica distinguiria esses dois estados epistêmicos, porque a sorte mina um sujeito de adquirir conhecimento, mas não mina um sujeito de adquirir entendimento. O argumento da sorte epistêmica sugere que o conhecimento não é *necessário* para haver entendimento. Isto é, é possível entender que P sem conhecer que P.

Antes de expor o argumento deles, cabe descrever o que está sendo entendido por sorte epistêmica. O tipo de sorte que elimina o conhecimento é a chamada sorte epistêmica verídica. Pritchard (2007, p. 280) formula os casos de sorte epistêmica verídica do seguinte modo: a crença verdadeira de S é formada por sorte se, e somente se, existe uma ampla classe de mundos possíveis nos quais S continua a acreditar na proposição alvo, e as condições iniciais relevantes para a formação dessa crença são as mesmas do mundo atual, porém a crença é falsa. Os exemplos comuns de sorte epistêmica verídica são os famosos casos de Gettier e dos falsos

⁵ Estas são todas as referências que Hannon (2021, p. 280) usa para sugerir que há um consenso sobre a apreensão ser uma característica necessária ao entendimento: KITCHER 1989; KVANVIG 2003; RIGGS 2003; DE REGT E DIEKS 2005; GRECO 2014; KELP 2015; GRIMM 2006, 2016; DE REGT 2009; NEWMAN 2012; KHALIFA 2013; HILLS 2016; ELGIN 2007; 2017; STREUVENS 2017.

celeiros. Dado que há pouco espaço e o foco é o caso falsos celeiros, vamos explicar um pouco apenas esse caso.

Esse tipo de sorte epistêmica verídica é chamado de sorte ambiental, pois o ambiente não é favorável para formação de conhecimento, assim o eliminando. A formação da crença de que 'há um celeiro' e o fato de que há um celeiro não é interferida pela sorte. Porém o ambiente é desfavorável para formação de conhecimento dado que ele muito facilmente poderia ter olhado para o celeiro falso e formado a mesma crença.

Jonathan Kvanvig (2003, p. 197 - 198) é o primeiro filósofo a desenvolver o problema da sorte epistêmica. O caso que ele cria envolve uma pessoa com entendimento sobre a história da dominação das planícies do sul dos EUA pelos índios Comanches entre o século XVII e XIX. Ele descreve o caso da seguinte maneira:

Dominância dos Comanches: Reflita, digamos, sobre o entendimento histórico de alguém sobre a dominância dos Comanches das planícies sul da América do Norte do século XVII até o final do século XIX. Suponha que se você perguntasse a essa pessoa qualquer questão sobre esse tema, ela responderia corretamente. Assuma também que essa pessoa está respondendo a partir de informações guardadas. Ela não está adivinhando ou inventando respostas, mas está honestamente afirmando o que ela acredita ser a verdade. Tal habilidade é certamente constitutiva do entendimento, e a experiência de inquirir e responder, se sustentada por um período longo o suficiente, geraria a evidência convincente de que a pessoa em questão entende o fenômeno da dominância dos Comanches das planícies sul. Mas ela tem conhecimento? Ordinariamente, sim; mas isso não é requerido. Pois, em teorias comuns do conhecimento, todas essas respostas podem ser dadas a partir de informações possuídas e ainda assim falharem em serem conhecidas por serem verdadeiras, porque as respostas podem somente ser acidentalmente verdadeiras. Por exemplo, a maioria dos livros de história podem estar errados, com somente os corretos serem as fontes de entendimento em questão e com nenhuma base no tema para preferir as fontes consultadas em detrimento das ignoradas. (KVANVIG, 2003, p. 197 - 198).

Essa pessoa concatena muito bem os fatos que ela consumiu ao longo dos seus estudos, responde bem a questões quando perguntada etc. Um caso típico de uma pessoa que entende um determinado assunto. No entanto, essa pessoa pode formar esse entendimento via sorte conforme Kvanvig. Para ele, enquanto conhecimento exige que haja uma conexão que não seja acidental entre estado mental interno e eventos externos, para o entendimento a principal exigência é de que haja uma apreensão de como as informações se encaixam – isto é, a principal exigência é algo interno ao indivíduo. Sendo assim, como há uma conexão acidental entre o estado mental interno e eventos externos, essa pessoa não tem conhecimento. Contudo isso não mina sua capacidade para entender, dado que ela apreende como as informações sobre a história dos índios Comanches se encaixam.

Pritchard fornece o seguinte caso para a sua defesa de que o entendimento pode ser obtido por sorte ambiental:

Nero e Os Bombeiros: Nero chega em casa e descobre que sua casa está em chamas. Quando ele pergunta a uma bombeira o que causou o fogo, ela lhe dá a resposta correta de que foi uma caixa de disjuntor defeituosa. Sem Nero saber, a pessoa que ele perguntou é uma das poucas bombeiras reais em volta. Muitas das pessoas em volta eram bombeiros fantasiados a caminho de uma festa fantasia. Nero poderia muito facilmente perguntar a essas pessoas fantasiadas e, se ele tivesse feito isso, eles teriam dado a ele uma resposta falsa. (PRITCHARD, 2010, p. 78)⁶.

Em ambos os casos a intenção é mostrar que mesmo em casos de sorte ambiental, apesar de minar conhecimento proposicional (dado que não é possível ter conhecimento proposicional em casos de sorte ambiental), não privam os indivíduos de terem entendimento. Em ambos os casos os sujeitos têm o requisito mínimo para haver entendimento, a saber, apreensão (isto é, ver como as informações se encaixam): Nero apreende a causa de a sua casa pegar fogo (a saber, o disjuntor defeituoso) e, no caso dos índios Comanche, o indivíduo apreende a dominância dos Comanches nas planícies do sul da América do norte. Eles enxergam como as coisas

⁶ Caso reconstruído por Khalifa (2013).

se encaixam, veem como as razões apoiam verdades. Pritchard, em relação ao seu caso, diz que é difícil imaginar por que as pessoas nesses cenários de sorte ambiental não teriam entendimento:

Afinal, o agente em questão tem todas as crenças verdadeiras requeridas para entender o porquê de sua casa ter pegado fogo, e também adquire entendimento desse mesmo modo. É difícil ver por que a mera presença de sorte epistêmica ambiental deveria privar um agente de entender. (PRITCHARD, 2010, p. 79).

3 CONTRA O ARGUMENTO DA SORTE EPISTÊMICA

Kareem Khalifa (2013), Paulina Sliwa (2015), Amber Riaz (2015), Christoph Kelp (2017) defendem que os casos montados por Pritchard e Kvanvig não são casos de sorte ambiental que minariam o conhecimento proposicional – e, portanto, não são casos qualificados para mostrar que entendimento e conhecimento divergem em casos de sorte ambiental. Será explorado o modo como Kelp (2017) defende essa posição. Kenneth Boyd (2018), embora se mantenha agnóstico se os casos montados por Pritchard e Kvanvig sejam realmente casos de sorte ambiental para o conhecimento, ele defende que os casos montados por esses autores não são casos de sorte ambiental para o entendimento – embora possam ser casos de sorte ambiental para o conhecimento.

Primeiro, veremos como é o caso de sorte ambiental no estilo dos falsos celeiros:

Exemplo do Falso Celeiro:

Bonnie está dirigindo em uma região rural, quando ela vê objetos em forma de celeiros. Pensando ser nada demais, Bonnie forma a crença verdadeira de que há um celeiro no campo. No entanto, sem ela saber, ela está dirigindo em uma Região de Falsos Celeiros, onde a maioria dos objetos que parecem ser celeiros na verdade são falsos. Ademais, se a Bonnie tivesse olhado para o celeiro falso, ela acreditaria que era um celeiro real. (KHALIFA, 2013, p. 4).

É esse caso realmente similar ao caso do Nero e o caso do Comanche? No caso dos falsos celeiros, Bonnie acredita em uma proposição verdadeira, a saber, que há um celeiro no campo. E ela poderia muito facilmente acreditar na *mesma* proposição ("há um celeiro no campo"), porém ela seria falsa (KELP, 2017, p. 261 - 262). No caso do Comanche, não parece ocorrer o mesmo. A estudante adquire um *corpo conectado de crenças verdadeiras* sobre os Comanches. Porém, ela poderia muito facilmente ter adquirido um *corpo diferente de crenças conectadas*, que podem ser todas falsas ou pelo menos as crenças centrais falsas. Kelp fornece um caso mais similar ao caso dos Comanche.

Alguém escolhe uma escola em particular para sua filha com base em ser localizada no prédio mais bonito do que de outras escolas na vizinhança. Além do mais, suponha que a escola escolhida seja a única escola na vizinhança que ensina a teoria da evolução em vez de criacionismo. Note que esse caso é mais similar ao caso dos Comanches do que caso dos falsos celeiros. Afinal, somente no caso dos Comanches (i) a filha adquire um corpo de crenças verdadeiras interconectadas sobre um certo fenômeno, nesse caso a origem das espécies. Ademais, (ii) ela pode facilmente ter um corpo diferente de crenças interconectadas sobre isso, a saber, se ela tivesse ido para uma escola diferente. Por último, (iii) enquanto alguns membros do corpo conectado de crenças, incluindo as centrais, teriam sido falsas, está longe de ser claro que todas elas teriam sido falsas (ou mesmo não sabidas). (KELP, 2017, p. 262).

O caso dos Comanches parece ser mais similar a esse de Kelp do que o dos falsos celeiros. Aqui é a filha que tem um corpo de crenças verdadeiras conectadas que poderia facilmente ter um corpo diferente de crenças conectadas que poderiam ser falsas ou senão as crenças centrais falsas, assim como no caso da estudante dos Comanches. A pergunta importante é se nesse caso de Kelp a filha teria conhecimento da teoria da seleção natural. O que parece ser o caso, mesmo que a filha pudesse facilmente ter um corpo diferente de crenças conectadas sobre a teoria da seleção natural (2017, p. 262). Embora Kelp (2017) não diga isso, esse caso é similar ao caso da sorte evidencial (isto é, um tipo de sorte que não elimina conhecimento, diferente do tipo de sorte epistêmica verídica): não é a verdade do

corpo conectado que a filha obtém por sorte, mas sim a situação evidencial desse corpo conectado – o que não é nenhum problema. Assim como uma pessoa pode ter conhecimento da proposição de que é o presidente do banco que está cometendo o assalto a banco, embora por sorte estivesse em uma posição evidencialmente privilegiada; uma pessoa também pode ter conhecimento das proposições sobre a teoria da seleção, embora ela pudesse ter tido um corpo de diferente de crenças conectadas caso não estivesse em uma posição evidencialmente privilegiada.

O mesmo pode-se dizer do caso do Pritchard. Nero teria uma crença falsa diferente (por exemplo, de que a causa pegou fogo, porque jogaram um cigarro aceso dentro da casa) e não a mesma crença (de que a casa pegou fogo, por causa de uma caixa de disjuntor defeituosa) só que falsa. A sua sorte foi meramente evidencial: a situação evidencial foi sortuda e não a sua verdade.

Todavia, vamos conceder a Pritchard e Kvanvig para fins de argumentação que os casos montados por eles são casos genuínos de sorte ambiental para o conhecimento. Ou seja, esses casos serão tomados como sendo aqueles que privam um sujeito de ter conhecimento. No entanto, podemos nos perguntar, eles fizeram o suficiente para mostrar que isso é um caso de sorte ambiental para o *entendimento*? Será argumentado que não.

Kenneth Boyd argumenta sem assumir nenhuma concepção de entendimento, ou seja, ele não toma partido no debate reducionismo e anti-reducionismo. Ele defende apenas que os casos desenvolvidos para afirmar que é possível um sujeito ter entendimento em casos de sorte ambiental, na verdade, não são casos de sorte ambiental para o entendimento. Para fazer essa defesa, ele dirá que há uma pressuposição na discussão dos casos montados por Pritchard e Kvanvig. A pressuposição é a seguinte: em casos de sorte ambiental, para saber se S entende que P, deve-se avaliar se a crença verdadeira de que P de S poderia ter sido facilmente falsa, caso S formasse a sua crença da mesma forma. O Boyd argumenta que essa pressuposição é falsa quando estamos avaliando atribuições de entendimento. O que deve ser avaliado não é a crença verdadeira que P de S, mas sim a representação mental de uma estrutura relacional φ de S. Ou seja, em casos de sorte epistêmica, para saber se S entende que P, deve-se avaliar se a representação mental em uma estrutura relacional φ de S poderia ter sido facilmente

falsa, caso S formasse a sua representação mental da mesma forma (BOYD, 2020, p. 74 - 75). Ou seja, Pritchard e Kvanvig tomam o objeto avaliativo errado do entendimento.

Na mesma ordem argumentativa que Boyd apresenta no seu artigo, veremos primeiro qual é o objeto avaliativo do conhecimento e como isso se relaciona com os casos de sorte ambiental, depois a concepção mínima da natureza do entendimento para Boyd (isto é, uma concepção que não pressupõe nem o reducionismo e nem o anti-reducionismo), o objeto avaliativo do entendimento e, por último, como Pritchard e Kvanvig falham em construir um caso em que há sorte ambiental *para o entendimento*.

Como vimos no caso dos falsos celeiros remontado por Khalifa, Bonnie forma uma crença verdadeira sobre a proposição "há um celeiro no campo". Dado que ela está em um ambiente desfavorável para formação de conhecimento, nós não atribuímos conhecimento a ela. O seu ambiente é dito desfavorável para formação de conhecimento, porque ela muito facilmente poderia ter tido uma crença falsa: bastasse ela olhar um pouco mais para o lado que ela teria uma crença falsa. A lição que podemos tirar aqui é que para avaliar se um sujeito tem conhecimento, precisamos avaliar as condições em que é formada a sua crença. Por quê? Porque o conhecimento proposicional é um tipo especial de crença (BOYD, 2018, p. 75). Ou seja, o objeto avaliativo do conhecimento proposicional – o que avaliamos para saber se um sujeito tem conhecimento – é a crença. Ao avaliarmos positivamente um sujeito com conhecimento, avaliamos que a sua crença é verdadeira, justificada e não obtida por sorte – assumindo que essa é a análise correta do conhecimento. Isto é, se a crença do sujeito tem as condições da verdade, da justificação e de não ser obtida por sorte, então avaliamos essa crença como conhecimento. Com relação à condição de não ser obtido por sorte, o que avaliamos é como a crença verdadeira do sujeito foi obtida nesse mundo e como a crença poderia ter sido falsa em mundos próximos: se a crença muito facilmente poderia ter sido falsa, então não consideramos a crença como o tipo especial com o qual estamos preocupados, a saber, o conhecimento. Portanto, o objeto avaliativo do conhecimento é a crença. Em relação à condição de não ser obtida por sorte, avaliamos se a crença verdadeira do sujeito poderia muito facilmente não ser verdadeira.

Pode-se extrair disso uma condição geral para a avaliação de outros estados epistêmicos em casos de sorte. Para avaliar os efeitos da sorte em outros estados epistêmicos, precisamos saber o objeto avaliativo desse estado epistêmico e se, em um dado cenário, o conteúdo desse estado epistêmico poderia muito facilmente não ter ocorrido. Portanto, para avaliarmos cenários de sorte epistêmica para o entendimento, será necessário saber qual é o objeto avaliativo do entendimento.

Primeiro, antes de vermos o objeto avaliativo do entendimento, é necessária uma concepção mínima do entendimento. O requisito mínimo, Boyd afirma, é que o entendimento envolve a apreensão de uma estrutura relacional verdadeira (2018, p. 78). Vamos destrinchar essa proposição. Lembrando que a noção de Boyd de que o entendimento envolve minimamente a apreensão de uma estrutura relacional verdadeira tem o intuito de ser sobre qualquer teoria reducionista ou anti-reducionista. A noção mínima de Boyd pode ser dividida em duas questões: o que é apreensão e o que é uma estrutura relacional? Vamos começar com a primeira questão. A questão da apreensão também pode ser dividida de duas maneiras: a apreensão como um processo (ou um conjunto de processos) e a apreensão como apreensão *de algo*. Embora a apreensão seja definida de diversas formas por diversos filósofos, como Boyd (p. 76) reconhece, a ideia básica é que quando eu entendo algo, eu “[...] apreendo como as coisas se encaixam, como as causas se relacionam com os seus efeitos, como as razões apoiam verdades [...]” (BOYD, 2018, p. 76). Isso é o que a apreensão é enquanto um processo (ou um conjunto de processos). O que é a apreensão enquanto apreensão *de algo*? Novamente, Boyd reconhece a diversidade de opções na literatura. Em suma, Boyd afirma que o que é apreendido no entendimento é uma representação mental de uma estrutura relacional. Ou seja, diferentemente do conhecimento que está relacionado à crença em uma proposição individual, o entendimento é um fenômeno maior que uma proposição individual – envolve uma estrutura relacional. Portanto, ao avaliarmos se um sujeito tem entendimento, deve-se avaliar a sua representação mental de uma estrutura relacional. Por exemplo, o que é avaliado é a representação *de que p e as razões por que p* (p. 76 - 77) no caso do entendimento-porque. Boyd assume no seu artigo que entendimento é factivo mesmo reconhecendo o debate sobre o assunto. Por falta de espaço para clarear essa questão, será assumido aqui também.

Em suma, para Boyd, dado que o entendimento envolve apreensão de uma estrutura relacional verdadeira, o objeto avaliativo do entendimento (isto é, o que devemos avaliar para saber se o indivíduo em questão tem ou não entendimento) é a representação mental de uma estrutura relacional e não uma simples crença verdadeira. Entendimento envolve a nossa capacidade de unir informações e ver como as coisas se encaixam e não simplesmente obter crenças verdadeiras.

Como vimos anteriormente, o Boyd sugere que há uma pressuposição da parte de Pritchard e Kvanvig de que, em cenários de sorte ambiental, devemos avaliar a crença verdadeira de um sujeito para saber se ele tem entendimento. Com isso, esses autores chegam à conclusão de que o entendimento pode ser obtido por sorte ambiental. Veremos agora como Boyd argumenta que esse modo de avaliar não gera o resultado que os autores desejam.

Lembremos que o caso de Pritchard é o caso de Nero onde ele facilmente poderia ter adquirido uma crença falsa sobre por que a casa pegou fogo caso ele perguntasse para o bombeiro fantasiado, enquanto o caso do Kvanvig é o caso dos Comanche em que uma pessoa facilmente poderia ter adquirido crenças falsas sobre os índios Comanches caso pegasse o livro errado. Boyd (2018, p. 79) sugere dois modos de avaliar se o entendimento é compatível com sorte ambiental ou não: "Crença Ambientalmente Sortuda e Entendimento: Pode S entender (porque/como/que) p se o ambiente no qual S forma a sua crença verdadeira que p faz com que S pudesse facilmente estar errado sobre o fato de que p, caso S tivesse formado a sua crença da mesma maneira?". (BOYD, 2018, p. 79).

Essa é a pergunta errada a se fazer, dado que o objeto avaliativo do entendimento é a representação mental de uma estrutura relacional e não a crença verdadeira. Nesse caso, o Boyd concorda com Pritchard e Kvanvig que esses casos mostram que os indivíduos tem entendimento, porém, de novo, não são casos de sorte ambiental para o entendimento uma vez que eles estão avaliando a crença verdadeira do indivíduo e não a sua representação mental de uma estrutura relacional. As crenças verdadeiras de Nero e do estudante dos índios Comanches foram obtidas por sorte, mas não a representação mental da estrutura relacional. A estrutura relacional obtida por eles foi segura e não sortuda.

O que Pritchard e Kvanvig deveriam se perguntar, mas não foi perguntado é o seguinte, como Boyd (2018, p. 79) diz: "Representações Ambientalmente Sortudas e Entendimento: Pode a representação mental de φ de S ser qualificada como entendimento se o ambiente no qual S representa φ é tal que φ pudesse facilmente deixar de ser obtido, caso S tivesse representado φ da mesma maneira?".

Essa seria a pergunta correta para a avaliação de se o entendimento é compatível com a sorte ambiental e não perguntar pela crença verdadeira do indivíduo.

Qual é, então, a resposta para essa pergunta? A resposta é negativa: se a representação mental de φ de S for sortuda, então ela não deve ser qualificada como entendimento. Boyd fornece um caso interessante para ilustrar um caso real em que a representação mental de φ é obtida por sorte.

Cláudio e o Eletricista: A caminho de sua casa, Cláudio vê que todas as casas na sua vizinhança em Roma estão pegando fogo. Perguntando-se o que causou o fogo, ele para em uma das casas que por coincidência é a de Nero. Quando Cláudio pergunta ao eletricista mais próximo o que causou o fogo, ele dá a resposta correta de que foi uma caixa de disjuntor defeituosa. O eletricista é confiável e bem informado, também não há falsos eletricistas por perto. Com base na sua crença verdadeira de que a caixa do disjuntor estava com defeito, mais crenças de fundo sobre eletricidade, a natureza das caixas de disjuntor, calor e fios, Cláudio forma uma representação mental da relação entre a caixa de disjuntor de Nero e do fogo: sem uma caixa de disjuntor funcional para controlar o fluxo de eletricidade, os fios na casa de Nero aqueceram ao ponto de que a madeira ao redor entrasse em combustão. E, de fato, a casa de Nero pegou fogo como resultado de uma caixa de disjuntor defeituosa na maneira como o Cláudio representa. Sem Cláudio saber, no entanto, devido a um surto de casas que pegaram fogo, as autoridades de Roma decidiram que todas as casas serão adaptadas com caixas de disjuntor de baixa voltagem. Como resultado, todas as casas na cidade foram adaptadas, exceto a de Nero, a qual ainda usa uma caixa de disjuntor com uma tecnologia antiga. Quando uma caixa de disjuntor defeituosa causa fogo em uma casa adaptada, no entanto, não é pela mesma razão que causou fogo na casa de Nero: em vez disso, a nova caixa de disjuntor

solta faíscas que incendiam materiais inflamáveis que os romanos costumam armazenar em seus porões. (2018, p. 83).

Esse é um caso em que fica claro em que uma pessoa não obtém entendimento devido à sorte ambiental, uma vez utilizado o objeto avaliativo correto. Cláudio obtém a representação da estrutura relacional da casa de Nero pegar fogo e de ela pegar fogo porque a caixa de disjuntor defeituosa aquece os fios e a madeira entra em combustão. Isto é, como foi dito antes por Boyd, Cláudio obtém a representação *de que p* e *as razões de por que p*. Porém, a verdade dessa estrutura relacional foi obtida de maneira sortuda, caso ele parasse em outra casa, a estrutura relacional obtida seria falsa. As outras casas pegaram fogo não devido aos fios aquecerem e a madeira entrar em combustão, mas porque a caixa de disjuntor soltou faíscas que incendiaram materiais inflamáveis. Portanto, Cláudio não teria entendimento de por que a casa de Nero pegou fogo, dado que ele obteve a verdade da representação mental de uma estrutura relacional devido à sorte ambiental.

CONCLUSÃO

Pritchard e Kvanvig visam mostrar que embora o entendimento possa ser obtido por sorte ambiental, o conhecimento não. Portanto, diriam eles, entendimento e conhecimento seriam estados epistêmicos distintos. Através do trabalho de Boyd e Kelp, foi mostrado que esses autores estão errados. Os casos montados por Pritchard e Kvanvig não são bem sucedidos dado que ou o caso não é estruturalmente o mesmo caso que o dos falsos celeiros ou eles avaliam o objeto errado. Ademais, ao construir um cenário utilizando o objeto avaliativo correto do entendimento, vemos que o entendimento não pode ser obtido por sorte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOYD, K. Environmental Luck and The Structure of Understanding. In: *Episteme*, v.17, n.1, p. 73 – 87, 2020.

CHISHOLM, R. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. 1977.

ELGIN, C. True Enough. In: *Philosophical Issues*, v. 14, n. 1, p. 113 – 131, 2004.

ELGIN, C. Understanding and the Facts. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 132, n. 1, p. 33 – 42, 2007.

FAIRWEATHER, A. *Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*. Springer International Publishing, (Synthese Library). 2014.

GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? In: *Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121 – 123, 1963.

GOLDMAN, A. Discrimination and Perceptual Knowledge. In: *Journal of Philosophy*, v. 73, p. 771 – 91. 1976.

GRECO, J. Episteme: Knowledge and Understanding. In: TIMPE, Kevin; BOYD, Craig A. (Orgs.). *Virtues and their vices*. First edition. Oxford, United Kingdom; New York: Oxford University Press, 2014, p. 285 – 302.

GRIMM, S. Is Understanding A Species Of Knowledge? In: *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. 57, n. 3, p. 515 – 535, 2006.

GRIMM, S. Understanding as Knowledge of Causes. In: FAIRWEATHER, Abrol. *Virtue Epistemology Naturalized: Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*. Springer International Publishing, 2014, p. 329 – 345.

HANNON, M. Recent Work in The Epistemology of Understanding. *American Philosophical Quarterly*, v.58, n.3, p. 269 – 290, 2021.

HILLS, A. Moral Testimony and Moral Epistemology. In: *Ethics*, v.120, n.1, p. 94 – 127, 2009.

HILLS, A. Understanding Why. In: *Noûs*, v. 50, n. 4, p. 661 – 688, 2016.

KELP, C. Towards a Knowledge-Based Account of Understanding. In: GRIMM, S.; BAUMBERG, C.; AMMON, S.. (eds.). *Explaining understanding: new perspectives from epistemology and philosophy of science*. New York ; London: Routledge, Taylor & Francis Group. 2017, p. 251 – 271.

KHALIFA, K. Understanding, Grasping and Luck. In: *Episteme*, v.10, n.1, p. 1 – 17, 2013.

KVANVIG, L. J. *The value of knowledge and the pursuit of understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KVANVIG, L. J. The Value of Understanding. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Orgs.). *Epistemic value*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009, p. 95 - 111.

PRITCHARD, D. Knowledge, Understanding and Epistemic Value. In: O'HEAR, A. (ed.), *Epistemology* (Royal Institute of Philosophy Lectures). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 19 - 44.

PRITCHARD, D. Knowledge and Understanding. In: FAIRWEATHER, A. *Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*. Springer International Publishing, (Synthese Library), 2014, p. 315 - 328.

PRITCHARD, D.; MILLAR, A.; HADDOCK, A. *The nature and value of knowledge: three investigations*. New York: Oxford University Press, 2010.

RIAZ, A. Moral understanding and knowledge. In: *Philosophical Studies*, v. 172, n. 1, p. 113 – 128, 2015.

RIGGS, W. Understanding Virtue and the Virtue of Understanding. In: DEPAUL, MICHAEL; ZAGZEBSKI, LINDA. (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

RIGGS, W. Knowledge, luck, and control. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Orgs.). *Epistemic value*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009, p. 204 - 226.


SLIWA, P. IV-Understanding and Knowing. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* (Hardback), v. 115, n. 1, p. 57 – 74, 2015.

STREVENSON, M. How Idealizations Provide Understanding. GRIMM, S.; BAUMBERG, C.; AMMON, S. (eds.). In: *Explaining understanding: new perspectives from epistemology and philosophy of science*. New York ; London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017, p. 37 – 49.

RODRIGUES, S. V. Vilson. Entendimento e Sorte Epistêmica. 2022. p. 86. Dissertação (Mestrado em filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

ZAGZEBSKI, L. Recovering Understanding. In: STEUP, M. (ed.) In: *Knowledge, Truth and Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 235 - 251.

10. MALES APARENTEMENTE GRATUITOS E O PAI AMOROSO: UMA AVALIAÇÃO*¹

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-10>

Gabriel Reis de Oliveira²

RESUMO

William R. Rowe defende a baixa probabilidade da existência de Deus dada a nossa ignorância dos bens que vêm de males aparentemente gratuitos. Depois de explicar esse argumento, apresento a resposta de Stephen Wykstra, que é conhecida como “teísmo cético”. Concentro-me na chamada analogia dos pais, que Wykstra evoca ao defender o teísmo cético. De acordo com a analogia dos pais, o conhecimento de Deus, comparado ao nosso, é análogo ao conhecimento dos pais comparado ao de um bebê de um mês de idade. Desenvolvo uma versão melhorada do teísmo cético e da analogia dos pais apelando para os insights de John DePoe e Luke Teeninga. Palavras-chave: Deus; Mal; Teísmo Cético; Analogia dos Pais.

INTRODUÇÃO

William Rowe (1996) argumenta que certos tipos de mal são evidências de que não existe um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom que todos conhecemos como Deus. O ponto de seu argumento é que existem males injustificáveis que são evidências contra a existência de Deus. Males injustificáveis são males que não possibilitam a existência de nenhum bem maior, ou seja, males gratuitos.

Rowe (1996) usa dois casos de mal para argumentar que provavelmente há males gratuitos. O sofrimento de um cervo como vítima de um incêndio florestal, agonizando terrivelmente por vários dias antes que a morte acabe com seu sofrimento. E o sofrimento de uma garotinha em Flint, Michigan, que foi severamente espancada, estuprada e estrangulada no início do novo ano de 1986. Com base nesses dois casos, Rowe (1996) argumenta que estamos em uma situação cognitiva S na qual nenhum bem que conhecemos justifica Deus em permitir tais males. Dada

¹ Trechos do presente artigo serão publicados em inglês na *Religious Studies Journal*, sob o título de “Skeptical Theism, the Parent Analogy, and Many Goods”.

² Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: reisgabri@gmail.com

a situação cognitiva S, temos E: que “nenhum bem que conhecemos justifica um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom em permitir [tais males]” (Rowe, 1996, p. 263). E se E for o caso, Rowe (1996, p. 263) o usa como evidência para inferir a hipótese de que “~G: Não existe um ser onipotente, onisciente, perfeitamente bom”.

De acordo com o teísmo cético iniciado por Stephen Wykstra (1984), o argumento de Rowe pode ser desafiado com sucesso apelando à analogia dos pais. A analogia dos pais fornece uma razão para pensar que, se Deus existe, nossa situação epistêmica seria a mesma de S, onde há E. Os defensores da analogia dos pais acreditam que o conhecimento de Deus, comparado ao nosso conhecimento, é análogo ao de um pai para um bebê de um mês. Da mesma forma que uma criança de um mês de idade é incapaz de conhecer as razões de seus pais para a dor que lhe permitem sofrer – por exemplo, ao administrar uma vacina – não há nenhuma boa razão para pensar que saberíamos as razões de a mente onisciente do Criador por permitir males específicos.

Inúmeras objeções foram feitas contra a analogia dos pais como uma analogia capaz de demonstrar que não estamos em posição de pensar que saberíamos as razões da mente divina, caso essas razões existissem. Por razões de espaço e objetivo, não apresentarei tais objeções. Esse artigo tem por objetivo desenvolver uma versão mais razoável da analogia dos pais a partir de insights de John DePoe (2014) e Luke Teeninga (2017).

Iniciarei a apresentação de minha proposta apresentando o teísmo cético positivo de John DePoe (2014).

1 O TEÍSMO CÉTICO POSITIVO

Uma forma de reconsiderar o teísmo cético de Wykstra é recorrer a outra característica da relação entre Deus e os seres humanos, como fez John DePoe (2014).

O teísmo cético de DePoe oferece razões para esperar E, mesmo que Deus exista. Suas razões se baseiam em uma ideia apresentada por John Hick (1978) e Paul K. Moser (2008, 2009 e 2013) para argumentar que Deus tem uma boa razão para criar um mundo com males que nos parecem gratuitos, e esse bem a razão é o

valor positivo do mistério. Em primeiro lugar, DePoe argumenta, com base em Hick e Moser, que o valor positivo do mistério cria uma distância epistêmica entre Deus e as criaturas para permitir que as criaturas respondam a Deus com fé genuína. Em segundo lugar, o valor positivo do mistério, de acordo com DePoe, para usar as palavras de Hick, "contribui para o caráter do mundo como um lugar no qual a verdadeira bondade humana pode ocorrer e no qual a simpatia amorosa e o auto-sacrifício compassivo podem ocorrer" (p. 336).

Essas duas razões oferecidas podem ser categorizadas como justificativas de segunda ordem para o porquê de Deus criar um mundo com males aparentemente gratuitos. No entanto, acredito que tais bens justificadores de segunda ordem são suscetíveis à chamada "estratégia de acomodação" de J. L. Schellenberg (1993), que visa demonstrar que determinados bens justificadores propostos podem ser obtidos sem a permissão de certos males. A literatura está repleta de propostas para justificar bens possibilitados por males que foram contestados, uma vez que tais bens podem ser acomodados mesmo sem a permissão dos males (ver SCHELLENBERG, 1993; TRAKAKIS, 2007). Quero demonstrar que o teísmo cético positivo pode ser integrado a outra estratégia resistente à estratégia de acomodação.

Argumentarei que, se existem bens justificadores de segunda ordem possibilitados por males aparentemente gratuitos, mesmo que cada um desses bens pudesse ser obtido sem os males aparentemente gratuitos, Deus, no entanto, teria suficiente razão para permitir males aparentemente gratuitos se esses bens se tornarem suficientemente mais valiosos por causa de nossa ignorância acerca das razões de Deus. Além disso, na estratégia de Teeninga, me inspiro em demonstrar que muitos bens se tornam mais valiosos e mais numerosos. Como Deus é um pai amoroso e valoriza o bem de seus filhos, ele só permitiria esses dois males se houvesse muitos bens e bens tornados mais valiosos ao permitir esses dois males que seus filhos experimentam. Esta é uma estratégia seguida por Teeninga (2017) que explorarei na próxima seção.

2 A ESTRATÉGIA DE MUITOS BENS

Seguindo a mesma linha de Teeninga (2017), seja W um mundo exatamente igual ao nosso e W' um mundo em que conhecemos os bens de primeira ordem que justificam os males, mas é idêntico a W em todos os outros aspectos. Se W tem um valor total maior que W' , Deus tem uma razão justificável para criar W em vez de W' .

Ainda baseado em Teeninga, mas em linhas um pouco diferentes, duas coisas devem ser notadas. Em primeiro lugar, pode ser que nenhum dos bens justificadores propostos supere o bem de compreender os bens justificadores de primeira ordem dos males permitidos por Deus. No entanto, o que deve ser considerado são os bens justificadores de segunda ordem propostos em conjunto, que individualmente podem parecer não compensatórios, mas em conjunto são compensatórios; ou seja, possibilitam a existência de bens mais valiosos e numerosos. Em segundo lugar, nossa ignorância e aparente ausência divina não precisam ser uma condição logicamente necessária para a existência de qualquer um dos bens justificadores de segunda ordem. No entanto, pode ser que o mal da ignorância seja necessário para que Deus obtenha uma grande quantidade de bens justificadores de uma só vez. Em resumo, para que minha estratégia de muitos bens seja bem-sucedida, ela deve demonstrar que o valor total de W é maior que W' . Neste artigo, proponho que dois bens compensatórios obtidos no mundo W juntos servem para demonstrar que o mundo W pode superar o mundo W' , embora tais bens também possam ser obtidos naquele mundo.

Os bens justificadores que proponho são as virtudes morais particulares, que só podem ser melhor desenvolvidas com a permissão da nossa ignorância acerca das razões divinas de primeira ordem dos males existentes no mundo.

3 O TEÍSMO CÉTICO POSITIVO DE MUITOS BENS

Voltemos aos mundos W e W' . No mundo W' , semelhante ao nosso mundo W em todos os aspectos relevantes, há dores e sofrimentos; no entanto, sabemos que bem justifica as dores e sofrimentos existentes. Agora pense em nosso mundo W . Há uma grande dor e sofrimento em nosso mundo, e não sabemos as boas razões

para a existência da maioria deles. Quais dos dois mundos somos capazes de desenvolver as mais valiosas e numerosas virtudes morais?

Nossa ignorância dos bens justificadores de primeira ordem de Deus para permitir os males cria maior admiração nos seres humanos em relação a Deus. A ignorância sobre bens de primeira ordem cria uma maior consciência humana da diferença entre o conhecimento divino e o conhecimento humano. Se conhecêssemos todas ou a maioria das razões pelas quais Deus age, nossa percepção da diferença entre o conhecimento divino e o conhecimento humano seria menor do que em um mundo onde não conhecemos a maioria das razões das ações divinas. Essa percepção da diferença entre os dois tipos de conhecimento desperta maior admiração do ser humano em relação a Deus.

A favor deste último ponto, recorro a pesquisas recentes em psicologia social. Neal Krause e R. David Hayward (2015) fizeram um estudo sobre a admiração à Deus. Shiota, Keltner e Mossman (2007, p. 944) propuseram uma definição de admiração como "uma resposta emocional a estímulos perceptivelmente vastos que sobrecarregam as estruturas mentais atuais, mas facilitam as tentativas de acomodação". Com base nessa ideia, Krause e Hayward (p.51) a definem "como sentir-se oprimido pela vastidão das criações de Deus, poder, sabedoria e atemporalidade, juntamente com o esforço de assimilar essas experiências em novos modelos mentais". Outra definição de admiração foi proposta por Katie McShane (2018):

A admiração é uma atitude que normalmente se toma em relação a coisas que experimentamos como grandes de alguma forma. [...] admiração muitas vezes envolve sentir-se oprimido por seu objeto, incapaz de concebê-lo. [...] A experiência de admiração muitas vezes parece forte, imediata e involuntária: a consciência do objeto e a percepção dele como grande muitas vezes parece imposta à pessoa, espontaneamente e fora de seu controle. [...] admiração, como descrevi aqui, compartilha muitas características do sublime: ambos são geralmente descritos como sentimentos poderosos em resposta a algo percebido como grande de alguma forma que envolve sentir-se oprimido e humilhado por isso. (p. 473).

Além disso, vários artigos de experimentos recentes em psicologia social demonstram que os efeitos da admiração são benéficos para aqueles que o experimentam e os fazem se comportar de maneira que beneficie os outros de forma duradoura. Nesses experimentos recentes em psicologia social, foi demonstrado que a admiração poderia:

- i. melhorar o bem-estar subjetivo de um indivíduo, promover a sensação de que ele tem mais tempo disponível, ser menos impaciente, estar mais disposto a oferecer seu tempo para ajudar os outros e ser menos materialista (RUDD *et al.*, 2012). Assim como,
- ii. promover o engajamento coletivo, ser mais generoso, tomar decisões mais éticas, assumir valores pró-sociais (PIFF *et al.*, 2015; PRADE & SAROGLU, 2016),
- iii. aumentar o sentimento de conexão profunda com outras pessoas, ficando mais satisfeito com suas vidas (KRAUSE e HAYWARD, 2015),
- v. melhorar o humor e a preocupação com os outros (JOYE e BOLDERDIJK, 2015),
- vi. inspirar atitudes e compromissos ambientalistas (MCSHANE, 2018),
- vii. aumentar a criatividade (CHIRICO e GAGGIOLI, 2018), e,
- viii. aumentar a honestidade, humildade e felicidade (STELLAR *et al.*, 2018).

Portanto, temos fortes evidências de que a admiração, possibilitada pela nossa ignorância dos bens de primeira ordem, contribui para o melhor desenvolvimento do bem-estar e das virtudes morais nos seres humanos que o vivenciam. Para todos esses bens justificadores de segunda ordem que foram oferecidos e possibilitados pelo mundo W , concluo que o valor total de W é maior que W' .

CONCLUSÃO

A admiração à Deus pode ser melhor desenvolvida em um mundo com sofrimentos inexplicáveis. Além disso, como a admiração por Deus trazem inúmeros benefícios aos seres humanos, Deus tem razões boas e altruístas para criar um mundo como o nosso. Minha estratégia também favorece a existência de um mundo com dor e sofrimento inexplicáveis em quantidades abundantes, pois este mundo é

capaz de desenvolver admiração à Deus em mais pessoas do que um mundo com mal e sofrimento aparentemente gratuito em menor quantidade.

REREFÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHIRICO, Alice, e Andrea GAGGIOLI. Awe: More Than a Feeling. In: *The Humanistic Psychologist* 46, n. 3, p. 274 - 280, 2018.

DEPOE, John M. Skeptical Theism New Essays. In: *On the Epistemological Framework for Skeptical Theism*, edição: Trent Dougherty and Justin P. McBrayer, p. 32 - 62. United Kingdom: Oxford University Press, 2014.

HICK, John. *Evil and the God of Love*. London: Macmillan, 1978.

JOYE, Yannick, e Jan Willem BOLDERDIJK. An Exploratory Study into the Effects of Extraordinary Nature on Emotions, Mood, and Prosociality. In: *Frontiers in Psychology* 5, n. 1577, p. 1 - 9, 2015.

KRAUSE, Neal Krause, e R. David HAYWARD. Assessing Whether Practical Wisdom and Awe of God Are Associated. In: *Psychology of Religion and Spirituality* 7, n. 1, p. 51 - 59, 2015.

MCSHANE, Katie. The Role of Awe in Environmental Ethics. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 76, n. 4, p. 473 - 484, 2018.

MOSER, Paul K. *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*. Cambridge University Press, 2008.

MOSER, Paul K. *The Evidence for God: Religious Knowledge Reexamined*. Cambridge University Press, 2009.

MOSER, Paul K. *The Severity of God: Religion and Philosophy Reconceived*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

PIFF, Paul K. et al. Awe, the Small Self, and Prosocial Behavior. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 108, p. 883 - 899, 2015.

PRADE, C., e V. SAROGLU. Awe's effects on generosity and helping. In: *The Journal of Positive Psychology* 11, n. 5, p. 522 - 530, 2016.

ROWE, William L. The Evidential Argument from Evil: A Second Look. In: *The Evidential Argument from Evil*, ed.: Daniel Howard-Snyder, p. 262 - 285. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

RUDD, Melanie, Kathleen VOHS, AAKER, e Jennifer. Awe Expands People's Perception of Time, Alters Decision Making, and Enhances Well-Being. In: *Psychological Science* 23, p. 1130 - 1136, 2012.

SCHELLENBERG, J. L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

SHIOTA, M. N., D. KELTNER, e A. MOSSMAN. The nature of awe: Elicitors, appraisals, and effects on self-concept. In: *Cognition and Emotion* 21, p. 944 - 963, 2007.


STELLAR, Jennifer E, e et al. Awe and Humility. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 114, n. 2, p. 258 - 269, 2018.

TEENINGA, Luke. Divine Hiddenness, Greater Goods, and Accommodation. In: *Sophia* 56, n. 4, p. 589 - 603, 2017.

TRAKAKIS, N. *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument From Evil*. Melbourne: Springer, 2006.

11. ESVAZIANDO A ONTOLOGIA

DEFLATING ONTOLOGY

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-11>

Deiver Vinícius de Melo¹

RESUMO

Ontologia é, em linhas gerais, a pergunta pelo que existe. Como ramo da filosofia, ela perdurou ao longo de milênios, passando desde a pergunta pela natureza dos objetos comuns até as questões sobre as entidades matemáticas. Com tanta história e debate transcorrido, a ontologia de fato se consagrou e, mesmo quando questionada (como Kant o fez, por exemplo) ela ainda assim mantinha sua soberania, garantida por seus próprios críticos. Isso, contudo, mudou no século XIX e especialmente no início do século XX. Quando os membros do Círculo de Viena puseram seus esforços na análise da linguagem e afirmaram a ciência como meio de conhecimento do mundo, o resultado foi o questionamento da ontologia e da metafísica, uma vez que as verdades viriam da lógica e da ciência. Por outro lado, W. V. Quine (1908-2000) tentava manter uma certa forma de ontologia, mas colocando-a como submetida ao que nossas melhores teorias científicas disponíveis dizem que há. Ou seja, o século XX foi palco de um esvaziamento da ontologia enquanto âmbito até então consagrado, questionando seu próprio significado e sua validade. Esta apresentação terá o intuito de investigar os principais argumentos utilizados então em favor de tal esvaziamento. Se a ontologia se baseia num erro, se é um mero jogo de palavras sem sentido ou se só se trataria de uma confusão arrastada ao longo de séculos pelo simples fato de, até então, não sermos capazes de empreender uma análise lógica da linguagem de maneira eficaz. Para isso, serão analisados especialmente os argumentos de Rudolf Carnap (1891-1970) e de Quine e, quando necessário, também serão abordados textos de outros autores a respeito da discussão. Nosso objetivo será compreender de forma clara (embora, de modo algum, definitiva) a disputa em torno do estatuto da ontologia surgida nessa época e que se desenrolou em um debate que até hoje rende muitas discussões na filosofia. Compreender a pergunta pelo que há nos levará a compreender nossos comprometimentos quanto ao que afirmamos existir e quanto ao que nossas teorias científicas disponíveis postulam. Tal definição é de suma importância em outros ramos da filosofia, como a metaética, a filosofia da mente e a filosofia da ciência e, portanto, deve ser discutida com esmero, como propomos neste trabalho.

Palavras-chaves: Metaontologia; Metametáfísica; Quine; Carnap.

¹ Mestrando. Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) (bolsista CAPES).
E-mail: deiver.melo@hotmail.com.

ABSTRACT

Ontology is, roughly, the question about what exists. As a branch of philosophy, it persisted during millennia, throughout since the question about the nature of common objects until the questions about mathematical entities. With so much history and debate elapsed, ontology was consecrated and, even when it was questioned (as Kant did, for instance) it still kept its sovereignty, warranted by its own critics. However, the scenario changed along 19th and especially the beginning of the 20th centuries. When the members of Vienna Circle put their efforts in the analysis of language and claimed science as the means for knowing the world, the result was the questioning of ontology and metaphysics, since truths came only from logic and science. On the other hand, W. V. Quine (1908 - 2000) was trying to keep a certain kind of ontology, but ascribing it to what our best available scientific theories say there is. Then, the 20th century was the place for a deflation of ontology as a, until then, consecrated area, questioning its own meaning and validity. This presentation is an endeavor to investigate the main arguments used to hold such deflationism. If ontology rests on a mistake, if it is just a senseless wordplay, or if it is just a confusion dragged along centuries by the fact that, in those times, we were lacking the capacity to undertake an effective logical analysis of language. For this, it will be analyzed arguments especially from Rudolf Carnap (1891-1970) and Quine together with, when it is necessary, texts of other authors involved in this discussion. Our objective will be to understand clearly (by no way, definitively) the dispute concerning the status of ontology which emerged in those times and unfolded until today, rendering lots of discussions in philosophy. To understand the question of what there is will lead us to understand our commitments to what we claim as existing and to what our best scientific theories posit. Such a definition is of utmost importance in other branches of philosophy, such as metaethics, the philosophy of mind, and the philosophy of science and, therefore, must be discussed closely, as we propose in this work.

Keywords: Meta-ontology; Metametaphysics; Quine; Carnap.

INTRODUÇÃO (O QUE HÁ?)

A questão fundamental à ontologia pode ser definida como “O que há?” ou “O que existe?” (cf. QUINE, 1948, p. 21). À primeira vista, parece o tipo de pergunta bastante simples de se responder; afinal de contas, somente o idealista mais radical, caso estivesse na mesma sala que eu, negaria a existência da mesa diante de mim e da cadeira onde me encontro sentado. Entretanto, quando se passa a outras esferas do discurso sobre o que existe, essa pergunta torna-se um tanto nebulosa. Para isso, podemos pensar nos exemplos de personagens fictícios, de números ou dos estados mentais. Nesses casos, quando afirmamos que tais coisas existem, parece-nos ao menos que elas não existem da mesma forma que a mesa e a cadeira que estão na

mesma sala que eu. Isso nos leva a perguntar se essas entidades *realmente* existem e, se sim, se existem de uma forma diferente dos objetos físicos do nosso cotidiano.

Desse modo, a ontologia teve seu espaço no exercício da filosofia desde a antiguidade e ainda é plataforma para discussões entre grandes pensadores. Contudo, a própria pergunta pelo que existe começou a ser questionada. Embora possa remeter aos tempos de David Hume (1711 - 1776) (cf. PRICE, 2009, p. 322), uma postura antimetafísica² (que acabou atingindo a ontologia) ganhou força no final do século XIX e, especialmente, no início do século XX. Incorporada principalmente pelos pensadores do Círculo de Viena, essa postura defendia que, na verdade, todas as discussões travadas ao longo da história do pensamento sobre temas como o ser, a identidade, a fundamentalidade, o princípio, entre outros, tratavam-se apenas de erros impulsionados por uma má interpretação da linguagem.³ Desse modo, a metafísica e a ontologia não tratavam de problemas reais, mas apenas de incompreensões que poderiam ser dissolvidas simplesmente por meio da análise lógica da linguagem. Vale lembrar que, à época do Círculo de Viena, os avanços na lógica e a tentativa de construir uma sintaxe para linguagens artificiais estavam a pleno vapor, o que explica o otimismo desses filósofos com a análise linguística. O representante considerado como o mais proeminente desse grupo foi Rudolf Carnap (1891 - 1970).

Por outro lado, também houve quem defendesse que uma certa forma de ontologia ainda fosse factível. Apesar de bastante diferente de como era feita até então, essa forma de investigar o que há estaria diretamente ligada ao nosso modo de quantificar sobre determinadas entidades. Seria uma forma de ontologia muito mais ligada à linguagem, o que a tornaria uma versão bem menos robusta do que se tinha antes (cf. PRICE, 2009, p. 322). Mas, ainda assim, haveria um estatuto para a ontologia, uma legitimidade, que lhe seria outorgada pelas nossas melhores teorias

² Por uma postura antimetafísica entendemos aqui a tentativa de extirpar da filosofia, e até mesmo das ciências, quaisquer proposições que contenham nomes desprovidos de referências observacionais, ou seja, que não satisfaçam a critérios de testabilidade. Agradeço a um revisor por me fazer atentar para a necessidade de esclarecimento quanto ao uso do termo.

³ Tal afirmação já fora feita por Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus*, no aforismo 4.003, onde é dito que a maioria das perguntas e proposições com as quais os filósofos se preocuparam ao longo do tempo resultavam de uma incompreensão da lógica da linguagem (cf. WITTGENSTEIN, 1922, p. 39).

científicas disponíveis. Assim, se a física postula que existam os elétrons, iremos utilizar quantificadores existenciais e os elétrons seriam nossas variáveis ligadas; em outras palavras, elétrons existem. Esse tipo de pensamento tem como grande representante W. V. Quine (1908-2000) e é considerado o vencedor na narrativa predominante acerca da disputa com o ponto de vista representado por Carnap (cf. PRICE, 2009, p. 322).

No debate aqui tratado, é importante deixar clara uma distinção que normalmente é negligenciada (às vezes, até pelos próprios autores que abordam a discussão): a separação entre ontologia e metafísica. Tratam-se de coisas distintas. Concebemos a ontologia da maneira inicialmente citada, dentro de uma tradição aos moldes de Quine – e que também é como Carnap a vê –, como a pergunta pelo que há. Já a metafísica “começa precisamente onde a ontologia para, e se desenvolve a partir daí” (ARENHART; ARROYO, 2021, p. 8)⁴. Sendo assim, enquanto a ontologia pergunta pelo que existe (e se limita a isso), a metafísica se propõe a estudar a natureza de tais coisas que foram ontologicamente avaliadas, suas propriedades, suas relações, sua fundamentalidade, etc. Questões de existência não estão colocadas na *Metafísica* de Aristóteles (cf. SCHAFFER, 2009, p. 348). Tal distinção precisa ser demarcada porque é necessário deixar claro que tanto Quine quanto Carnap eram antimetafísicos de acordo com ela⁵; a questão aqui limita-se ao que ambos afirmavam a respeito do estatuto da ontologia.

Neste trabalho, trataremos dos argumentos apresentados nesse debate e questionaremos se Quine de fato merece o título de vencedor incontestado. Veremos inicialmente os argumentos contrários à ontologia apresentados por Carnap e, depois, analisaremos como Quine se propõe a refutá-los. Em seguida, demonstraremos que, além de ambos os autores estarem muito mais próximos entre si do que comumente se acredita, as críticas normalmente voltadas a Carnap parecem não ter o efeito que normalmente se atribui de salvar a ontologia.

⁴ Todas as citações diretas ao longo deste texto foram traduzidas pelo autor.

⁵ É possível perceber isso pelos comentários que ambos fazem a respeito de afirmações de Heidegger acerca de temas da metafísica, tratando-as como confusões de linguagem ou ilusões (cf. QUINE, 2010, p. 176; CARNAP, 1959, p. 69-73).

1 CONTRA A ONTOLOGIA

O argumento geral apresentado por Carnap contra a metafísica é o de que ela se baseia em usos incorretos da linguagem, confusões de termos e, conseqüentemente, formulações de pseudoproblemas e pseudosentenças; isto é, pelo uso indevido de termos como 'nada', 'ser', 'princípio', entre outros, a metafísica formula sequências de palavras que podem parecer perguntas e respostas, mas que na verdade não têm significado⁶ (cf. CARNAP, 1959, p. 69 - 78). Essas aparentes sentenças podem não ter significado ou por conterem uma palavra cujo sentido é obscuro (o próprio uso do termo 'princípio' seria um exemplo), ou porque, apesar de os termos usados serem bem definidos, eles são combinados de maneira indevida em relação à sintaxe ou à semântica (cf. CARNAP, 1959, p. 65 - 68).

A crítica de Carnap à metafísica é passível de questionamentos, especialmente por se basear no verificacionismo – isto é, na ideia de que um termo significa apenas se possui critérios empíricos para sua verificação (cf. CARNAP, 1959, p. 64 - 65) – para sua definição de significado. Ainda assim, a posição de Carnap poderia ser reformulada para manter a ideia de falta de significado de sentenças da metafísica sem aderir ao critério verificacionista. Retomaremos essa crítica mais adiante, para discutir se ela se aplica também às afirmações acerca da ontologia. No momento, nosso objetivo está voltado às críticas que ele fez à ontologia e, quanto a esta, ele apresenta ainda outros argumentos.

Para compreender a crítica de Carnap à ontologia, é necessário entender aspectos técnicos de sua filosofia, sendo o principal deles a ideia de um arcabouço linguístico⁷. Um arcabouço linguístico consiste, basicamente, em um conjunto de termos usados para falar a respeito de um determinado assunto e regras sintáticas

⁶ Não é possível estabelecer uma distinção entre "significado" [*meaning*] e "sentido" [*sense*] em Carnap. Em geral, ele usa os termos de maneira intercambiável, apesar de ele utilizar-se muito mais de "significado" para se referir ao que falta às sentenças da metafísica. Em *Empiricism, semantics, and ontology*, ele utiliza "sentido" para tratar da distinção interno-externo ao arcabouço linguístico (perguntas no sentido interno ou perguntas no sentido externo). Agradeço a um revisor por me indicar a necessidade desse esclarecimento.

⁷ A tradução do termo original, *linguistic frameworks*, utilizado por Carnap é bastante complexa. Na tradução para o português, há quem use "sistemas de referência linguísticos" e "armações linguísticas". Outro uso é o da expressão "*frameworks* linguísticos". Para facilitar a leitura e ainda assim conseguir uma noção mais precisa do conceito, optamos por usar "arcabouços linguísticos" nesta apresentação.

utilizadas na combinação desses termos para a formação de sentenças (cf. CARNAP, 1956, p. 206). Como exemplos, podemos citar os arcahouços dos números, dos objetos físicos do cotidiano ou da física quântica. Desse modo, temos um conjunto de termos e de formas de falar sobre esses termos que rege a nossa linguagem a respeito de um determinado assunto. Tendo isso em mente, Carnap avança em diferenciar *questões internas* e *questões externas* ao arcahouço linguístico (cf. CARNAP, 1956, p. 206 - 207). Uma questão interna é aquela que diz respeito à existência de entidades de determinado tipo naquele domínio referido ou ainda que pergunta por certas propriedades de entidades do domínio. Para citar exemplos, "Existe um número primo maior que um milhão?" e "Cinco é um número primo?" configurariam questões internas. Já questões externas são aquelas que dizem respeito à existência do sistema como um todo, isto é, perguntas que buscam uma existência em algum sentido mais robusta do que apenas o pertencimento ao arcahouço linguístico. Como exemplo, podemos citar "O número cinco *realmente* existe?" e, como é de se notar, aqui se enquadram as perguntas propriamente ontológicas.

Para estabelecer uma distinção mais precisa, porém, entre essas questões, precisamos notar ainda alguns pormenores. Primeiramente, as questões externas se dividem em dois tipos, que podemos chamar de *pragmáticas* e de *factuais* (cf. EKLUND, 2009). Questões externas pragmáticas seriam aquelas que dizem respeito propriamente à aceitação de um arcahouço linguístico, ou seja, elas têm uma motivação puramente prática, como o nome sugere, sem qualquer busca por um comprometimento robusto ulterior. Assim, uma pergunta que se encaixaria em tal classe seria "Devemos adotar uma linguagem que fale de coisas como *bytes* na informática?", o que não nos comprometeria, independente da resposta, com uma visão platônica dos *bytes*. Por outro lado, as questões externas factuais seriam as mais obscuras e justamente as que a ontologia classicamente se propõe a tratar. Se alguém pergunta pela existência de fato de números ou de *bytes*, essa pessoa busca um comprometimento mais forte do que a mera utilidade; ela busca a garantia da existência, endossada por algum critério confuso, de entidades desse tipo. De acordo com Carnap, tanto questões factuais quanto pragmáticas não têm conteúdo

cognitivo, mas questões pragmáticas ainda são úteis para a determinação de quais arcabouços linguísticos iremos utilizar.

Outro ponto que merece destaque é o fato de ser possível fazer perguntas sobre existência que sejam internas ao arcabouço linguístico, como no exemplo anterior de "Existe um número primo maior que um milhão?". Contudo, questões internas de existência se distinguem das questões externas factuais. Uma pergunta interna pela existência do número primo maior que um milhão no arcabouço dos números tem uma resposta que pode ser verificada pelas condições de aplicação de "número primo" e de "maior que um milhão". A pergunta sobre a *real existência* do número primo maior que um milhão, entretanto, é muito menos clara em seu significado e não apresenta uma resposta (até porque, para Carnap, trata-se de um pseudoproblema). Pode-se estabelecer um paralelo entre esse tipo de visão das questões internas naquilo que David Chalmers chama de "realismo leve" (cf. CHALMERS, 2009, p. 78) e que seria representado, por exemplo, pela proposta de Amie Thomasson de tratar questões ontológicas, quando significativas, como triviais em relação às condições de aplicação dos termos de um arcabouço (cf. THOMASSON, 2008, p. 74).

A existência, portanto, só pode ser dada internamente a uma linguagem e a aceitação de um novo arcabouço linguístico, conseqüentemente, consiste na aceitação de um novo tipo de entidades (cf. CARNAP, 1956, p. 213). Se aceitamos falar sobre números na ciência, fizemos uma opção pragmática, isto é, assentimos à questão externa pragmática sobre esse arcabouço linguístico, e, por conseguinte, tornamos trivial a questão interna sobre a existência de números, tendo um "sim" como resposta clara. Qualquer outra pergunta do tipo "Mas os números *realmente* existem?" não apresenta sentido, uma vez que os critérios para a existência são apenas internos à linguagem e quando o estudioso da ontologia faz tal pergunta, sua intenção é de ir além do próprio arcabouço linguístico.

Um ponto digno de destaque é o fato de que uma mesma sentença pode ser utilizada tanto como uma questão interna quanto como uma questão externa ao arcabouço linguístico. Como Chalmers aponta, "a distinção mais importante é entre diferentes *usos* da sentença" (CHALMERS, 2009, p. 80). O próprio Chalmers busca fazer uma distinção mais "neutra", tentando não utilizar o aporte teórico carnapiano

a respeito de arcabouços linguísticos e questões internas e externas. Ele distingue as asserções de existência em *ordinárias* e *ontológicas*. Em linhas gerais, tal separação não o afasta muito da proposta de Carnap. As asserções de existência ordinárias seriam aquelas feitas cotidianamente, sem qualquer comprometimento ou preocupação com a robustez de uma ontologia. Já as asserções ontológicas corresponderiam, justamente, àquelas que Carnap trata como externas (cf. CHALMERS, 2009, p. 81).

De qualquer forma, a crítica de Carnap à ontologia é feita nessas linhas: esse ramo da filosofia trata-se de uma tentativa, fadada ao fracasso, de responder perguntas que não têm conteúdo cognitivo, uma vez que pedem externamente a um arcabouço linguístico por um critério que só pode ser obtido internamente a ele. Falar sobre números não significaria que precisamos de correspondentes no mundo das ideias a objetos que seriam os números. De fato, quando falamos sobre a existência de objetos físicos do cotidiano, buscamos sim um correspondente (físico, não metafísico) de tal objeto. Todavia, isso se trata de um caso específico que não pode ser exportado para outros arcabouços linguísticos, assim como não exportamos nossos critérios para definir números primos ao mundo dos objetos físicos do cotidiano para definir se "César é um número primo" é uma sentença verdadeira. A pergunta pela existência, portanto, seria imprecisa e a ontologia estaria fadada ao desaparecimento.

Contudo, apesar de Carnap ter publicado seu artigo mais famoso sobre esse tema na década de 1950, a ontologia não desapareceu. Isso porque alguém a teria salvo de tal destino lúgubre. Esse heroísmo normalmente é atribuído (muitas vezes única e exclusivamente) a Quine (cf. PRICE, 2009, p. 322). Vamos agora nos voltar à salvação da ontologia proposta por Quine de acordo com essa narrativa, discutir seus argumentos e entender se, de fato, a ontologia teve motivos para ressurgir das cinzas onde os empiristas lógicos, como Carnap, se propuseram a mantê-la.

2 UM RESSURGIMENTO QUASE TRIUNFANTE

Em *On what there is* (1948), seria estabelecido o golpe de Quine às visões contrárias à ontologia expressas por Carnap e os empiristas lógicos até então. Antes

de mais nada, precisamos ressaltar que a ontologia que Quine se propõe a manter de pé é muito diferente daquela versão clássica aliada a uma metafísica robusta aos moldes antigos. Trata-se de uma versão bem menos robusta, muito mais atrelada à linguagem (cf. PRICE, 2009, p. 322). É nesse sentido que Quine argumenta que, quando olhamos para os comprometimentos ontológicos de uma determinada doutrina ou afirmação, não estamos buscando o que há, mas o que aquela teoria específica diz que há (cf. QUINE, 1948, p. 35). Há determinadas entidades que são necessárias para uma teoria e, portanto, essa postulará a existência delas. Contudo, quando comparamos tal afirmação com a distinção anteriormente apresentada entre questões externas factuais e questões externas pragmáticas, percebemos que a proposta de Quine se assemelha muito mais a uma questão pragmática do que factual. Ao falar sobre ontologia, não se busca algum substrato metafísico superior no qual existam as entidades postuladas por uma teoria específica, mas trata-se de uma questão de cunho pragmático do que aquela teoria diz existir.

Alguém pode se sentir tentado, dada a proposta de Quine, a afirmar que ela seria demasiado ampla e, com isso, poderia abrir margem para que qualquer teoria que falasse sobre qualquer coisa pudesse ser adotada, levando comprometimentos ontológicos a extremos que dificilmente aceitaríamos. Por exemplo, alguém poderia adotar uma teoria que admitisse bruxas e gnomos como partes integrantes da realidade – podemos imaginá-los como causalmente sem importância, se isso for mais confortável – e, assim, de acordo com essa teoria, assumir comprometimentos ontológicos com tais entidades. Embora não impeça por completo os absurdos, porém, a ontologia segundo Quine deveria ser guiada pela ciência, de maneira que tal balizamento norteasse nossos comprometimentos ontológicos para não ficarem à deriva num oceano de multiplicações inconsistentes. Nós “adotamos, na medida em que somos razoáveis, o esquema conceitual mais simples no qual fragmentos desordenados da experiência bruta podem ser encaixados e organizados” (QUINE, 1948, p. 35 - 36). Simplicidade e adequação às descobertas da melhor teoria científica disponível são, portanto, os critérios para nos comprometermos ontologicamente.

Mas o que configuraria o comprometimento ontológico com entidades? Até que ponto uma teoria científica se compromete com a existência de algo? Na física,

falamos sobre planetas, átomos, elétrons e valores de comprimento de onda. Isso significa que a física se compromete ontologicamente da mesma forma com todas essas entidades? A resposta de Quine está no nosso uso de variáveis ligadas, isto é, naquilo sobre o que estamos dispostos a quantificar. Logicamente, quando usamos o quantificador existencial (traduzido normalmente para o português como “há” ou “existe”), utilizamos uma determinada variável, que chamamos de variável ligada, para falar sobre o escopo desse quantificador. Sendo assim, os comprometimentos ontológicos de uma teoria específica estariam relacionados às variáveis que são postas sob o escopo desse quantificador existencial. Numa tradução para a linguagem comum, seria como se todo x para o qual uma teoria afirma “Há x ” fosse assumido ontologicamente.

O argumento de Quine ainda é complementado por sua crítica à clássica distinção entre juízos analíticos e sintéticos. De acordo com ele, a ideia de analiticidade se baseia em concepções igualmente imprecisas, como as de significado e de sinonímia (e quaisquer outras baseadas em uma visão intensionalista⁸ da linguagem), não podendo ser esclarecidas nas linguagens naturais (cf. QUINE, 1951b, p. 22 - 24). Sendo assim, só uma classe muito específica de enunciados triviais se salvaria como analítica⁹, o que não seria útil, por se tratarem de sentenças que quase nunca são utilizadas para explicações. Quine argumenta assim que, diante da ausência de sustentação da distinção entre analítico e sintético, até mesmo aquelas questões tratadas por Carnap como internas possuem um componente pragmático (tal qual as questões externas pragmáticas anteriormente mencionadas), o que contaminaria a ideia de sua trivialidade. Questões internas também seriam apenas questões de escolha de variáveis com as quais se trabalha, de valores para essas variáveis e de seu alcance, mostrando-se, assim, pragmáticas (cf. QUINE, 1951a, p. 69). A consequência disso, ele ressalta, é que “se não há distinção própria entre analítico e sintético, então não resta nenhuma base para o contraste que Carnap destaca entre sentenças ontológicas e sentenças empíricas de

⁸ O termo ‘intensional’ tem um significado obscuro em muitos casos. Ele pode ser empregado para dizer ‘não extensional’ (o próprio Quine adota uma visão extensionalista da linguagem), mas também pode significar algo como ‘relacionado ao sentido’, ou ainda uma mistura de significados (cf. CARNAP, 1937, p. 242 - 260).

⁹ Como enunciado trivial, poderíamos exemplificar: “Nenhuma pessoa não-casada é casada.”

existência. Questões ontológicas, então, acabam no mesmo nível que questões da ciência natural" (QUINE, 1951a, p. 71).

3 MAIS PROBLEMAS PARA A ONTOLOGIA

A crítica de Quine a Carnap é vista como a salvação da ontologia das garras do empirismo lógico do Círculo de Viena. Diante disso, precisamos nos perguntar se essas críticas realmente se mostraram efetivas. Price afirma que elas ou erraram o alvo, atingindo questões sem relevância para a teoria carnapiana em geral, ou se mostraram apenas incompreensões da parte de Quine (cf. PRICE, 2009, p. 322). Primeiramente, Carnap via a própria noção de comprometimento ontológico defendida por Quine como digna de interesse, apenas ressaltando o aspecto pesadamente metafísico que era trazido pelo uso de 'ontológico' para falar de tal compromisso assumido com o uso de quantificadores. Além disso, a própria ideia de arcabouço linguístico parece não ser dispensada, mas apenas restringida, de maneira que o pluralismo lógico de Carnap (representado no que é conhecido como o *Princípio da Tolerância*) teria de se adequar ao quadro holista que Quine apresenta. De qualquer forma, nesses pontos não parece haver margem para um ressurgimento da ontologia por meio de uma derrota de Carnap.

Por outro lado, temos a distinção entre analítico e sintético, tão criticada por Quine e que seria o golpe à distinção entre questões internas e externas. Sem esse artifício, supostamente, a crítica de Carnap à ontologia não seria capaz de se sustentar. Mas Price aponta também que há uma má notícia ao defensor da ontologia nesse ponto: ao colocar ciência e ontologia num mesmo patamar, Quine não traz de volta aquela legitimação perdida, mas coloca a ciência num âmbito pragmático. Desse modo, as considerações de Quine não elevam a ontologia (nem a metafísica) ao ponto da ciência tradicionalmente concebida, mas baixa a ciência ao nível pragmático juntamente com a ontologia (cf. PRICE, 2009, p. 327). A crítica de Quine não pode ser vista, portanto, como um ressurgimento triunfante da ontologia, ao menos neste aspecto, porque tudo o que resta são questões pragmáticas tanto para a ciência quanto para a ontologia. Uma vez que "não pode haver um problema mais-pragmático do tipo que o metafísico exige" (PRICE, 2009, p. 326), a crítica não é

capaz de reerguer a ontologia a um status superior, nem de atingir o núcleo das ideias de Carnap.

É neste ponto que podemos entender o desacordo entre Quine e Carnap como não estando no que diz respeito propriamente ao entendimento da ontologia, mas sim, no que se refere à epistemologia da ciência (cf. ARENHART; ARROYO, 2021, p. 33). O desacordo está na reserva ou não de privilégios epistêmicos para a ciência em relação a outras formas de conhecimento. Enquanto Carnap considerava o conhecimento científico como privilegiado nesse sentido, Quine via-o como integrado a toda uma rede de conhecimento holista, onde não vigora a distinção entre analítico e sintético, mas apenas nossa disposição ou não de abrir mão de certas crenças, leis e teorias. No que diz respeito à ontologia, podemos entender que Quine e Carnap estavam muito mais próximos do que outras narrativas sobre esse desacordo costumam afirmar. Ambos viam a ontologia como envolvendo a escolha de um esquema conceitual (de um arcabouço linguístico, podemos dizer nos termos de Carnap) em que a ciência pode ser melhor acomodada (cf. ARENHART; ARROYO, 2021, p. 33 - 34).

Nesse sentido, o esvaziamento da ontologia empreendido por Carnap não parece ter sofrido o golpe fatal da parte de Quine como se faz crer e, além disso, as visões parecem muito mais próximas entre si. Questões de ontologia enquadradas como pragmáticas não possuem conteúdo cognitivo nos padrões carnapianos; desse modo, a ontologia pode até ficar restrita à escolha desses arcabouços linguísticos ou esquemas teóricos, mas isso ainda assim não representa a salvação das questões externas factuais (usando os termos da análise de Matti Eklund). Em nenhum momento Carnap questionou a possibilidade de nos perguntarmos pelo uso de um ou outro arcabouço linguístico e, de certo modo, até incentivou que tais questões fossem feitas (cf. CARNAP, 1937, p. 4 - 8); ele apenas argumentou que seu caráter era puramente pragmático. E o próprio Quine parece reforçar, ao mesmo tempo em que critica Carnap em outros pontos, a ideia de que questões externas pragmáticas têm validade, sem em nenhum momento chegar perto de conceder alguma legitimidade às questões externas factuais.

4 ARGUMENTOS CONTRA O ESVAZIAMENTO DA ONTOLOGIA

Um ponto que normalmente é invocado contra o esvaziamento da ontologia proposto por Carnap e que queremos destacar neste ponto da apresentação é o fato de que a distinção entre questões internas e externas ao arcabouço linguístico se baseia num verificacionismo que já não mais se sustenta. Se, por um lado, a distinção entre analítico e sintético foi questionada por Quine e vista (falsamente, como apresentamos) como uma salvação da ontologia, por outro lado, alega-se que a estrutura que envolve a ideia de arcabouços linguísticos é profundamente verificacionista. Com o declínio das ideias propostas pelo Círculo de Viena, o verificacionismo também caiu em descrédito. Um verificacionista, grosso modo, é aquele que defende que, para uma sentença ter de fato significado, ela precisa ser verificada empírica ou logicamente; em termos mais rígidos, pode-se dizer que, de acordo com o critério do verificacionismo, "o significado de uma proposição é o método de sua verificação" (SCHLICK, 1936, p. 341).

Alguém que rejeita tal ideia do significado como método de verificação, que ficou cada vez mais impopular com o fim do Círculo de Viena, poderia argumentar que os critérios que Carnap estabelece para a determinação de significado para palavras e sentenças ficam à deriva. Uma vez que não podemos mais confiar no verificacionismo como meio de garantia de significado, seguir-se-ia que a forma considerada por Carnap para atribuição de significado já não seria mais válida e, assim, tudo o que ele descartou como pseudoproblemas e pseudosentenças teria de ser levado novamente em consideração. À primeira vista, tal postura parece convincente e coloca em xeque tudo o que foi afirmado até o momento a respeito da falta de significado das questões ontológicas como questões externas factuais em relação aos arcabouços linguísticos. Todavia, como Chalmers assinala, é possível estabelecer uma separação que ainda garante a falta de qualquer significado substancial a questões de um tipo ontologicamente carregado, ou seja, questões que tenham um apelo a uma forma de validação incerta. Chalmers faz isso com o uso da distinção já apresentada na seção 2 desta apresentação entre asserções de existência ontológica e asserções de existência ordinárias. Ademais, é bastante claro quando alguém fala em existência num sentido metafisicamente carregado e quando

o diz num sentido mais "interno", como no caso de "Existem números primos maiores que 100". Tal diferença é clara e quase intuitiva.

Num último movimento, contudo, o adepto da ontologia pode tirar uma carta da manga e nos questionar por que não considerar um arcabouço linguístico da metafísica. Dado o pluralismo e a tolerância associados à própria filosofia carnapiana, não seria absurdo, então, pensar na admissibilidade de um arcabouço linguístico que fale sobre coisas como o 'princípio', o 'uno' e, dentre inúmeros outros termos clássicos, 'existência' em sua forma metafisicamente carregada da ontologia. Não parece inconcebível pensar em tal possibilidade, de fato; mas, sob um exame mais minucioso, ela também não parece se sustentar. Assumindo um ponto de vista pragmático, parece não fazer muito sentido a admissão de tal arcabouço linguístico a não ser para falar obviedades. Num paralelo com o que Thomas Scanlon afirma em sua crítica ao critério de comprometimento ontológico de Quine (cf. SCANLON, 2014, p. 23 - 24), tais conceitos seriam completamente vazios; no caso da existência, teríamos meramente uma disjunção de todos aqueles domínios de que admitimos falar. O arcabouço linguístico metafísico proposto como saída, portanto, parece só um ajuste *ad hoc* minado pelas próprias regras que envolvem os arcabouços linguísticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos neste trabalho a proposta de Carnap de crítica à ontologia, na esteira do movimento empirista lógico do início do século XX, e a tentativa de defesa da pergunta sobre o que há como um campo de pesquisa legítimo e significativo. Enquanto, de um lado, tivemos argumentos de esvaziamento da ontologia baseados em critérios que hoje já não são mais amplamente aceitos, por outro, vimos que a crítica atribuída a Quine, e que lhe rendeu o rótulo de salvador da ontologia, parece muito mais fogo amigo. Os autores estão muito mais próximos em seus pontos de vista acerca da ontologia do que a narrativa comum faz parecer e suas divergências parecem estar relacionadas muito mais a outros campos, como o que envolve a distinção entre analítico e sintético e, com isso, a epistemologia da ciência. Além disso, mostramos problemas que ainda se afiguram para a ontologia e como algumas

tentativas distintas das de Quine de defendê-la de críticas ou de adequá-la à estrutura dos arcabouços linguísticos parecem igualmente falhas. Desse modo, o esvaziamento da ontologia se afigura como um problema real para aqueles que se propõem a estudá-la ao modo clássico. Ela parece agora ser apenas uma sombra do que antes era um campo de investigação robusto, mas que extraía tal robustez de imprecisões no uso da linguagem e de uma atitude diante do mundo muito mais artística do que propriamente argumentativa e filosófica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENHART, J. R. B.; ARROYO, R. W. Back to the question of ontology (and metaphysics). In: *Manuscrito*, v. 44, n. 2, 2021, p. 1 - 51.

CARNAP, R. Empiricism, semantics, and ontology. In: CARNAP, R. *Meaning and necessity: A study in semantics and modal logic. Enlarged edition*. Chicago: University of Chicago Press, 1956, p. 205 - 221.

CARNAP, R. *Logical syntax of language*. Tradução de Amethe Smeaton. Abingdon: Routledge, 1937.

CARNAP, R. The elimination of metaphysics through logical analysis of language. Tradução de Arthur Pap. In: AYER, A. J. (Ed.) *Logical Positivism*. Glencoe, Ill: The Free Press, 1959, p. 60 - 81.

CHALMERS, D. J. Ontological anti-realism. In: CHALMERS, D. J.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Eds.) *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 77 - 129.

EKLUND, M. Carnap and ontological pluralism. In: CHALMERS, D. J.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Eds.) *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 130 - 156.

PRICE, H. Metaphysics after Carnap: The ghost who walks? In: CHALMERS, D. J.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Eds.) *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 320 - 346.

QUINE, W. V. On Carnap's views on ontology. In: *Philosophical Studies*, v. 2, n.5, 1951a, p. 65 - 72.

QUINE, W. V. On what there is. In: *The review of metaphysics*, v. 2, n. 1, 1948, p. 21 - 38. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/20123117?origin=JSTOR-pdf>>. Acesso em 26 de outubro de 2022.

QUINE, W. V. *Palavra e objeto*. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein e Desidério Murcho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

QUINE, W. V. Main trends in Recent Philosophy: Two dogmas of empiricism. In: *The philosophical review*, v. 60, n. 1, 1951b, p. 20 - 43. Disponível em <https://doi.org/10.2307/2181906>. Acesso em 26 de outubro de 2022.

SCANLON, T. M. *Being realistic about reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SCHAFFER, J. On what grounds what. In: CHALMERS, D. J.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Eds.) *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 347 - 383.

SCHLICK, M. Meaning and verification. In: *The Philosophical Review*, 1936, v. 45, n. 4, p. 339 - 369. Disponível em: < <https://doi.org/10.2307/2180487>>. Acesso em 26 de outubro de 2022.

THOMASSON, A. L. Existence questions. In: *Philosophical Studies*, v. 141, 2008, p. 63 - 78. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/27734315>>. Acesso em 26 de outubro de 2022.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de C. K. Ogden. London: Kegan Paul, 1922.

SEÇÃO 3
ONTOLOGIA, EXISTENCIALISMO
E FENOMENOLOGIA

12. A INFLUÊNCIA DE ERNST JÜNGER NA FILOSOFIA DA TÉCNICA DE HEIDEGGER

THE INFLUENCE OF ERNST JÜNGER ON HEIDEGGER'S PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY



<https://doi.org/10.36592/9786554600088-12>

João Gabriel Paixão¹

RESUMO

O presente artigo visa demonstrar, em primeiro lugar, a evolução e o desenvolvimento da relação de Martin Heidegger com a era da técnica, desde *Ser e Tempo* (1927) até o ensaio *A questão da técnica* (1953). Dessa forma, são analisados os conceitos de *Maquinação* (*Machenschaft*), presente em sua obra dos anos 1930, bem como de "imposição" (*Gestell*), dos anos 1950. A partir dos anos 1930, há clara diferença de tom e de postura de Heidegger com o mundo técnico. Acreditamos que, entre outros fatores que possibilitaram esta mudança, está a recepção que o filósofo teve do autor Ernst Jünger, de quem foi próximo. É sobretudo a obra *O trabalhador*, de Jünger, que mais influencia Heidegger a repensar de uma forma não-neutra sua relação com o mundo técnico. O artigo, assim, desenvolve como se dá a visão distópica e niilista de Jünger em *O trabalhador*, como sendo a emergência de uma nova figura política que superaria a ordem burguesa e liberal. Encontra-se nesta recepção heideggeriana à obra de Jünger os elementos históricos e políticos necessários ao entendimento de sua personalidade política, e, sobretudo, da base e dos fundamentos para a sua confrontação com a técnica, isto é, com o resultado final do destino do Ocidente, uma vez que a técnica é o legado de toda a história da metafísica ocidental.

Palavras-chaves: Técnica; Modernidade; Niilismo; Martin Heidegger; Ernst Jünger.

ABSTRACT

The present article aims to demonstrate, firstly, the evolution and development of Martin Heidegger's relationship with the age of technicity, from *Being and Time* (1927) to the essay *The question of technology* (1953). Thus, such concepts as Machination (*Machenschaft*), present in his work from the 1930s, as well as framework (*Gestell*), from the 1950s, are analyzed. From the 1930s onwards, there is a clear difference in tone and posture of Heidegger with the technical world. We believe that, among other factors that made this change possible, is the influence that the philosopher had from the author Ernst Jünger, with whom he had a close relationship. It is above all Jünger's *The Worker* that most influenced Heidegger to rethink his relationship with the technical world in a non-neutral way. The article thus develops Jünger's dystopian and nihilistic vision in *The Worker*, as the emergence of a new political figure that would overcome the bourgeois and liberal order. It is found in this

¹ Doutorado em andamento. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
E-mail: jgabrielpaixao@gmail.com

Heideggerian influence of Jünger's work, the historical and political elements necessary to understand his political personality, and, above all, the basis and foundations for his confrontation with technicity, that is, with the final outcome of the destiny of the West, since technicity is the legacy of the entire history of Western metaphysics.

Keywords: Technicity; Modernity; Nihilism; Martin Heidegger; Ernst Jünger.

INTRODUÇÃO

O ensaio *A questão da técnica* (HEIDEGGER, 2008), de 1953, é uma obra notória de Martin Heidegger e uma das mais importantes reflexões a respeito do mundo técnico que hoje habitamos. Menos notório é o fato de que Heidegger apenas se despertou para a im-posição (*Gestell*) deste mundo técnico através do trabalho de Ernst Jünger, dos anos 1930, em textos como *Mobilização total* (JÜNGER, 1993), de 1930, e *O trabalhador* (JÜNGER, 2000), de 1932. Nestes trabalhos, escritos sobre o impacto avassalador da vivência da primeira guerra mundial, Jünger descreve a passagem de um novo mundo e de uma nova figura deste mundo. A guerra de 1914-18 teria sido a primeira guerra comandada pela tecnologia, por um arsenal bélico de escala gigantesca e massificadora, ao contrário das guerras tradicionais do passado. Esta guerra seria, assim, um signo do advento da modernidade, isto é, de um mundo tecnificado, industrializado, e sob a organização de uma grande sociedade de massas. A figura do trabalhador, que emerge deste mundo, corresponde, ao mesmo tempo, ao homem do mundo técnico, ao homem-técnica, regido pela indústria ou pela guerra. O trabalhador seria uma figura hegemônica em uma nova sociedade de massas, inteiramente dominada pela técnica, em um cenário de devastação niilista. É em função da leitura atenta de Jünger que Heidegger repensa sua relação com a modernidade, isto é, com o mundo técnico, pelo viés do niilismo, repensando e criando, pela primeira vez, suas noções de conceitos fundamentais como gigantismo, maquinação (*Machenschaft*) e im-posição (*Gestell*), mostrando o domínio totalitário da técnica na sociedade planetária, um domínio "da" técnica sobre o homem, e não o contrário. Desta forma, a figura do trabalhador em Jünger é fundamental para a compreensão política e ontológica de Heidegger a respeito do mundo histórico da modernidade, isto é, do mundo técnico.

1 A EVOLUÇÃO DA QUESTÃO DA TÉCNICA EM HEIDEGGER

Em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2013), de 1927, Martin Heidegger analisa o campo referencial das ferramentas instrumentais do mundo circundante em uma descrição nostálgica de tipo manufatureiro ou de artesanato mais rudimentar. Ao tentar descrever a relação entre o *instrumento* (*Zeug*) como uma espécie de extensão do ser-aí (*Dasein*) e de composição de um mundo, Heidegger oferece uma relação harmônica entre o homem e a técnica, em que a técnica é aqui vista como uma técnica não-industrial, mas camponesa, ligada à carpintaria e ao trabalho manual. O fato de que há uma manualidade intrínseca às coisas era sua maneira de se retirar da dimensão reducionista e rígida entre sujeito e objeto do dualismo cartesiano. A manualidade é a instrumentalidade natural dos instrumentos à mão, que não são representações determinadas por um sujeito, mas coisas que se estabelecem em uma relação orgânica de extensão da própria vivência e habitação de um mundo construído pelo ser humano enquanto ser-aí (*Dasein*). Fica claro, assim, a preferência do filósofo da floresta negra pelo mundo camponês, interiorano, longe dos distúrbios urbanos e modernizantes.

Porém, no início dos anos 1930, Heidegger trava contato com a obra de Ernst Jünger, especialmente com o seu *O trabalhador* (1932). É a partir desta obra de Jünger que a relação de Heidegger com a técnica e com o mundo moderno irá se transformar completamente, perdendo a dimensão da nostalgia romântica da harmonia camponesa do trabalho manual. Ao longo dos anos 1930 em diante, até o seu ensaio sobre *A questão da técnica* (1953), Heidegger defronta-se diretamente com o advento da modernização imposto pela técnica e inicia a construção de um pensamento histórico-político, bem como metafísico ou ontológico, a respeito da dimensão impositiva do mundo técnico que vivemos. Ainda nos anos 1930, seu conceito-chave para descrever o mundo da modernidade é *Maquinação* (*Machenschaft*), que contém em si o verbo fazer (em alemão, *Machen*): *Maquinação* é o fazer incessante da técnica, sua produção massificada, demonstrando a característica tirânica que a máquina impõe como reificação do real, do homem ou das coisas. Tampouco é distante desta discussão aquilo que Ortega y Gasset chamou de *A rebelião das massas* (ORTEGA Y GASSET, 2000). Quando se trata da

cultura de massas, da massificação e homogeneização da sociedade industrial, demonstra-se o aspecto devastador da modernidade técnica perante a cultura popular, enraizada historicamente em um povo ou uma comunidade, que se esfacela diante do culto à produtividade e eficiência utilitarista do capital e da técnica, impondo sua modernização sobre as formas mais originárias de vida comunitária e local.

Nota-se, portanto, como Heidegger desloca-se de uma nostalgia romântica despolitizada em *Ser e Tempo* para uma confrontação direta com os poderes vigentes da técnica e do capital a partir dos anos 1930. Ainda mais notório é seu ensaio *A questão da técnica*, de 1953, em que ele introduz o conceito de im-posição (*Ge-stell*), que também pode ser traduzido por estrutura, armação ou dispositivo. Através do conceito de im-posição, Heidegger alcança uma dimensão metafísica ou ontológica da técnica: ela é a relação de apropriação do Ser ao homem como técnica. Está em questão na im-posição do mundo técnico uma certa relação entre o humano e o Ser, uma relação em que está em questão a dimensão ontológica do homem na sua submissão ao poder descomunal do Ser. Em Heidegger, o ser humano é um canal em que se extravasa as potências inauditas do Ser. Há muito Ser no homem; trata-se de uma dimensão ontológica que não é "do" homem, mas está – como um fardo ou uma sina – "no" homem. A tragédia do homem é ser o canal ou o veículo do Ser; o mundo histórico habitado pelo homem é, na verdade, a topografia e a própria história do Ser. Ou seja, na realização humana no mundo, através da história ou da técnica, extravasa-se uma potência extraordinária que ultrapassa o homem e com a qual ele não domina; esta potência que ultrapassa o homem é o mistério abissal do Ser apropriando-se do humano.

A im-posição (*Gestell*), portanto, é a dimensão ontológica que ultrapassa qualquer possibilidade de controle do ser humano. É a técnica quem domina o homem. Encantado e hipnotizado pelo controle e poder descomunal das possibilidades da técnica, o ser humano, através da im-posição (*Gestell*), constrói um mundo inteiramente técnico, de reificação e massificação generalizada das coisas. Neste processo, a que chamamos de modernização da técnica, encontra-se uma paisagem desértica do controle técnico e o achatamento de dimensões humanas a serem perdidas – tais como a dimensão do sagrado e do poético, que são arrasadas

pela im-posição (*Gestell*). O mundo da técnica, cuja dimensão metafísica é a im-posição (*Gestell*), é a destruição de devastação niilista do “progresso” deteriorante e modernizante.

1.1 A obra de Ernst Jünger e sua recepção por Heidegger

Os ensaios de Heidegger sobre a técnica marcaram época – e ainda a marcam. No entanto, é menos notória que a transição para esta confrontação com o mundo técnico só tenha se dado através do contato e da recepção da obra de Ernst Jünger. Foi somente através de ensaios como *Mobilização total* (1930) ou *O trabalhador* (1932) que Heidegger se despertou para encarar brutalmente a construção do mundo técnico em vigência, na Alemanha ou alhures. Assim, a apuração da relação de Heidegger com Jünger proporciona um conhecimento mais aprofundado das dimensões histórico-políticas de Heidegger com a modernidade e seu desenvolvimento técnico. Esta dimensão política permite a compreensão de um horizonte antiliberal no qual Jünger e Heidegger estavam associados neste período.

Jünger foi um combatente na primeira guerra mundial, e saiu extremamente condecorado por seus atos de bravura e heroísmo na guerra. Relatou suas experiências na guerra na obra *Tempestade de aço* (JÜNGER, 2003), de 1920. A partir daí, Jünger passa a adquirir fama dentro de um meio literário e político específico da Alemanha do entre-guerras daquele momento. Os escritos que começou a publicar ao longo dos anos 1920 inscreveram-se dentro de um panorama geracional conhecido como “revolução conservadora”, um movimento de resistência política conservadora, de reação ao Tratado de Versalhes e recusa em aceitar a República de Weimar. Fazem parte deste movimento geracional outros nomes como Carl Schmitt, Oswald Spengler, Arthur Moeller van der Bruck, Ernst Niekisch, entre outros. Esta reação de intelectuais e escritores conservadores não tem nexos causal imediato com a ascensão do regime hitlerista a partir de 1933, muito menos com os princípios racistas e biologistas da ideologia nazista, porém são parte de um retrato da época em que vivia a Alemanha no imediato pós-guerra.

Jünger, portanto, inicia uma série de publicações, de caráter conservador, também chamado de “nacional-revolucionário”, em uma espécie de nova relação

com o mundo da técnica. *O trabalhador*, de 1932, é o principal escrito de Jünger neste sentido para Heidegger. Nesta obra, Jünger confronta-se com a ordem burguesa e capitalista, surgida a partir da revolução industrial na Inglaterra, e que se expressa de forma mais evidente nos princípios do liberalismo político e econômico. A figura política do liberalismo é o *homo economicus*, que se submete ao cálculo do poder financeiro, e que naturalmente se organiza em um individualismo e no atomismo social. Para Jünger, porém, a eclosão e a devastação da primeira guerra mundial possibilitaram um novo *tipo*, uma nova figura política, representado pelo *trabalhador*. Já em *Tempestade de aço* (1920), Jünger comenta como a guerra de 1914-18 foi uma guerra regida pela indústria e pela tecnologia, e se diferencia, assim, dos códigos tradicionais das guerras do passado, comandadas por uma aristocracia militar. O mundo da técnica adentrou no interior da guerra no período de 1914-18, reconfigurando, assim, o sentido e a dinâmica da guerra. Proveniente da devastação provocada pela guerra, emerge dela a figura do *trabalhador*, uma espécie de soldado da técnica e da guerra. Trata-se de um soldado-trabalhador, cujas características é o porte endurecido e disciplinado, proveniente do *front* de batalha ou da indústria, compõe a nova classe de trabalhadores como confrontação com a ordem burguesa.

Fica evidente, portanto, a influência de Marx no pensamento de Jünger – e, conforme veremos, também é presente a influência de Nietzsche. Em relação à obra marxiana, Jünger dá proeminência a figura do trabalhador, também presente na relação dialética entre mestre e escravo na *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2014). Nesta relação dialética, a figura dominante do capital e do liberalismo é o burguês; porém, inversamente, é o trabalhador que viria a superar a ordem burguesa através do trauma e do enrijecimento provocados pela guerra. Este trabalhador, como elemento popular e massificante, porque oriundo das entranhas da nova sociedade industrial, é o verdadeiro “sujeito” da ordem da técnica: o trabalhador é o próprio homem-técnica. Assim, a figura do trabalhador é mais própria e intrínseca ao capitalismo do que a figura do conforto burguês. Esta influência de Marx em pensadores não-socialistas, e até mesmo distópicos, foi uma forma de o pensamento conservador na Alemanha de se adaptar à influência marxista ou socialista. Jünger, junto com Ernst Niekisch, formaram um grupo de estudos para discutir a economia planificada do regime soviético, a qual não consideravam que se encaminharia para

uma superação do capitalismo em sentido utópico, mas no qual viam um novo tipo de nacionalismo. A figura do trabalhador jüngeriana é uma figura distópica em um cenário de devastação niilista da guerra e do capital, pronta para emergir-se em uma nova configuração política, de cunho nacionalista e economicamente antiliberal, próxima do modelo soviético.

A outra referência fundamental para Jünger é a obra de Nietzsche e a figura do além-homem (*Übermensch*). Ora, o soldado-trabalhador é precisamente o além-homem (*Übermensch*), pois ele exige a missão de superação da ordem burguesa decadente e hipócrita. O elemento heroico de superação do nivelamento burguês é aquilo que faz Jünger sintetizar a obra de Marx com Nietzsche. Assim, a ordem burguesa e o liberalismo são confrontados de ambos os lados: por um lado, pela figura do trabalho e do operário; por outro, o heroísmo, e o desejo de superação de si e do mundo, que é desconhecido no regime pacato da ordem burguesa. Dessa maneira, Jünger encontrou uma nova forma de lidar com a ascensão da dominação da técnica e do mundo industrial: nem liberalismo, nem socialismo, mas uma nova síntese reunida na figura do trabalhador. O trabalhador é, assim, a expressão da vontade de poder perante o regime da técnica e do capital. Ela é a expressão de um mundo desencantado e devastado pela guerra, emergindo como figura distópica de uma nova era rumo a uma superação do liberalismo.

1.2 A técnica e o esquecimento do ser em Heidegger

Heidegger encontrou na obra de Jünger a forma de lidar com o advento da técnica que dominava tanto nos países capitalistas quanto no regime soviético. A figura do trabalhador apontava para a possibilidade de um novo "sujeito" político, como possibilidade alternativa ao capitalismo americano ou ao socialismo soviético. Encontra-se, desta maneira, de que forma entendeu os acontecimentos políticos do entre-guerras, bem como sua passagem grave, mas rápida, pelo nacional-socialismo. Apesar disso, em sentido mais amplo, Heidegger pôde repensar a relação com a técnica, e rejeitou qualquer possibilidade de uma relação neutra com o mundo técnico.

O mundo técnico é, para Heidegger, fruto da metafísica ocidental desde Platão. A metafísica, para o autor, é propriamente ocidental, pois ela deve ser entendida como um formalismo racionalista de registro lógico, coerente e sistemático entre ser e pensar. A estrutura lógico-racionalista da metafísica é o fardo e o destino do mundo ocidental, cuja tradição iniciou-se em Platão (e não nos pré-socráticos). É esta estrutura autorreferente que pensa a si mesma como a totalidade das possibilidades lógicas entre ser e pensar é o sistema racionalista ocidental que legou, em última instância, o advento da técnica na modernidade. O fundamento epistemológico da técnica é, portanto, toda a história da metafísica desde Platão. Na modernidade, isto torna-se explícito em figuras como Francis Bacon ou René Descartes, como pensadores de filosofias que poderiam fundamentar a técnica-ciência. Eles são os pensadores da *técnica*. A técnica é o regime metafísico ou epistemológico mais característico do mundo ocidental e seu racionalismo. Dessa maneira, a confrontação de Heidegger com o mundo técnico é, em última instância, uma confrontação com toda a civilização ocidental e sua história da metafísica. Para Heidegger, a história da metafísica, uma vez que se desdobrou na im-posição (*Gestell*), é a história do esquecimento do Ser. O esquecimento do Ser é o oblívio que o ser humano possui de esquecer das questões existenciais mais originárias, é o esquecimento da sua condição ontológica mais enraizada. Assim, o apogeu da civilização ocidental na era da técnica é a abundância da prosperidade material e do cálculo da eficiência e da utilidade no culto ao progresso técnico, porém tais características remetem a uma civilização como que exclusivamente racionalista e materialista, perdendo as raízes do Ser.

A civilização da técnica é essencialmente niilista. O niilismo, por sua vez, é intrínseco ao desenvolvimento e à essência da metafísica ocidental. Ao tratar do esquecimento do Ser e pôr a técnica em questão, Heidegger buscou ao seu modo a superação do niilismo. O niilismo da técnica se mostra presente no liberalismo, no economicismo e no materialismo tipicamente moderno. Ernst Jünger reconhecia o mesmo niilismo do mundo moderno, mas, à época da figura do trabalhador, pareceu buscar uma espécie de simbiose entre a distopia niilista inultrapassável do mundo técnico e, ao mesmo tempo, sua resposta a ela no simbolismo heroico da figura militar do trabalhador. Porém, Jünger nunca dimensionou a extensão e a origem do

niilismo como em Heidegger. A importância de Jünger para Heidegger é, essencialmente, a descoberta de uma confrontação com a técnica, elemento que ainda não era presente em *Ser e tempo* (em que os elementos técnicos ainda eram próprios do trabalho manual e campesino).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como conclusão, salientamos que Heidegger apenas se despertou para uma confrontação crítica com a era da técnica a partir de sua recepção da obra de Ernst Jünger. Uma vez que Jünger se associou ao movimento geracional conhecido como “revolução conservadora”, como uma reação ao liberalismo da República de Weimar, a questão da técnica em Heidegger e em Jünger envolve o âmbito, que é muitas vezes pouco explorado, das relações políticas dos autores com o período do entre-guerras, aqui entendido de forma mais ampla do que a cartilha e a propaganda política do regime hitlerista. No entanto, apesar de a relação com a técnica pode conter elementos que permitam entrever a relação de Heidegger com o nacional-socialismo, elas abrem, ao contrário, um horizonte infinitamente mais amplo de possibilidade crítica em sua confrontação com a civilização ocidental em toda a sua história, que é marcada pelo racionalismo metafísico. O que nos interessa é receber a obra de Heidegger de forma a possibilitar uma relação crítica com o mundo da técnica, independente de fatores de filiação pessoal e passageira com o regime do nacional-socialismo. A inteligência e a personalidade política de Heidegger, ou de Jünger, superam em muito as contingências – e as abjeções – do regime de 1933, devendo ser recebidos através do que interessa hoje: o destino que a civilização ocidental como civilização do materialismo, do utilitarismo e do amplo domínio técnico, e a perda de uma dimensão existencial ontológica da condição humana em sentido mais originário ou poético.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.


JÜNGER, Ernst. *O trabalhador: domínio e figura*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 2000.

JÜNGER, Ernst. *Storm of Steel*. Tradução de Michael Hofmann. London: Penguin Books, 2003.

JÜNGER, Ernst. *Total Mobilization*. In: *The Heidegger Controversy: a critical reader*. WOLIN, Richard (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Lisboa: Relógio d'água, 2000.

13. VIDA INAUTÊNTICA E VOLUBILIDADE: FRONTEIRAS ENTRE ONTOLOGIA E LITERATURA EM MACHADO DE ASSIS

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-13>

André Luiz de Souza Sampaio¹

RESUMO

No presente trabalho, propõe-se uma interlocução entre a ontologia na filosofia de Martin Heidegger, considerados os seus textos *Ser e tempo* e *Os conceitos fundamentais da metafísica*, e o romance *Memórias póstuma de Brás Cubas*, obra das mais consagradas do escritor brasileiro Machado de Assis. Por meio de revisão de literatura, também serão referenciados nomes da fortuna crítica machadiana – Alfredo Bosi, Roberto Schwarz e Valentim Facioli. Para o teórico alemão do campo filosófico, o ser humano, um ser-no-mundo que é também um ente relacional, ser-com-os-outros, tem à sua frente a capacidade de projetar-se em possibilidades existenciárias (poder-ser), mas pode vir a afastar-se dessas suas potencialidades, o que lhe pode resultar em condição de decadência, materializada em uma vida de inautenticidade. É a essa conjuntura analítica que será subordinado o rentista das *Memórias póstumas*, personagem marcado por volubilidades e obstinado em suas tentativas de fuga à obscuridade e de alcance de trampolins sociais.

Palavras-Chave: Vida inautêntica; Volubilidade; Ontologia e literatura; Heidegger e Machado de Assis.

INTRODUÇÃO

Machado de Assis (1839 - 1908), nas *Memórias póstumas de Brás Cubas*, nos oferece uma narrativa que, entre outros prismas de análise, pode ser lida sob um diálogo da literatura com a ontologia ou metafísica, campo da filosofia que tem por objeto de estudo o ser. Nas próximas páginas, centrados no protagonista machadiano, buscaremos tecer uma aproximação entre elementos do romance e a categoria ontológica da inautenticidade no pensamento de Martin Heidegger (1889 - 1976), filósofo alemão cujo trabalho representou uma verdadeira viravolta em sua esfera de pesquisa e atuação.

¹ Mestrando em literatura comparada na Universidade Federal do Ceará (UFC). Pós-graduando em ciências humanas na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduou-se em letras portuguesas e francesas pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Graduado em filosofia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais (Claretiano). É pesquisador no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP) e na Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). E-mail: andresampaio@outlook.com.br.

Em *Ser e tempo* e em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger (2005a; 2005b; 1983) explica que, na dinâmica da vida, o ser-aí (*Dasein*)², isto é, o ser humano lançado na existência, é um indivíduo que se constrói como ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) e como ser-com-os-outros (*Mit-einander-sein*). Como tal, por meio de suas condutas, de suas ocupações (*Bersorgen*), o ser, um formador, produtor de mundo (*Welt*), vai concretizando seus projetos ontológicos, que não são nada mais que "o abrir-se ao possibilitamento" (HEIDEGGER, 1983, p. 430, *tradução nossa, grifo do autor*)³, uma abertura ao poder-ser (*Sein-können*). Nesse projetar, "brota algo e [o ser] abre-se para possibilidades e, desse modo, irrompe-se no real enquanto tal", a fim de "experimentar a si mesmo como irrupção, como realmente um ente em meio daquilo que agora pode ser manifesto enquanto ente" (HEIDEGGER, 1983, p. 432, *tradução nossa*)⁴.

Em sua trajetória, no entanto, o ser-aí está sujeito a distrair-se de si mesmo, não se apossando "de seu traço mais autêntico, que, como sabemos, é o poder-ser", como assinala o filósofo Roberto Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 90), especialista na obra heideggeriana. Essa condição, marcada pelo deixar de apropriar-se de si, caracteriza a chamada *inautenticidade* (*Uneigentlichkeit*). O ser, em tal posição, pode deixar-se levar por "certa tendência de existir orientando-se em contextos mundanos⁵ segundo o comportamento comum" (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 91). Em outras palavras, tem lugar uma subtração do ser-aí pelo conjunto, por aquilo que outros lhe impõem direta ou indiretamente, no mundo compartilhado e cotidiano. O ser simplesmente age como outros costumam agir ou como esperam que ele aja; vê e pondera o mundo como as pessoas em geral o fazem, vive de acordo com

² Neste texto, privilegiamos o decalque *ser-aí* para nos referir ao conceito que Heidegger, no seu idioma materno, chamou *Dasein*. A tradução *pre-sença*, adotada por Marcia Sá Cavalcante Schuback (HEIDEGGER, 2005a; 2005b), que toma por parâmetro o latim *præsentia*, parece, em nosso entender, afastar-se um tanto do conteúdo do vocábulo eleito pelo filósofo. De todo modo, nós o conservamos quando em citações diretas.

³ No original: "[proyecto] es el *abrirse al possibilitamiento*".

⁴ No original: "[En el acontecer el proyecto se configura mundo, es decir,] en el proyecto brota algo y se abre a posibilidades y de este modo irrumpe en lo real en cuanto tal, para experimentarse a sí mismo en tanto que interrumpido como realmente ente en medio de aquello que ahora puede estar manifiesto como ente [...]".

⁵ O adjetivo *mundano*, na literatura de e sobre Heidegger, faz alusão ao mundo (*Welt*), lugar existenciário do ser-aí. Esse *mundo*, acrescente-se, não pode ser tomado como "um lugar empiricamente constituído, ou, dizendo categoricamente: mundo não é um lugar físico onde o ser-no-mundo estaria alocado ou de alguma forma contido" (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 85).

paradigmas assentados nos outros.

1 O PERSONAGEM CAMALEÔNICO E VOLÚVEL

Agora, voltemo-nos para Brás Cubas. Como lhe caberia a pecha e a condição de inautêntico? Que relação poderíamos entender entre essa categoria metafísica e nosso *bon vivant* e defunto autor? Para respondermos a esse questionamento, basta olharmos para elementos constitutivos da figura de nosso personagem: na construção de seu agir social e político, ele seria o que talvez pudéssemos definir como *maquiavélico por essência* – um seguidor devoto do famoso aforisma de *O príncipe*: “ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para enxotar os lobos”⁶ (MAQUIAVEL, 1961, p. 64, *tradução nossa*). Mas, numa leitura atenta, saberá o leitor que Cubas vai além: não contente com o conselho do filósofo florentino, ele resolve encarnar uma terceira metáfora: “além de leão e raposa, [...] [lhe] quadra a imagem do camaleão”, como argumenta Alfredo Bosi (1999, p. 17) ao discorrer sobre tipos nos quais nosso protagonista é perfeitamente encaixável. Sim, nenhuma metáfora mais apropriada para a interface com as constantes transmutações daquele ser volúvel.

Para sobreviver e chegar a outros níveis de prestígio na “selva social”, Cubas se vale de plurifacetadas. Roberto Schwarz nos dá uma amostra da amálgama em sinopse:

[...] no tocante aos escravos de que judia, Brás aparece como o *menino diabo*. Uma *agregada velha*, que não tem onde cair morta, encontrará nele o *protetor*, cheio de pensamentos escarninhos. A *moça pobre, filha ilegítima*, corresponde o *rapaz bem-nascido e aproveitador*. Um *cunhado negociista, ex-traficante de escravos*, tem nele o *parente compreensivo*, capaz de justificá-lo [...]. Para a *menina casadoura*, cujo pai é uma *influência política*, Brás representa numa só pessoa o *noivo escolhido pela família* e o futuro *deputado*. E assim por diante. [...]. (SCHWARZ, 2000, p. 46, *grifos do autor*).

⁶ Do original: “[Bisogna, adunque,] essere golpe a cognoscere e’ lacci, e a sbigottire e’ lupi”.

É verdade que, em essência, a volubilidade “não é boa nem má, pois os homens podem ser felizes e infelizes sendo constantes ou volúveis, e nunca são uma coisa só” (SCHWARZ, 2000, p. 38). Em nosso personagem, contudo, esse traço é tão proeminente, que acabará definindo uma ausência de busca por uma verdadeira realização existencial fora dele. Por trás de todas as versões de si com que se paramenta socialmente, quem realmente é Brás? O que há sob a superfície de obstinação por glórias e ascensão? O que seria possível encontrar do personagem para além disso?

A nosso ver, não há respostas cristalinas ou corolários precisos para essas questões. E isso porque, *em nosso protagonista, reina a inautenticidade*. Essa característica é determinante na feitura do enredo, e esse nos parece ser o modo fundamental de Brás enquanto ser-no-mundo. Na construção de sua história, a existência acaba não constituindo “o *éthos* da conquista do próprio ser” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 93). E não poderia ser diferente para quem vive em função do olhar dos outros seres-aí, para quem não se permite mais do que caminhar “sob a *tutela* dos outros” (HEIDEGGER, 2005a, p. 179, *grifo do autor*).

Uma vez que, na impessoalidade, conforme assinala Heidegger (2005a, p. 181), “todo mundo é outro e ninguém é si próprio”, o ser-no-mundo pode adentrar uma realidade existencialmente cômoda e aparentemente estável, não assumindo responsabilidades perante a própria existência. Afinal, como “prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada pre-sença”; ou seja, “não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. O impessoal foi ‘quem’... e, no entanto, pode-se dizer que não foi ‘ninguém’” (HEIDEGGER, 2005a, p. 180).

Esse vazio de responsabilidades existenciárias se mostra incorporado pelo personagem: fundindo-se a seu conjunto social, ele deixa de ser um *si próprio* para adentrar o “jogo disparatado” no qual são imperativas as “conveniências dos dominantes”, como nos observa Valentim Facioli (2002, p. 120). Suas ocupações parecem visar sempre à antítese de qualquer “obscuridade”.

[...] não te deixes ficar aí inútil, obscuro, e triste; não gastei dinheiro, cuidados, empenhos, para te não ver brilhar, como deves, e te convém, e a todos nós; é

preciso continuar o nosso nome, continuá-lo e ilustrá-lo ainda mais. Olha, estou com sessenta anos, mas se fosse necessário começar vida nova, começava sem hesitar um só minuto. Teme a obscuridade, Brás; foge do que é ínfimo. Olha que os homens valem por diferentes modos, e que o mais seguro de todos é valer pela opinião dos outros homens. Não estragues as vantagens da tua posição, os teus meios [...]. (ASSIS, 1994a, p. 41).

Essas orientações e pedidos contundentes, proferidos por Bento Cubas no capítulo XXVIII, chegam aos ouvidos de seu filho como uma inspiração para o estabelecimento da glória política como objeto último de ambição. São palavras que passarão a *Leitmotiv* na vida do herdeiro. A acolhida de Brás a tal conselho converge para o modo de afirmação de seu ser-com-os-outros, e isso o vai subtraindo. Um caso de decadência (*Verfallen*), como afirma a teoria heideggeriana (HEIDEGGER, 2005b). O ser-aí decadente se deixa absorver pelo mundo das ocupações e, assim, vai perdendo a si próprio de vista. Passa a compreender a si, ao mundo e aos outros tão somente em virtude das ocupações; é, desse modo, tomado “como um manual de ocupação, ou seja, como gerência e cálculo” (HEIDEGGER, 2005b, p. 78).

O mundo brasiano, com tônica em movimentos de um xadrez de interesses, serve, de forma calculista, ao propósito ascensional, em que a vida “é um ‘negócio’, independentemente se ela paga ou não o seu preço” (HEIDEGGER, 2005b, p. 78). Nesse sentido, não bastassem a mediocridade que marca a vida acadêmica e as jornadas todas de tentativas políticas e sociais, com um promissor noivado cancelado e o posterior alcance e perda de assento parlamentar, ao que se seguem a breve e fracassada inserção na imprensa e o *continuum* de infrutífero esforço por vaga de ministro de Estado, ainda temos, com destacado papel exemplificativo, a última “grande ideia” do personagem em vida, descrita no capítulo II. A pretensão não resistirá, porém, a uma crise pneumônica de seu ensejador, crise que, ironicamente contraída durante trabalhos para o empreendimento, levará o acometido à sepultura.

O intento extraordinário, a vir como se fosse *deus ex machina*⁷ daquela existência de insucessos, “era nada menos que a invenção de um medicamento

⁷ Na tragédia grega, *deus ex machina* (in TRECCANI, 2022, tradução nossa) designava “o aparecimento da divindade que, trazida do alto por meio de um mecanismo especial, resolvia, com sua presença, situações complicadas e insolúveis. A locução é usada hoje para indicar uma solução inesperada [...]”.

sublime, um emplasto anti-hipocondríaco, destinado a aliviar a nossa melancólica humanidade" (ASSIS, 1994a, p. 3). Relatado, em petição de patente ao governo, como um projeto cujo resultado seria "verdadeiramente cristão", e admitido, aos amigos, como uma ação que não deixava esquecer suas "vantagens pecuniárias", o emplasto do pseudocientista encerrava, na verdade, um desígnio bem maior, assumido apenas perante os leitores do morto: "Agora [...] que estou cá do outro lado da vida", afirma ele, "posso confessar tudo: o que me influenciou principalmente foi o gosto de ver impressas nos jornais, mostradores, folhetos, esquinas, e enfim nas caixinhas do remédio, estas três palavras: Emplasto Brás Cubas" (ASSIS, 1994a, p. 4).

[...] Para que negá-lo? Eu tinha a paixão do arruído, do cartaz, do foguete de lágrimas. Talvez os modestos me arguam esse defeito; fio, porém, que esse talento me não de reconhecer os hábeis; "... e eu era hábil." Assim, a minha ideia trazia duas faces, como as medalhas, uma virada para o público, outra para mim. De um lado, filantropia e lucro; de outro lado, sede de nomeada. Digamos: – amor da glória. [...]. (ASSIS, 1994a, p. 4).

Ocupado constantemente em diligências como essa, de autoprojeção, Brás Cubas, de início e na maior parte das vezes, isto é, em sua *cotidianidade*, acaba decaindo, perdendo-se de si, o que Heidegger (2005a, p. 249) relaciona à noção de *fuga de si*, correspondente ao "fato da pre-sença de-cair no impessoal e no 'mundo das ocupações'". Essa fuga foi tamanha, que, *mutatis mutandis*, como no conto "O espelho", "o alferes", isto é, a alma exterior, "eliminou o homem" (ASSIS, 1994b, p. 3).

Em tal contexto, a situação decadente instaurada conduz e reconduz à inautenticidade, o que faz com que "a pre-sença se atropele e *aprisione* em si mesma" (HEIDEGGER, 2005a, p. 240, *grifo do autor*). Brás Cubas, de fato, vai até o fim da vida aprisionado em seu *quærere gloriam*. E não mede esforços para atingir seu objetivo. Como acabamos de ver, nem mesmo uma questão posta de teor sensível, como a saúde da "melancólica humanidade", lhe escapa como meio vislumbrável, como potencial caminho para seus fins.

No original: "[Nella tragedia greca,] l'apparizione della divinità che, fatta discendere dall'alto con apposito meccanismo, risolveva con la sua presenza situazioni complicate e insolubili. La locuz. è usata oggi per indicare una soluzione inattesa [...]"

2 DA INAUTENTICIDADE AO NIILISMO

Entre outros conteúdos do arco narrativo das *Memórias* que nos permitem constatar um Brás inautêntico – naturalmente, nestas páginas, nos atemos a um exame conciso –, está o niilismo que encalça o emblemático capítulo derradeiro ou “Das negativas”, o qual condensa reflexões finais do defunto sobre sua existência. De um “distanciamento cético do narrador *em relação a si próprio*” (BOSI, 2006, p. 310, *grifo do autor*), notado ao longo do enredo, chegamos, nesse último ponto, à contabilização definitiva do ente sobre sua trajetória, uma *pièce de résistance* da pena da melancolia.

“Não alcancei a celebridade do emplasto, não fui ministro, não fui califa, não conheci o casamento” (ASSIS, 1994a, p. 145): eis a primeira série de uma lista, decepções que não nos devem deixar esquecer os enganos que, por si, já são seus objetos. Isto é, não deixemos de lado “o caráter desqualificado da fama, da política, da filosofia e dos casamentos em questão” (SCHWARZ, 2000, p. 127). Na sequência, aparentes valores de contrapeso aparecem adicionados: “Verdade é que, ao lado dessas faltas, coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com o suor do meu rosto. Mais: não padeci a morte de Dona Plácida, nem a semidemência do Quincas Borba [...]” (ASSIS, 1994a, p. 145).

Dissemos *aparentes* porque realmente não passam disso. Viver, alimentar-se e sustentar-se sem qualquer empenho para esse fim é, em absoluto, assumir uma posição censurável para o *éthos* próprio daquele mundo, o *éthos* cristão⁸, e o é também para a crítica de um olhar ético ou social de fundo trabalhista. A afirmação sobre Plácida traz à tona uma face abjeta do narrador, a da apatia para com os pobres, numa confirmação – mas não nova – de que não há exceção nem mesmo

⁸ No mito de fundação que compõe as páginas iniciais do primeiro livro da *Bíblia*, o *Gênesis*, a necessidade do trabalho aparece como uma imposição aos humanos, após estes serem expulsos do Éden, lugar paradisíaco na Terra, em decorrência de sua desobediência à divindade. A ordem dos céus é clara: “Com o suor de teu rosto comerás teu pão” (BÍBLIA, 2004, p. 3). Em obra neotestamentária, a *Epístola aos tessalonicenses*, o apóstolo Paulo testemunha e adverte, em esteira similar: “Não vivemos de maneira desordenada em vosso meio, nem recebemos de graça o pão que comemos; antes, no esforço e na fadiga, de noite e de dia, trabalhamos para não sermos pesados a nenhum de vós. Não porque não tivéssemos direito a isso; mas foi para vos dar exemplo a ser imitado. Quando estávamos entre vós, já vos demos esta ordem: quem não quer trabalhar também não há de comer” (BÍBLIA, 2004, p. 1167).

para aqueles que o auxiliaram em alguma circunstância ou necessidade. E a alusão ao amigo filósofo mais parece uma cortina de fumaça para a própria condição, além de tentativa de apagamento de suas semelhanças.

“Somadas umas coisas e outras, qualquer pessoa imaginará que não houve míngua nem sobra, e conseguintemente que saí quite com a vida” (ASSIS, 1994a, p. 145), prossegue o eu defunto, antevendo o que seria um arremate superavitário. E este vem, com realce: “ao chegar a este outro lado do mistério, achei-me com um pequeno saldo, que é a derradeira negativa deste capítulo de negativas: – Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria” (ASSIS, 1994a, p. 145).

Posta a ironia do narrador consigo mesmo, podemos ler nessas linhas últimas do romance um atestado de autopercepção pessimista, uma última confissão do enxergar de Cubas sobre a própria condição do que estamos a nomear como inautenticidade. Ele ainda insiste, retoricamente, querendo propor que saiu “quite com a vida”. Mas não consegue disfarçar: tacha sua existência de *miséria*, no que não elimina uma ponderação universalista, entregue na pluralização – “nossa miséria”.

A listagem de Brás, de frustrações e mau-caratismo, venhamos e convenhamos, poderia ir muito além da por ele redigida. É a leitura de que “ele não foi nada. Isto é, nada de *apresentável*, na ordem burguesa das realizações individuais, devidas a esforço ou mérito” (SCHWARZ, 2000, p. 128, *grifo do autor*). É “o não-ser, afirmado com todas as letras” (SCHWARZ, 2000, p. 129). Mas não só: também é, como demonstramos sob exame ontológico, inautenticidade confessa, evocação de humana miséria.

Andorinha lá fora está dizendo:

– “Passei o dia à toa, à toa!”

Andorinha, andorinha, minha cantiga é mais triste!

Passei a vida à toa, à toa... (BANDEIRA, 1977a, p. 259).

Pudesse nosso defunto falar com pássaros, tal como o eu lírico de Manuel Bandeira às andorinhas de *Libertinagem*, certamente teria lugar algum diálogo dessa natureza, embebido em existencialismo, à luz – ou melhor, neste caso, às sombras – do fim de uma jornada, do fim de uma vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A abordagem que trilhamos até aqui nos possibilitou vislumbrar uma face ontológica identificável nas *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Nesse transcurso, fomos reunindo olhares centrados na figura existencial em que se constitui o protagonista-narrador machadiano.

Agregados à pena da galhofa e à tinta da melancolia, nesta nossa proposta de leitura, traços de *inautenticidade* puderam vir à discussão analítica. Brás, com sua "sede de nomeada", seu "amor da glória" (ASSIS, 1994a, p. 4), procura perseguir a recomendação paterna, tornada seu *Leitmotiv*, e, assim, se encontra em tentativa constante de evasão ao risco de declivar em ostracismo. Imbuído desse propósito, como vimos, ele se mostra volúvel, camaleônico, um ser-aí inautêntico. Vive sob a tutela do olhar dos outros, obcecado pela ideia de escalada social e política – tal qual outros de sua classe e tempo, classe por cuja cartilha reza, poderíamos acrescentar aqui de passagem, nestas linhas conclusivas.

Tal é a condição a que se sujeita Brás, que não é difícil ao leitor chegar à conclusão de que aquela existência esteve, realmente, à altura de ter para si um capítulo exclusivo de negativas, com direito até à celebração do fato de não ter trazido ao mundo herdeiros da humana miséria.

Essa chave de leitura, literário-filosófica, tende, a nosso ver, a estimular e enriquecer debates e discussões acerca de obra tão fundamental da nossa literatura brasileira. Afinal, estamos diante de dois campos do saber que têm o potencial de se intercruzar em diferentes momentos, especialmente quando se veem diante de olhares sobre a condição humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Machado de. Memórias póstumas de Brás Cubas. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994a. v. 1.

ASSIS, Machado de. Papéis avulsos. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994b. v. 2.

BANDEIRA, Manuel. Libertinagem. In: BANDEIRA, Manuel. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1977.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Gilberto Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2004.

BOSI, Alfredo. *Machado de Assis: o enigma do olhar*. São Paulo: Ática, 1999.

BOSI, Alfredo. Brás Cubas em três versões. *Teresa (Revista de Literatura Brasileira)*, São Paulo, n. 6-7, p. 279 - 317, 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/teresa/article/view/116627/114223>>. Acesso em: 20 ago. 2022.

FACIOLI, Valentim. *Um defunto estrambótico*. São Paulo: Nankin Editorial, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Tradução de Alberto Ciria. Madri: Aliança Editorial, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo: parte I*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005a.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo: parte II*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005b.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Il principe*. Turim: Einaudi, 1961.

SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

TRECCANI: enciclopedia italiana. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2022. Disponível em: <<http://www.treccani.it/>>. Acesso em: 20 de agosto de 2022.

14. A RELAÇÃO ENTRE EGO E SER-PARA-OUTRO NA TEORIA SARTRIANA

THE RELATIONSHIP BETWEEN EGO AND BEING-FOR-OTHER IN SARTRE'S THEORY

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-14>

Siloe Cristina do Nascimento Erculino¹

RESUMO

Na obra *A Transcendência do Ego*, escrita em 1936, Sartre explicou que o nosso ego é um objeto psíquico transcendente constituído pela reflexão impura solitariamente. O psíquico pode ser apreendido por todos à minha volta a partir dos meus gestos, ações e falas. Não existe nenhuma vantagem no conhecimento que eu posso ter sobre mim mesmo em relação aos outros. Na obra *O Ser e o Nada*, escrita em 1943, Sartre demonstrou que outrem me apreende como um *ser-para-outro* (também chamado de *ego-regardé*) julgado, qualificado e classificado como um objeto com densidade ontológica no mundo. Compreender a relação entre *ego* e *ser-para-outro* na teoria sartriana a partir da análise das obras *A Transcendência do Ego* e *O Ser e o Nada* é o principal objetivo do presente trabalho. Com este estudo, será possível demonstrar que *ego* e *ser-para-outro* (*ego-regardé*) são duas formas de apreensão do mesmo psíquico. A consciência constitui o ego como unidade ideal do psíquico em uma reflexão solitária enquanto o olhar do outro apreende o psíquico como objeto no mundo. A consciência é apreendida como objetividade, dotada de julgamentos, características e qualidades ao ser vista pelo outro. Ela poderá, posteriormente, utilizar esses dados objetivos para refletir, adicionando novas informações ao ego. As duas formas de apreensão do psíquico, portanto, podem complementar-se comparando-se e corrigindo-se umas pelas outras.

Palavras-chave: Sartre; Intencionalidade; Ser-para-outro; Ego; Psíquico.

ABSTRACT

In the work *The transcendence of the Ego*, written in 1936, Sartre explained that our ego is a transcendent psychic object constituted by impure solitary reflection. The psychic can be apprehended by everyone around me, from my gestures, actions and speeches. There is no advantage in the knowledge I can have about myself over others. In the work *Being and Nothingness*, written in 1943, Sartre demonstrated that others apprehend me as a *being-for-other* (also called *ego-regardé*) judged, qualified and classified as an object with ontological density in the world. Understanding the relationship between *ego* and *being-for-other* in Sartre's theory from the analysis of the works *The transcendence of Ego* and *Being and Nothingness* is the main objective of this work. With the study, it will be possible to demonstrate that *ego* and *being-*

¹ Pós-doutorado em Filosofia pela UFES. E-mail: siloe_cristina@hotmail.com

for-other (*ego-regardé*) are two ways of apprehension of the same psychic. Consciousness constitutes the ego as the ideal unity of the psychic in a solitary reflection while the other's gaze apprehends the psychic as an object in the world. Consciousness is apprehended as objectivity, endowed with judgments, characteristics and qualities when seen by the other. It can later use these objective data to reflect, adding new information to the ego. The two forms of apprehension of the psychic, therefore, can complement each other by comparing and correcting each other.

Keywords: Sartre; Intentionality; Being-for-other; Ego; Psychic.

INTRODUÇÃO

No ensaio intitulado *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*, escrito em 1939, Sartre demonstrou que a consciência é intenção a um objeto transcendente que a ela se apresenta. Nós temos consciência das coisas mundanas (como o lápis, o caderno ou o livro que utilizamos) e do nosso psíquico (como os estados e as ações da consciência) na condição de objetos transcendentais. Nada está na consciência, nem mesmo o ego.

Na obra *A Transcendência do Ego*, publicada em 1936, Sartre explicou que o ego é um objeto transcendente construído pela reflexão impura. Não existe interioridade na consciência, o ego não está dentro dela escondido do mundo. Meu psíquico pode ser apreendido pelas outras pessoas. Por essa razão, eu não possuo nenhuma vantagem sobre o conhecimento que tenho sobre mim mesmo acima da certeza de que outrem tem sobre o meu ego; ambos somos capazes de realizar a apreensão do meu psíquico.

Na obra *O Ser e o Nada*, publicada em 1943, Sartre demonstrou que o meu psíquico é apreendido por outrem a partir dos meus gestos, ações e emoções vividas corporalmente. O outro me apreende como um objeto julgado, qualificado e condenado no mundo. O olhar de outrem constitui o meu *ser-para-outro* (também chamado de *ego-visto* por Sartre e *ego-para-outro* por Coorebyter).²

Isso implica que, aparentemente, existem dois conceitos separados trabalhados em obras escritas em períodos diferentes. Na obra *A Transcendência do*

² "Assim, originalmente, a ligação da minha consciência irrefletida ao meu *ego-visto* [*ego-regardé*] não é de conhecimento, é uma ligação de ser" (SARTRE, 1943, p. 300). "Apenas o *ego-para-outro*, imagem que o outro forja de mim [...], está em condições de me reificar". (COOREBYTER, 2000, p. 593).

Ego, constituo o meu ego como unidade ideal do psíquico a partir da reflexão impura e, na obra *O Ser e o Nada*, outrem constitui meu *ser-para-outro* como objetividade mundana a partir da apreensão do meu psíquico. Propomos, portanto, realizar a análise comparativa entre os dois termos por meio da investigação das obras supracitadas.

Para tanto, o trabalho será dividido em quatro partes: 1) de início, é preciso explicar o conceito de *ego psíquico* como objeto transcendente constituído pela reflexão impura a partir da análise da obra *A Transcendência do Ego*; 2) posteriormente, será necessário definir o conceito de *ser-para-outro* com base na investigação do livro *O Ser e o Nada*; 3) em seguida, deve-se realizar uma comparação entre os dois termos, fundamentada nas publicações de Coorebyter (2000) e Cannon (1991); 4) por fim, será possível concluir que *ego* e *ser-para-outro* são duas formas de apreensão do mesmo psíquico, ou seja, ele é remodelado de acordo com a forma de apreensão realizada - nós apreendemos o *ego* como unidade ideal do psíquico e outrem apreende nosso *ser-para-outro* como objetividade mundana.

1 O EGO COMO OBJETO TRANSCENDENTE

No início da obra *A Transcendência do Ego*, Sartre criticou as teorias que concebiam o ego como presença formal ou material na consciência. Em sua visão, a existência de qualquer objeto em seu interior a destruiria. A consciência é sempre consciência posicional de um objeto transcendente e, ao mesmo tempo, consciência não-posicional (irrefletida) de si mesma. Ela é pura consciência de si a si, plena translucidez e espontaneidade, sem nenhum espaço para interioridade. Todos os objetos apresentam-se a ela na condição de transcendentos, inclusive, o próprio ego.

O ego não é um objeto mundano à maneira de um *ser-em-si*, entretanto, também não se identifica com a consciência, ele é um "quase objeto" ou "objeto virtual". Sua constituição é realizada pela própria consciência a partir da reflexão sobre si mesma. A consciência é capaz de realizar a reflexão impura sobre seus estados anteriores, ordenando-os, organizando-os e unificando-os como psíquico. O ego é a unidade ideal do psíquico que aparece por trás da reflexão impura (1943,

p. 195 - 196).

Na conclusão da obra *A Transcendência do Ego*, Sartre comenta a impossibilidade da apreensão direta do ego, que não é observável como um objeto mundano, semelhante a um caderno ou uma caneta. O ego é resultado da reflexão impura e só aparece no ato reflexivo da consciência sobre ela mesma, sendo impossível posicioná-lo diretamente como um objeto que se apresenta à consciência; "é que tentando apreender o Ego por ele mesmo e como objeto direto da minha consciência, eu recaio no plano irrefletido e o Ego desaparece com o ato reflexivo" (SARTRE, 2003, p. 122). A consciência não consegue posicioná-lo de forma intencional.

Os outros também são incapazes de intencionar meu ego diretamente como objeto. O ego é a totalidade ideal do psíquico, uma unidade virtual e, portanto, não existe da mesma maneira que os objetos à nossa volta. "Tudo se passa como se o Ego estivesse protegido de qualquer contato direto com o exterior [...] O ego é um objeto que só aparece para a reflexão e, portanto, está radicalmente cortado do mundo" (SARTRE, 2003, p. 119). O ego não está no mesmo plano dos objetos mundanos para ser intencionado diretamente pela consciência de outrem.

Significa que ninguém consegue intencionar diretamente o ego como um objeto de conhecimento. Não existe nenhum privilégio no autoconhecimento que tento adquirir em relação ao conhecimento que outrem pode buscar sobre mim mesmo. Não tenho mais certeza sobre o conhecimento do meu ego em relação a outrem.

O ego aparece, como uma pedra no fundo da água turva no horizonte do psíquico. Não podemos conhecê-lo diretamente, mas podemos apreender os elementos psíquicos que o compõem (SARTRE, 2003, p. 115). O psíquico pode ser apreendido por todos com a mesma veracidade a partir da percepção dos comportamentos, gestos e manifestações psicofísicas. A esse respeito, Sartre comenta: "não existe uma diferença de aparência ao ser entre dois aspectos do meu ser, como se eu tivesse a verdade sobre mim mesmo e outrem possuísse apenas uma imagem deformada" (SARTRE, 1943, p. 92).

Sartre exemplifica essa ideia a partir da conversa de dois sujeitos diferentes a respeito de um sentimento (SARTRE, 2003, p. 125). Pedro conversa com seu amigo

Paulo sobre o amor que sente por outra pessoa. Pedro vivenciou as consciências que constituem seu amor, porém, só poderá apreendê-lo como um objeto transcendente a partir da reflexão impura. Ele poderá enganar-se sobre si mesmo em sua reflexão impura ou até mesmo constituí-la com memórias falsas (SARTRE, 2003, p. 116). Paulo é um observador que poderá apreender o amor que Pedro sente em seus gestos, ações e manifestações psicofísicas. Ele perceberá o amor de Pedro em seu comportamento, podendo equivocarse em sua interpretação. Isso implica que, em uma conversa, os dois falarão de um objeto transcendente. A apreensão realizada por ambos possui a mesma validade.

A fenomenologia vem nos ensinar que os estados são objetos, que um sentimento enquanto tal (como um amor ou um ódio) é um objeto transcendente e não poderia se contrair na unidade de interioridade da 'consciência'. Em consequência, se Pedro e Paulo falam do amor de Pedro, por exemplo, não é mais verdadeiro que um fala cegamente e por analogia do que o outro apreende plenamente. Eles falam da mesma coisa; eles apreendem, sem dúvida por processos diferentes, mas estes podem ser igualmente intuitivos. (SARTRE, 2003, p. 126).

Nós podemos apreender o mesmo psíquico com a mesma validade, entretanto, fá-lo-emos de formas diferentes. Enquanto eu constituo meu *ego psíquico* como um *quase-objeto* transcendente, outrem constitui o meu *ego-para-outro* como objetividade mundana.

2 O CONCEITO DE SER-PARA-OUTRO

Na obra *O Ser e o Nada*, Sartre explica o conceito de *ser-para-outro*. Meu *ego-para-outro* é a maneira como outrem me apreende no mundo. Ele intenciona minhas emoções, qualidades, estados e ações vividas corporalmente em minhas manifestações psicofísicas na condição de objetividade no mundo. Segundo Sartre (1943, p. 314): "[...] ainda sou eu, mas metamorfoseado por um meio novo e adaptado a esse meio; é um ser, meu ser, mas com dimensões de ser e de modalidades

inteiramente novas". Não posso afetá-lo, alterá-lo ou conhecê-lo diretamente. Tenho apenas consciência irrefletida de ser um objeto visto pelo olhar do outro.

No exemplo sartriano da vergonha, posso imaginar que por curiosidade eu decida agachar-me em um corredor para olhar pelo buraco de uma fechadura no intuito de ver a cena que acontece dentro de um quarto. Porém, subitamente, ouço um ranger de degraus. Meu coração acelera, meu rosto enrubesce e minhas pernas estremecem. "Constato subitamente toda a vulgaridade de meu gesto e sinto vergonha" (SARTRE, 1943, p. 259 - 260). A vergonha é o sentimento irrefletido de ser visto por alguém. Envergonho-me do objeto que sou para o outro sem poder afetar o modo como ele me vê.

Dessa forma, meu *ego-para-outro* é a maneira como o outro apreende a minha existência objetiva no mundo que só aparece para mim de forma irrefletida. *Ego-para-outro* e *ego psíquico* são, portanto, duas formas de apreensão de um mesmo psíquico que não possuem a mesma natureza e podem ser comparadas.

3 AS DIFERENÇAS ENTRE EGO PSÍQUICO E SER-PARA-OUTRO

As diferenças entre *ego psíquico* e *ego-para-outro* foram comentadas por Cannon (1991, p. 244 - 245) na obra *Sartre and Psychoanalysis* e por Coorebyter (2000, p. 593 - 600) no livro *Sartre face à la phénoménologie*.³ Apoiando-nos nos textos de Cannon (1991) e Coorebyter (2000), em conjunto com a análise comparativa das obras *O Ser e o Nada* e *A Transcendência do Ego*, podemos citar três diferenças entre os conceitos de *ego psíquico* e *ego-para-outro*.

Primeiro, a natureza de cada um dos dois objetos é diferente: o *ego* é um objeto psíquico e o *ego-para-outro* é um objeto mundano. O *ego* é apenas a sombra de um *ser-em-si*, unidade ideal do psíquico, um objeto virtual caracterizado pela irrealidade. "Ele se caracteriza pela sua irrealidade, pela sua natureza mágica e se dá como provável porque reenvia ao infinito" (SARTRE, 2003, p. 137). Diferentemente, meu

³ "Mostrando, em sua primeira refutação do solipsismo, que a visada de outrem e a minha são autônomas e compõe duas imagens paralelas de mim-mesmo, Sartre coloca-se em posição de reconhecer as distinções, a hierarquia e o antagonismo entre os dois Egos: eles podem se combater, pois visam o mesmo objeto, com os mesmos métodos, mas não possuem a mesma composição, nem a mesma natureza". (COOREBYTER, 2000, p. 598).

ego-para-outro é a minha objetividade mundana revelada pelo olhar de outrem, já que os outros são a condição da minha existência objetiva no mundo.

Segundo, a forma de constituição de cada um dos dois objetos é diferente. A minha consciência refletida é o fundamento da constituição do psíquico. Ela realiza uma reflexão solitária para constituir o ego como objeto transcendente e, portanto, poderá reconstruí-lo, remodelá-lo e modificá-lo com novas reflexões. Diferentemente, o olhar de outrem é o fundamento do meu *ego-para-outro*. Os outros constituem meu *ego-para-outro* como um objeto que não posso intencionar, ou seja, não posso afetá-lo, modificá-lo ou destruí-lo.

Terceiro, o modo como a consciência relaciona-se com os dois objetos é diferente: o *ego psíquico* aparece apenas no plano refletido enquanto o *ego-para-outro* surge apenas para a minha consciência irrefletida. A consciência irrefletida não possui ego psíquico. Quando realizo minhas atividades cotidianas, passo a agir irrefletidamente e o meu ego deixa de aparecer. O ego psíquico aparece para mim apenas no plano da reflexão. Diferentemente, o *ego-para-outro* aparece para mim apenas no plano da irreflexão. Sinto com vergonha a consciência irrefletida de ser objeto para outrem.

Portanto, *ego* e *ego-para-outro* são dois modos de apreensão do mesmo psíquico que culminam na constituição de dois objetos com naturezas, formas e modos de aparecimento diferentes. Uma vez que essas são duas maneiras de apreensão de um mesmo psíquico, podemos confrontá-las para enriquecê-las.

Nas perspectivas de Canon (1991, p. 245) e Coorebyter (2000, p. 599) utilizamos basicamente dois elementos na construção do nosso ego: a reflexão da consciência sobre suas vivências e os julgamentos, caracteres e informações alienantes doadas pelos outros. De fato, Sartre (1981, p. 167) escreveu uma nota de rodapé no primeiro volume da obra *O Idiota da Família* sobre a constituição do ego a partir dos elementos da minha reflexão e das informações fornecidas por outrem:

Na medida em que certas determinações deste objeto [*ego*] podem vir de outrem, sou levado a abandonar o terreno reflexivo, a recordar certos comportamentos que inspiraram o Outro a chamar-me irascível ou pusilânime, a considerá-los com os olhos do Outro, a julgá-los como se eu fosse um outro, e depois voltar à

reflexão, ponderar minhas intenções passadas, rejeitar ou aceitar o julgamento do estranho [...], finalmente reformular a unidade-objeto da minha experiência reflexiva, o ego, com ou sem as determinações propostas. (SARTRE, 1981, p. 167 - 168).

Significa que a minha consciência inicialmente existe no mundo realizando suas vivências, posteriormente, pode refletir sobre seus estados de consciência anteriores constituindo o ego psíquico solitariamente. Entretanto, em algum momento, encontrarei outras subjetividades. Os outros apreenderão meu psíquico como um *ego-para-outro*; um objeto conhecido, julgado e classificado com uma série de características, informações e dados que eu não conseguiria formular sozinho. Eles me fornecerão elementos objetivos sobre os meus aspectos psicológicos, sociais, biológicos e culturais para que eu possa enriquecer meu psíquico. Tenho a possibilidade de refletir sobre essas informações para reafirmar a constituição do *ego psíquico*, acrescentar novos elementos ou, ainda, corrigi-lo.

No livro *Saint Genet: Ator e Mártir*, Sartre (1952, p. 42) afirma que podemos confrontar as informações que os outros nos fornecem com os dados da nossa reflexão. Essas duas fontes de informações podem ser contraditórias, iguais ou complementares. "Nós dispomos de duas fontes de informações para nos conhecermos; [...] Podemos corrigi-las umas pelas outras" (SARTRE, 1952, p. 42). Se, de um lado, os outros podem me fornecer dados sobre o meu *ego-para-outro* para que eu corrija a maneira como eu me vejo, em contrapartida, reciprocamente, poderei utilizar meu ego psíquico para corrigir a forma como o outro me vê. Segundo Coorebyter (2000, p. 599): "um indivíduo ativo está em posição de opor seu ego ao seu personagem público ou de conciliar o segundo com o primeiro". Significa, portanto, que *ego* e *ego-para-outro* são duas formas de apreensão de um mesmo psíquico que podem enriquecer-se mutuamente.

CONSIDERAÇÕES FINLAIS

Sartre demonstrou a possibilidade da apreensão do psíquico pela consciência e pelos outros a sua volta. Todos podemos intencioná-lo, observá-lo e julgá-lo. Não existe maior certeza sobre a apreensão que eu tenho de mim mesmo do que outrem. Todos podemos igualmente realizar a apreensão do psíquico, entretanto, nós o faremos de formas diferentes. Ele é reestruturado de acordo com a sua forma de apreensão: a minha consciência constitui o *ego psíquico* como *quase-objeto* ou unidade virtual, que aparece para a minha consciência no plano refletido, enquanto outrem apreende o meu *ego-para-outro* como objetividade mundana, que aparece para a minha consciência irrefletida, dotada de características e qualidades.

Dessa forma, podemos concluir que o *ego* e o *ego-para-outro* são duas formas de apreensão do meu psíquico que se enriquecem mutuamente. Posso utilizar as informações fornecidas por outrem - os dados, as características, as qualidades e os julgamentos objetivos sobre mim - para refletir sobre mim mesmo, adicionando novas informações para o meu *ego*, reciprocamente, posso confrontar outrem sobre a forma como ele me vê doando-lhe novos dados, referências e aspectos sobre a minha existência. As duas formas de apreensão do mesmo psíquico complementam-se.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANNON, Betty. *Sartre and Psychoanalysis: An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.


COOREBYTER, Vincent. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelles: Ousia, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego et Conscience de soi et connaissance de soi - précédés de Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. Paris: Vrin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et Le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. *The Family Idiot*. Gustave Flaubert, 1821-1857. Volume 1. The University of Chicago Press, 1981.

15. A GÊNESE DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-15>

Guilherme Felipe Carvalho¹

RESUMO

A gênese da fenomenologia de Husserl tem o seu marco inicial com a publicação de suas *Logische Untersuchungen*, de 1900/01. Neste escrito, a crítica ao psicologismo desempenha um papel fundamental tanto no desenvolvimento da obra, quanto no desdobramento da doutrina de Husserl. O psicologismo, definido pelo autor como relativista em todos os seus sentidos, propõe uma fundamentação da lógica através da psicologia empírica. Para Husserl, a tentativa de fundamentar a lógica sobre bases empíricas significa anular por completo qualquer possibilidade de alcançar um saber de validade objetiva. Ao passo que as proposições lógicas são puramente ideais, as proposições oriundas da psicologia tratam de generalizações indutivas de fatos empíricos, ou seja, de generalizações vagas da experiência, segundo Husserl. Deste modo, enquanto a psicologia carece da existência real de seus objetos, a lógica não apresenta a mesma necessidade fundacional. Diante disso é que Husserl visa mostrar o caráter *a priori* da lógica, e recusa a noção de que as leis que regem o pensamento são as mesmas leis que regem a natureza, pois segundo ele, tem de haver uma diferenciação clara entre o real e o ideal. Husserl não aceita, portanto, a tese psicologista e busca a construção de uma ciência apriorística e autônoma, especificamente uma lógica pura (*reinen Logik*), compreendida nos termos de uma doutrina-da-ciência (*Wissenschaftslehre*). Deste modo, o que busca Husserl é a elaboração de uma disciplina cuja característica é a de constituir-se enquanto o fundamento de toda a ciência, na garantia da cientificidade a todas as demais ciências. E neste sentido, é que surge a fenomenologia, que em sua primeira versão, tem a tarefa de apresentar-se enquanto uma disciplina auxiliar na construção da lógica pura.

Palavras-chave: Edmund Husserl; Psicologismo; Lógica pura; Fenomenologia.

INTRODUÇÃO

No presente trabalho objetiva-se demonstrar a primeira configuração atribuída por Husserl à sua fenomenologia. Inicialmente, pode-se perceber que referido termo aparece pela primeira vez em 1900 e a fenomenologia, por herança de

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: guilhermefelipe589@gmail.com.

Brentano, é entendida como psicologia descritiva. Na esteira do combate ao psicologismo por parte de Husserl, é que surge a sua pretensão do estabelecimento de uma lógica de caráter *a priori*, cuja exatidão não desaba em uma compreensão psicologista. Para Husserl, o psicologismo confunde os domínios do real e do ideal, confunde o ato psicológico com o conteúdo ideal por ele visado. Diante disso, é que surge a necessidade de construção da referida lógica-pura, compreendida nos termos de uma doutrina-da-ciência, cuja característica essencial é a garantia da cientificidade às demais ciências, evitando com isso, uma compreensão psicologista. E como pode-se notar, a fenomenologia, nesta sua primeira acepção, é uma disciplina auxiliar à lógica pura, cujo domínio consiste na análise das estruturas subjetivas que conferem legitimidade ao conhecimento objetivo.

1 A GÊNESE DA FENOMENOLOGIA

O desenvolvimento da fenomenologia de Husserl perpassa, primeiramente, na questão do psicologismo lógico, que constitui-se enquanto uma doutrina dominante na transição do século XIX para o XX, cuja pretensão consiste na fundamentação da lógica através da psicologia empírica, onde se destacam pensadores como Stuart Mill, Theodor Lipps, Christoph Sigwart, Benno Erdmann, Wilhelm Wundt, etc.

Contra isso, Husserl, em *Prolegomena zur reinen Logik* (1900), argumenta que a psicologia carece de leis exatas, e neste sentido, as proposições que ela transforma em leis, nada mais são do que generalizações vagas da experiência. Deste modo, enquanto consequência, é que sobre fundamentos teóricos vagos, apenas pode-se fundar regras também vagas. Afinal, se as leis psicológicas necessitam de exatidão, o mesmo tem de valer para os seus frutos, ou seja, para as proposições lógicas. Husserl enquanto matemático, argumenta que as proposições ideais, aquelas pertencentes ao domínio da geometria, da matemática, etc, são leis exatas e não probabilísticas. No entanto, para Husserl, isso trata-se um projeto psicologista, que aparece baseado em um deslocamento problemático incorreto:

A crítica do conhecimento também só chegou a esse estado através de um deslocamento de problema incorreto, mas, de fato, muitas vezes evidente: entre

a explicação psicologicamente natural científica do conhecimento enquanto fato da natureza e a elucidação do conhecimento segundo as possibilidades da essência de seu êxito. (HUSSERL, 2020, p. 61).

Neste âmbito, a doutrina psicologista era vista por inúmeros pensadores como a chave de acesso à resolução de problemas pertencentes ao campo da lógica e da epistemologia. Assim, acreditava-se que a psicologia seria a ciência que iria orientar e fundamentar esses saberes. Na percepção de Dartigues (2005) essa tendência, que Husserl combate sobre o nome de psicologismo, tem por resultado minar a base dessas próprias ciências, já que relativizam seu próprio fundamento. Husserl não tem dificuldade em mostrar que as matemáticas ou a lógica, cujas leis têm uma exatidão absoluta e podem ser conhecidas *a priori*, são irreduzíveis às ciências empíricas cujas leis são ainda mais transitórias e não podem jamais ser definitivamente asseguradas por dependerem elas de uma experiência sempre imperfeita.

Husserl (2014) afirma que nenhuma lei natural é cognoscível de modo *a priori*, e neste caso, a tentativa psicologista de fundar uma lei seria através da indução por meio de vivências subjetivas da experiência, garantiria apenas uma probabilidade dessa pretensa lei, e neste sentido, as leis lógicas também seriam mais ou menos prováveis. Contrariamente, Husserl afirma que as leis puramente lógicas podem ser conhecidas de modo *a priori*, cuja fundamentação não é encontrada através da indução, mas sim, através da evidência indubitável. A probabilidade não pode impor-se contra a verdade.

Neste âmbito, Husserl também identifica alguns problemas teóricos referentes à lógica, cujos diversos estudiosos à beira do século XX, não estabeleceram uma harmonização conceitual quanto às variadas concepções acerca do conceito que a caracteriza enquanto tal. Justamente esse problema leva Husserl a salientar a necessidade da delimitação da lógica em sua atuação, e principalmente, um ordenamento entre as suas diferentes abordagens. Neste sentido, Sacrini (2018) demonstra que Husserl distingue a teoria lógica de duas formas: a) enquanto uma disciplina prática, entendida como um conjunto de operações dirigidas à finalidade geral de obter uma seguridade quanto ao

conhecimento científico; e b) a lógica enquanto uma ciência normativa que opera através de uma hierarquia de suas operações, tendo em vista a organização das regras que dizem respeito aos procedimentos a serem postos em prática pela própria teoria lógica. Nesta perspectiva, como exemplo, uma norma, como o princípio do terceiro excluído (princípio segundo o qual, entre uma coisa ser ou não ser, não existe um meio termo, como por exemplo: ser e não ser), supõe um conteúdo teórico que esclareça esse princípio e as implicações acerca de sua não aplicação. Tal situação pressupõe que a lógica enquanto uma disciplina normativa necessite de uma ciência teórica que fundamente o conteúdo de suas normas, e é justamente neste contexto que se desenvolve a crítica husserliana à doutrina psicologista.

Para Husserl, a busca de uma fundamentação de uma teoria lógica que se desdobre acerca de seu conteúdo não pode repousar sobre uma concepção psicologista. E assim, sobre o projeto husserliano do âmbito da lógica, Vargas (2019, p. 92) destaca que:

Ao investigar a lógica e as ciências, Husserl não buscou apenas as condições estritamente lógicas, mas avançou para um nível mais reflexivo, alcançando pressupostos epistemológicos que possibilitam os conhecimentos das diversas ciências. Na filosofia husserliana, parte-se da premissa de que as ciências são regidas por leis lógicas e formais, mas considera-se que a investigação filosófica dos fundamentos científicos inclui uma análise epistemológica das condições do conhecimento em geral.

De igual modo, destaca-se a passagem de Tourinho (2013, p. 81) acerca da posição husserliana em torno da lógica:

Portanto, contra o psicologismo, Husserl afirma-nos que as leis lógicas não são inferidas por indução, e contra o anti-psicologismo, afirma-nos que tal conhecimento começa com a experiência, ainda que não derive dela. Em outros termos, as leis lógicas não são inferências da experiência psicológica, embora só por meio dela se possam conhecer.

Neste sentido, é fundamental a diferenciação entre as ciências focadas nos fatos e as que concentram-se em suas essências. As fáticas têm o seu ato fundacional originado na experiência. As eidéticas não têm o seu fundamento originado da experiência sensível, e sim, no pensamento puro, independente de qualquer experiência no sentido prático, pois segundo Husserl (2018, p. 42), o “cientista natural [...] constata a existência de acordo com a experiência, experimentar é para ele um ato fundante, jamais substituível por um mero imaginar.” Já no âmbito das ciências eidéticas, nenhuma experiência pode assumir o ofício de fundação, e por exemplo para o geômetra que não investiga efetividades, mas possibilidades ideais e estados de essência, o ato fundacional último encontra-se na apreensão intuitiva de essência. Porém, segundo o psicologismo, a lógica deve ser fundamentada na psicologia empírica, ou seja, a fundação dos princípios lógicos em fatos oferecidos por percepções sensíveis.

Contrariamente a isso, Husserl reitera a necessidade do caráter a priori da própria lógica, algo que totalmente inviável a uma disciplina como a psicologia que é fundamentada a partir de dados de ordem empírica, pois a “experiência direta fornece apenas singularidades e não generalidades; ela, portanto, não basta.” (HUSSERL, 2018, p. 63).

Assim, é fundamental haver uma nítida diferenciação entre fatos e essências, atributo que falta ao psicologismo, pois a investigação psicológica almeja a elucidação do estado psíquico do ser humano com base em constatações de ordem empírica provenientes de generalizações indutivas. De modo contrário, os pressupostos lógicos detêm o caráter de uma validade absoluta, na medida em que as suas inferências de ordem dedutiva não têm fundamentação em fatos empíricos, mas sim, em princípios apriorísticos. Como pode ser percebido na seguinte passagem:

O psicologismo é produto de uma concepção empírica da subjetividade. Por conseguinte, trata-se de sublinhar a oposição entre empírico e a priori ou, mais concretamente, de sublinhar a existência de uma necessidade que não é empírica, mas eidética. Dado que as leis referentes às estruturas da intencionalidade são eidéticas, e não empíricas, elas valem para toda consciência em geral. (PORTA, 2013, p. 70).

Portanto, Husserl recusa a ideia de que a psicologia reúna condições para fundamentar a lógica, e busca a elaboração de uma ciência apriorística. Assim, a crítica ao psicologismo é uma das causas determinantes para que se tenha o surgimento da proposta fenomenológica, e um dos principais motivos denunciados por Husserl é de que trata-se de uma incoerência a pretensão de fundamentar atos lógicos em atos psicológicos de consciência. Deste modo, para o filósofo, nas escolas psicologistas haveria uma confusão entre as leis que regem o pensamento em relação às leis causais da natureza, sendo que os conceitos lógicos e os psicológicos não podem ser confundidos. E entender a psicologia como fundamento para a construção de uma lógica implicaria a perda imediata do caráter absoluto dos conceitos lógicos, estes tornando-se redutíveis a conceitos relativos, em proporção ao progresso do desenvolvimento científico da psicologia, pois esta é uma ciência fundada em fatos empíricos. Contra o psicologismo é que surge a fenomenologia (enquanto psicologia descritiva) entendida primeiramente, enquanto uma doutrina auxiliar à construção de uma lógica que escape a todo probabilismo.

2 A CONSTRUÇÃO DA DOCTRINA-DA-CIÊNCIA

A pretensão de Husserl de construção de uma lógica pura (*reinen Logik*), o faz compreendê-la enquanto *Wissenschaftslehre*², isto é, na qualidade de doutrina-da-ciência. E neste sentido, é que surge a fenomenologia, em sua pretensão de estabelecer-se enquanto uma disciplina auxiliar à lógica pura. A necessidade para tal feito diz respeito à fragilidade teórica com que as ciências são desenvolvidas, no sentido de para os cientistas importa somente a construção de teorias que apresentem-se enquanto convincentes, sem que para isso, tenham de recorrer a uma explicação acerca da validade epistemológica dos pressupostos que conduzem as suas investigações. Na visão de Husserl, a presente situação demanda uma reflexão acerca da legitimidade dos fundamentos sobre os quais as teorias científicas são desenvolvidas, em especial aos fundamentos lógicos. O problema maior é que a mesma lógica que serve de fundamento, encontra-se

² Embora o termo faça referência a Fichte, neste momento Husserl o utiliza com restrição a Bernard Bolzano, à sua obra homônima de 1837.

ausente de seu próprio fundamento teórico, fato que se deve ao psicologismo.

Diante disso, Husserl, em primeiro momento, compreende a lógica enquanto disciplina: i) normativa: no sentido de normas pertencentes às próprias operações lógicas e submetidas a uma relação estrutural; e ii) prática: neste sentido, a lógica é compreendida na qualidade de uma técnica tendo em vista uma determinada finalidade, que diz respeito ao alcance do conhecimento seguro. Com isso, tanto as disciplinas práticas quanto às normativas repousam sobre alguma disciplina teórica, ao passo que os seus preceitos têm de possuir um conteúdo teórico distinto da normatividade, isto é, do dever-ser. Como exemplo, o princípio do terceiro termo excluído: esta norma requer um certo conteúdo acerca de sua definição e suas implicações. Entretanto, o presente conteúdo não é de ordem normativa, pois carece de uma outra investigação que a fundamente. E o mesmo para Husserl é aplicado à lógica de um modo geral, pois ela enquanto disciplina normativa necessita de uma outra disciplina, porém, de ordem teórica. E assim, como visto anteriormente, Husserl ao rejeitar a tese psicologista de fundamentação da lógica através da psicologia empírica, acaba por reiterar a validade a priori dos princípios lógicos em sentido absoluto, afinal existe uma diferença fundamental entre a esfera real e a ideal.

Neste contexto é que Husserl busca a construção de uma nova doutrina a priori, que reúna em si, as condições teóricas de abarcar toda a técnica que diz respeito ao conhecimento científico, devendo com isso, ser uma ciência puramente demonstrativa. Assim, a lógica deve ser fundamentada através de uma disciplina teórica e autônoma, a *Wissenschaftslehre*, que escapa a qualquer demonstração psicologista e que constitui-se enquanto o fundamento de toda investigação científica. Dado que a sistematização é inerente à ciência, as teorias devem ser estabelecidas em consonância com a sua ordenação objetiva, que por sua vez, pressupõe uma fundamentação estrutural. Assim, o traço fundamental da cientificidade é a legitimidade teórica presente em todas as etapas do método, bem como em relação aos princípios que tornam legítimas as etapas constituintes, ao passo que conhecimento científico é o conhecimento obtido através da inseparabilidade do fundamento. Sem essa fundamentação necessária, o conhecimento perde imediatamente o seu grau de cientificidade.

Entretanto, se os resultados obtidos pelas investigações têm de possuir um nexos fundamental em relação aos princípios que os legitimam, tal necessidade estrutural encontra-se ausente nas ciências descritas por Husserl: a legitimação do conhecimento ao qual perseguem, não encontra-se sistematizada. Para Husserl, os mais significativos atributos acerca do conceito de fundamentação dizem respeito: i) ao caráter de uma estrutura inalterável quanto ao seu conteúdo (para utilizar-se o teorema de Pitágoras não utiliza-se formas arbitrárias, mas segue-se toda uma sequência de raciocínios ordenados); ii) não é o mero arbítrio humano que determina as regras de fundamentação, mas sim, uma ordenação na qualidade de uma lei ideal absolutamente válida ($A \text{ é } B, X \text{ é } A, \text{ logo } X \text{ é } B$); iii) no âmbito de todas as ciências são aplicadas leis a casos particulares, assim toda inferência é passível de universalização. Neste sentido, a lógica pura ocupa-se da reflexão acerca dos métodos que dizem respeito à fundamentação teórica.

Neste sentido, conforme demonstra Sacrini (2018), é que Husserl retoma o ideal *leibniziano de mathesis universalis*, que diz respeito ao saber universal fundante do saber particular, contendo os princípios universais que tornam possível a produção do conhecimento nas demais áreas, e assim, é que a lógica pura possibilitaria a efetivação desse ideal de Leibniz ao esclarecer a fundamentação formal que rege as teorias científicas. Assim, para Husserl importa investigar acerca do que determina a unidade da ciência, pois nem todo nexos de verdades constitui-se enquanto uma ciência. A ciência pertence a uma unidade de fundamentação, porém isso não diz que tipo de unidade que constitui-se enquanto ciência, e é isso que Husserl busca. Conhecimento científico é conhecimento com fundamento. As verdades dividem-se entre individuais (afirmações sobre a existência de algo), que são contingentes e genéricas (sobre a possibilidade da existência de algo), que diz respeito às leis fundamentais. E assim, a ordenação que melhor apresenta o caráter de seguridade é a dedução sistemática, que a própria lógica pura deve apresentar, pois concerne à unidade de uma teoria de modo sistematicamente completo.

A *Wissenschaftslehre* que Husserl se refere, diz respeito a uma disciplina normativa e prática. A presente ciência diz respeito ao saber; porém, não no sentido de ela conter em si, todo o tipo de saber possível. A ciência deve instaurar condições prévias para que se alcance o saber, bem como sobre sua possibilidade. Neste

sentido, a ciência almeja o saber. Porém, é preciso distinguir o conhecimento científico da mera opinião, cuja diferença fundamental encontra-se na evidência (*Evidenz*), sendo que o conceito de saber estende-se até onde a evidência o permite. Há, portanto, um duplo sentido que envolve o conceito de saber: i) no sentido da evidência acerca da existência ou não de algo; ii) quanto à probabilidade menor ou maior de saber. O conceito de ciência e sua tarefa vão além de um simples saber. Quanto tem-se determinada percepção isolada ou coletiva, obtém-se um tipo de saber, sem que seja com isso, uma ciência.

Para que a ciência seja efetiva, é necessária a sua unidade sistemática no sentido teórico, garantindo com isso, a sua fundamentação, bem como o seu desdobramento. Sendo que tal unidade aliada aos conhecimentos isolados configura-se como o nexó necessário. A sua finalidade não é simplesmente chegar a um mero saber, mas sim, um saber que em certa medida e determinada forma que diga respeito às mais elevadas pretensões teóricas. A ciência pretende alcançar a verdade em seu maior grau possível, mas para tal, é necessário um ordenamento, uma sistematização que permita através do saber já apreendido, ir além e progredir. Em suma, necessita-se de um método. Diante do fato de que por meio da fundamentação é que pode-se superar a evidência e fundar uma ciência, que é possível a construção da doutrina-da-ciência. A doutrina-da-ciência é, portanto, uma técnica para a ciência.

Somente é possível a ciência, bem como a doutrina-da-ciência devido ao conceito de fundamentação, pois se este conceito expressasse uma realidade ausente de forma e lei, a ciência não seria possível. Em toda fundamentação existe uma verdade fundamental que diz respeito à sua forma, que não é própria das inferências, mas justamente de uma classe de inferências que encontra-se contida no próprio fundamento, e que por isso, garante a correção das inferências justamente através desta sua forma regular. Forma esta, que permite a concretude da ciência, ao passo que a independência da forma em relação ao seu domínio objetual é o que permite a elaboração de uma doutrina-da-ciência, pois sem essa independência seria possível apenas a existência de lógicas correspondentes unicamente às ciências particulares e não mais à possibilidade de uma lógica em geral.

Do mesmo modo, não cabe à doutrina-da-ciência estabelecer critérios universais; o que ela proporciona são critérios específicos. Ela apresenta-se então, enquanto uma técnica da ciência que investiga dentre outras coisas, as condições de realização de métodos científicos válidos. Um grupo de fundamentações isoladas não constitui uma ciência, pois a esta pertence uma unidade conceitual no que concerne à fundamentação, bem como um valor teleológico no que diz respeito ao cumprimento dos objetivos almejados por esta ciência. A tarefa da *Wissenschaftslehre* será, portanto, a organização das ciências enquanto unidades sistemáticas; daquilo que por sua forma, as determina enquanto ciências, determinando a sua delimitação, bem como a sua articulação interna através de domínios. Cabe-lhe do mesmo modo, a determinação acerca de se uma fundamentação é válida ou não, bem como sobre as teorias, se são ou não válidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a publicação de *Prolegomena* (1900), primeiro livro das *Logische Untersuchungen*, Husserl marca a fixação do termo "fenomenologia". Neste escrito, a crítica ao psicologismo desempenha um papel fundamental tanto no desenvolvimento da obra, quanto no desdobramento da doutrina de Husserl. O psicologismo, definido pelo autor como relativista em todos os seus sentidos, propõe uma fundamentação da lógica através da psicologia empírica. Para Husserl, a tentativa de fundamentar a lógica sobre bases empíricas significa anular por completo qualquer possibilidade de alcançar um saber de validade objetiva. Ao passo que as proposições lógicas são puramente ideais, as proposições oriundas da psicologia tratam de generalizações indutivas de fatos empíricos, ou seja, de generalizações vagas da experiência, segundo Husserl.

Deste modo, enquanto a psicologia carece da existência real de seus objetos, a lógica não apresenta a mesma necessidade fundacional. Diante disso é que Husserl visa mostrar o caráter *a priori* da lógica, e recusa a noção de que as leis que regem o pensamento são as mesmas leis que regem a natureza, pois segundo ele, tem de haver uma diferenciação clara entre o real e o ideal. Husserl não aceita, portanto, a tese psicologista e busca a construção de uma ciência apriorística e autônoma,

especificamente uma lógica pura, compreendida nos termos de uma doutrina-da-ciência. Deste modo, o que busca Husserl é a elaboração de uma disciplina cuja característica é a de constituir-se enquanto o fundamento de toda a ciência, na garantia da cientificidade a todas as demais ciências. E neste sentido, é que surge a fenomenologia, que em sua primeira versão, tem a tarefa de apresentar-se enquanto uma disciplina auxiliar na construção da lógica pura. Portanto, pode-se perceber que para Husserl: i) o psicologismo é relativista em todos os seus sentidos; ii- tem de haver uma diferenciação clara entre objetos/leis reais e ideias; iii- é necessária a construção de uma lógica pura; iv- A fenomenologia apresenta um papel auxiliar na construção da lógica pura e v- a fenomenologia é, inicialmente, psicologia descritiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?*. 9 ed. Tradução de Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Vol. 1.; tradução Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2018.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia: cinco lições*. Tradução de Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

PORTA, Mario Ariel González. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. Mario Ariel González Porta. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SACRINI, Marcus. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. O problema dos fundamentos na fenomenologia de Husserl: o surgimento de um novo idealismo transcendental no séc. XX. In: *Síntese - Rev. de Filosofia*, Belo Horizonte, V. 40 N. 126, 2013. Disponível em <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2707/2895>>. Acesso em 26 de outubro de 2022.

VARGAS, Carlos. *Para uma filosofia husserliana da ciência*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

SEÇÃO 4
EMMANUEL LEVINAS

16. A TEORIA DA NECESSIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-16>

Marina Bortolanza¹

RESUMO

Emmanuel Levinas apresenta sua filosofia como uma crítica à cultura filosófica ocidental, por isso, hoje, ela se faz extremamente importante tanto para a compreensão das misérias do mundo contemporâneo como para a construção de um novo caminho para a humanidade, o caminho ético. É nesse sentido que também se coloca a *Teoria da Necessidade*, explicitada por ele nos seus *Cadernos do Cativo*. As necessidades são como que um motor de propulsão para a constituição de um ser separado, independente, *que se basta*, sendo esse o único capaz de estabelecer uma relação, por excelência, ética, com o Outro. Mas somente as necessidades, entendidas sob a ótica da concepção socialista, são capazes de promover essa construção. Isso porque elas possibilitam o processo, no indivíduo, de saída e retorno a si, respeitando e confiando no mundo e nas coisas que ali estão. Nessa concepção, as coisas estão à disposição do indivíduo, como que presentes, para serem desfrutadas, sem serem possuídas, de forma tranquila no espaço presente, a fim de saciá-lo e satisfazê-lo. Já na concepção capitalista, as necessidades se impõem como senhoras do indivíduo, escravizando-o. A relação do indivíduo com o mundo, nessa concepção, dá-se por meio da posse, da dominação, da ganância, da insatisfação, da busca incessante por mais, da violência. Aqui, o mundo é um mero fornecedor e o indivíduo vive sempre no futuro, sem poder desfrutar, obstinado por aquilo que não tem. Enquanto na concepção socialista, as necessidades visam à construção de um indivíduo preparado para a chegada do Outro, na concepção capitalista, não há lugar para o Outro, pois tudo deve ser abarcado pelo Mesmo. E se não há Outro, não há Desejo, isto é, o Desejo se reduz às necessidades capitalistas. Nesse sentido, este ensaio pretende contribuir com uma leitura sobre a *teoria da necessidade*, apresentada por Emmanuel Levinas na obra *Cadernos do Cativo*, na qual o filósofo explicita sobre o tema a partir de duas concepções: a concepção capitalista e a concepção socialista. A finalidade da pesquisa é possibilitar uma via de entendimento filosófico para uma realidade tão dura como a vivenciada nos dias atuais. Para tanto, este ensaio terá como base principal de estudos a obra *Cadernos do Cativo*, especificamente o Caderno 4, o qual foi escrito aproximadamente entre os anos de 1943 e 1944, enquanto Levinas se encontrava prisioneiro no campo Stalag XI-B em Fallingbommel, na Alemanha. Ao final da pesquisa, a teoria da necessidade será contraposta ao Desejo. Para tratar sobre o Desejo, será utilizada a apresentação realizada por Levinas no artigo *A Filosofia e a Ideia de Infinito*, publicado no ano de 1957, no qual ele realiza suas primeiras explicitações sobre o Infinito.

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: marina_borto@hotmail.com.

Palavras-chave: Necessidade; Concepção capitalista; Concepção socialista; Cadernos do Cativo; Emmanuel Levinas.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O capitalismo, ou o neoliberalismo, impõe-se hoje como a própria forma de vida. A dinâmica da busca incessante e cada vez mais voraz pelo lucro, que se solidifica no culto ao capital, é o que movimenta a sociedade e todos os recursos disponíveis e, até mesmo, aqueles que ainda não estão disponíveis.

As grandes corporações dominam o cenário, fazendo da população seus joguetes. Joguetes esses que correm de um lado para o outro em busca de algo que lhes falta, algo que lhes dê sentido, acreditando que esse vazio que sentem pode ser preenchido pelo novo produto lançado, mas que de novo não tem nada, além da fachada remodelada e da ideia mágica de uma vida feliz que o acompanha.

A Totalidade, a qual tem a pretensão de colonizar toda a matéria e espírito (SOUZA, 2020, p. 105), revela-se na sua forma mais cruel e violenta. Vive-se da morte! Tudo já está dado e posto, não há mais lugar para o novo, para o diferente, para o espaço e para o tempo. É a glória da mediocridade (SOUZA, 2020, p. 11) e do ódio ao Outro:

A constatação cabal é que o mundo contemporâneo, em seu veio principal e por exigência do tardo-capitalismo – do neoliberalismo – é *de facto* um imenso e infernal maquinismo de transformação contínua de qualidades, singularidades, em quantidades, generalidades, ou seja, de transformação do diferente em indiferenciado, através da transformação do Outro em Inimigo – uma forma ideal de necropolítica. (SOUZA, 2020, p. 12, *grifo do autor*).

Pode-se afirmar, então, que se vive tempos de guerra, o qual:

[...] suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas da sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projecta antecipadamente a sua sombra sobre os actos dos

homens. A guerra não se classifica apenas – como a maior – entre as provas de que vive a moral. Torna-a irrisória. (LEVINAS, 2020, p. 7).

Tem-se, portanto, a miséria moral fruto da era industrial (LEVINAS, 2002, p. 20). Tem-se um mundo em que o indivíduo egoísta e narcisista é o ponto central, em que cada um compreende o mundo a partir de suas próprias certezas inabaláveis e passa a acreditar que tudo e todos se encontram à sua disposição, com objetivo único de satisfazê-lo.

Nesse mundo, o Outro é visto como inimigo, pois ameaça a soberania do ser. E quando o Outro se torna inimigo, o Desejo deixa de ter lugar e função. Sem Desejo, o mundo perde sua orientação ética, a Totalidade se fortalece e o indivíduo se fecha cada vez mais em si mesmo, no seu castelo de ilusões, de magia e de idolatrias, incorporando tudo o que está fora a si mesmo:

A tentação ancestral da Totalidade, a tentação de Thanatos, leva o ser humano a entregar-se ao que supõe ser seu desejo, uma magia autorreferente; fixado na *imagem da ideia*, não a compreende, não compreende nem imagem, nem ideia; mergulhado na angústia do real da existência, tenta substituí-la por algo mais suportável, um *absoluto privado*; constrói as condições para esse absurdo, o qual engendra por atos e gestos de fantasia que configuram uma muralha de proteção contra o mundo; compraz-se com os resultados, retroalimentados pela ilusão; sonha com o Total; plastifica seus medos expelindo de seu universo o tempo, a verbalização e a linguagem; encontra seu todo nas tentações que alimenta e que adoecem pela endogenia, adoecendo quem as possui; transforma sua reação ao horror da realidade, transformando esse horror em lei universal; cria uma vida paralela, não perigosa nem vida; resseca tudo o que toca e atira-se o abismo de Thanatos; já não consegue viver nem morrer. (SOUZA, 2020, p. 144 - 145, *grifo do autor*).

Nesse mundo *frio* e *capitalista*, em que impera a *guerra*, o *Desejo* acaba por se reduzir à mera *necessidade* (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 153). A busca incessante pela satisfação das necessidades se transformou, portanto, em uma forma do indivíduo substituir a própria Vida. São as necessidades, concebidas por Levinas como

capitalistas, que escravizam o indivíduo, fazendo-o perder o tempo, a justiça, a verdade, a bondade, a Vida, pois não há vida nas necessidades. A verdadeira *Vida* está *fora*.

Nesse sentido, este ensaio pretende contribuir com uma leitura sobre a *teoria da necessidade* apresentada por Emmanuel Levinas na obra *Cadernos do Cativo*, na qual o filósofo explicita sobre o tema a partir de duas concepções: a concepção capitalista e a concepção socialista.

A finalidade da pesquisa é possibilitar uma via de entendimento filosófico para uma realidade tão dura como a vivenciada atualmente. Para tanto, este ensaio terá como base principal de estudos a obra *Cadernos do Cativo*, especificamente o Caderno 4, o qual foi escrito aproximadamente entre os anos de 1943 e 1944, enquanto Levinas se encontrava prisioneiro no campo Stalag XI-B em Fallingbommel, na Alemanha.

Ao final da pesquisa, a teoria da necessidade será contraposta ao Desejo. Para tratar sobre o Desejo, será utilizada a apresentação realizada por Levinas no artigo *A Filosofia e a Ideia de Infinito*², publicado no ano de 1957, onde ele realiza suas primeiras explicitações sobre o Infinito.

1 A TEORIA DA NECESSIDADE

Muito se discute na obra do filósofo Emmanuel Levinas sobre o *Desejo* e pouco se trata sobre a *necessidade*. Contudo, ambos os processos são muito importantes na construção da filosofia levinasiana.

Para Levinas, o indivíduo é uma construção, que se dá através de um longo processo que implica o movimento de saída e retorno a si, buscando fora elementos que o ajudarão a se desenvolver, elementos que o transformarão, isto é, trata-se de uma relação entre ele e o mundo, como afirmado na obra *Totalidade e Infinito*:

A identificação do Mesmo no Eu não se produz como uma monótona tautologia: "Eu sou Eu". [...] é preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo.

² Artigo publicado originalmente em *Revue de Métaphysique et de Morale*, Collin, 1957, n. 3, e agregado à reimpressão da obra *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, em 1967.

Este, estranho e hostil, deveria, em boa lógica, alterar o eu. Ora a verdadeira e original relação entre eles, e onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como *permanência* no mundo. A *maneira* do Eu contra o "outro" do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se* existindo aí em *sua casa*. (LEVINAS, 2020, p. 23 - 24, grifo do autor).

A necessidade será, portanto, esse combustível que leva o indivíduo a realizar esse processo de saída e retorno a si, a fim de buscar os elementos que vão lhe constituir, que vão lhe alimentar. Logo, em essência, a necessidade está sempre relacionada a um indivíduo egoísta:

A necessidade abre-se a um mundo que existe para mim – ela regressa a si. Mesmo sublime, como necessidade da salvação, é ainda nostalgia, saudade. A necessidade é o próprio regresso, a ansiedade do eu por si, forma original da identificação a que chamamos egoísmo. Ela é assimilação do mundo com vista à coincidência consigo mesmo ou felicidade. (LEVINAS, 1997b, p. 233).³

E só será objeto de crítica na filosofia levinasiana quando passar a ocupar o lugar do Desejo, tornando, assim, o indivíduo, seu escravo. Por ser ponto tão crucial em suas obras, o filósofo inicia a explicitação sobre a *teoria da necessidade* durante o período em que foi mantido prisioneiro, na Segunda Guerra Mundial, e segue ao longo dos anos e das obras.

Em seus *Cadernos do Cativo*, o filósofo se dedica ao assunto por grande parte do Caderno 4, escrito aproximadamente entre os anos de 1943 e 1944, enquanto prisioneiro no campo Stalag XI-B em Fallingbommel, na Alemanha. É sobre esses escritos que essa pesquisa se dedicará a partir daqui.

Ao iniciar sua reflexão, Levinas (2013, p. 65, tradução nossa) expressa que: "A relação com as coisas se refere a necessidade", isto é, necessidade está direcionada a tudo aquilo que se relaciona com o indivíduo, como o alimento, o trabalho, o sono, a respiração, entre outros.

³O texto *O Vestígio do Outro* foi publicado originalmente em *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, n. 3, e agregado à reimpressão da obra *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, em 1967.

A necessidade não está voltada para a satisfação de um indivíduo narcísico, o qual utiliza as coisas unicamente para seu prazer, ela está, sim, direcionada a tudo o que alimenta e constitui o indivíduo, a tudo o que ele precisa para *ser*: "Não é manipular, mas utilizar. O utilizável não é o necessário para a ação (contrário a Bergson). As coisas são necessárias para *ser*. Então, *necessidade*, categoria especial da relação com as coisas" (LEVINAS, 2013, p. 65, *grifo do autor, tradução nossa*).

O filósofo segue seus escritos enfatizando que a necessidade é, portanto, "a relação com o exterior" (LEVINAS, 2013, p. 66, *tradução nossa*), isto é, é o movimento de saída e retorno a si; saída para buscar o que se necessita e retorno, a fim de se construir.

Cabe salientar que, ao enumerar algumas das necessidades do indivíduo, Levinas (2013) cita, inclusive, a visão e o conhecimento, expressando que estas não são as buscas últimas do indivíduo, mas apenas elementos necessários para seu aprimoramento, para a construção de sua interioridade. Segundo o autor, necessidade é, portanto, "apetite" (LEVINAS, 2013, p. 66, *tradução nossa*), algo necessário ao indivíduo, algo que ele necessita.

Levinas, então, questiona-se se a exterioridade da necessidade é uma escravidão ou uma servidão em relação ao que não se tem, se a necessidade seria a dona, a senhora, do indivíduo, e, a partir dessa reflexão, expressa seu pensamento através de duas linhas: a concepção capitalista e a concepção socialista da necessidade:

Mas o que é que caracteriza a exterioridade da necessidade? É o fato de que ao meu ser falta algo? A penúria de Platão? Servidão em relação ao que não tenho, que é meu dono? Concepção capitalista, da qual deriva toda a teoria da propriedade, que é uma luta contra esta servidão, uma renúncia ao presente (e uma impossibilidade de superar esta servidão: mostrar o que subsiste). À penúria da concepção clássica, oponho um prazer que é libertação socialista. (LEVINAS, 2013, p. 66, *tradução nossa*).

A concepção capitalista da necessidade, nesse sentido, visa a posse de algo, a sua dominação. Por conta disso, essa concepção leva à escravidão, em que o

indivíduo necessitado se torna escravo de seu sentimento, e, entendendo que tudo e todos já não lhe são suficientes, precisa de ainda mais, renunciando ao momento presente para perseguir sua busca por mais, nunca se satisfazendo e se prendendo cada vez mais às correntes que o escravizam. Aqui, é possível estabelecer uma relação com a cultura filosófica ocidental, amplamente criticada por Levinas.

Quando a necessidade se torna senhora, dona, do indivíduo, ele, na tentativa de preencher seu vazio existencial e se libertar, busca na posse e na dominação uma alternativa, o que o leva a cometer todos os tipos de atrocidades e violências, pois ele entende que tudo está à sua disposição, até mesmo a história e o outro homem, permitindo-se dominar e interromper a existência de tudo: "E aí começa todo o poder", diz Levinas (1997a, p. 205).

Tem-se, então, um indivíduo narcisista, isto é, apaixonado por si mesmo, egocêntrico, sem perceber o que se encontra ao redor e às margens, reduzindo tudo a partes de si mesmo, sem se dar conta que o que o torna de fato humano é o que está fora, o que não pode ser consumido ou apropriado, ou seja, o Outro. Nesse sentido, entende Levinas que, na concepção capitalista, a posse das coisas se dá não para que elas sejam desfrutadas, mas se trata de uma posse por possuir, por ganância. Então, o grande problema dessa concepção está na forma como se dá a relação com as coisas, a qual é uma relação de posse e escravidão, diferente da concepção socialista: "Possuir em um mundo que não é socialista é estar escravizado por aquilo que se possui" (LEVINAS, 2013, p. 64, *tradução nossa*). Na concepção socialista há respeito pelo mundo e pelas coisas. As coisas são vistas como presentes, como, por exemplo, o ar que presenteia o indivíduo para que ele possa respirar (LEVINAS, 2013, p. 64).

O filósofo entende que a exterioridade, isto é, a relação que a necessidade estabelece para o indivíduo, é "a felicidade do intervalo e do vazio: o espaço" (LEVINAS, 2013, p. 66, *tradução nossa*). A concepção socialista da necessidade, desse modo, funda suas bases no conceito de espaço: as coisas estão sempre dadas à necessidade e o indivíduo pode, então, desfrutá-las, aproveitando o momento presente, pois o mundo é seu contemporâneo, e o futuro está no presente (LEVINAS, 2013, p. 66). Não há aqui uma necessidade de posse e dominação sobre as coisas. Há uma relação de confiança e respeito. O tempo deixa de correr contra e passa a

ser espaço, permitindo a pausa, o intervalo, o desfrutar sem possuir e, por fim, a satisfação, a saciedade.

Na concepção socialista, a necessidade ocupa seu lugar de fruição e gozo, tão importante para o aprimoramento do indivíduo. É a necessidade de *eros*.

Na necessidade há dois aspectos a enfrentar: 1) como apetite [concepção socialista], é uma existência com intervalo, e o primeiro passo para a felicidade; 2) como mal [concepção capitalista], tem sua fonte no que está repleto de ser. Esses dois aspectos não procedem da mesma coisa? O que distingue a necessidade de *eros* é que a necessidade é um intervalo atravessado no qual a dualidade desaparece. Assimilação do mundo exterior pelo sujeito. Toda necessidade satisfeita é antes de tudo saciedade, o fato de ter comido. A primazia do comer. Este é o significado do gozo da necessidade. Em *eros* a dualidade é o próprio gozo. (LEVINAS, 2013, p. 67, grifo do autor, tradução nossa).

Nessa concepção, que é a ideia central de Levinas, e que dá origem à explicitação sobre a necessidade nas obras futuras, a busca, através da satisfação da necessidade, é o gozo, a felicidade do Mesmo, o conhecimento e o entendimento de si, a saciedade, o *eu que se basta*. E esse processo ocorre por meio das coisas, como os alimentos, por exemplo, que, ao serem incorporados, transformam-se em força e revigoram o Eu. Nas palavras do filósofo:

1) Em termos de Eu = si mesmo, o que significa essa relação com o alimento? 2) E o que se faz, em toda essa teoria, da ideia da necessidade como *manutenção* do ser? Primeiro, a segunda pergunta. No apetite como apetite, a ideia, desenvolvida em meu caderno, da força que deriva do alimento; a ideia de *mordê-lo* e revigorar-se mordendo. Não é a ideia química de assimilação, mas a ideia de assenhorar-se do ser – da subjetividade. A *primeira pergunta*: o si mesmo – eu – gozo. O retorno do eu sobre si no gozo não é a reflexão ou o tédio, mas *reconciliação* do eu consigo mesmo: *descoberta* do si mesmo pelo eu; o *eu que se basta*. Na satisfação da necessidade, há, portanto, uma plenitude do ser não devida às coisas, mas revelada por ocasião das coisas. (LEVINAS, 2013, p. 68, grifo do autor, tradução nossa).

Nesse sentido, Levinas (2020, p. 103) entende a necessidade e sua consequente satisfação como a busca última pela felicidade, em que felicidade exprime um ser realizado, satisfeito, com suas necessidades atendidas. A necessidade, portanto, partindo da concepção socialista, presume sempre a falta de algo, mas algo que pode ser suprido, isto é, "são um momento negativo necessário à felicidade e ao gozo" (SUSIN, 1984, p. 38), assim, ela gera uma dependência feliz, uma "satisfação como um vazio que se preenche" (LEVINAS, 2020, p. 105), que se transmuta em soberania, em felicidade egoísta, em independência da felicidade (LEVINAS, 2020, p. 105). A necessidade surge no momento da fome e impulsiona a busca pela satisfação, como explica Susin (1984, p. 38):

A felicidade necessita deste momento interno de ausência e de privação para criar o movimento "feliz" em direção ao alimento. O sentimento mesmo de privação é já sentido na sua ligação à plenitude, e já há uma antecipação do contentamento na fome mesma. O prazer já começa na fome, na falta, e se desenvolve a partir daí, na tensão e na ânsia que formam o arco à satisfação. As necessidades são este agulhão da felicidade, a inadequação mesma é fonte de prazer.

É isso que o filósofo expressa na frase: "O prazer que se transmuta em sofrimento; o sofrimento que se transforma em prazer" (LEVINAS, 2013, p. 68, *tradução nossa*). A partir dessas explicitações, torna-se compreensível que, em ambas as concepções, a capitalista e a socialista, haja posse sobre as coisas, contudo, o que vai diferenciá-las é a forma com que essa posse se dá.

Levinas (2013, p. 68) reflete que, na primeira concepção (capitalista), há o aprisionamento, exploração e escravidão da propriedade, já na segunda concepção (socialista), há o encadeamento, sem luta, do possuído, pois não se trata de agir sobre as coisas, mas de se relacionar com elas, com o espaço (presente):

Em tudo isso, não se trata de ação sobre as coisas, mas de uma relação com o espaço; com a extensão, que também não é o simples fato de encontrar-se nela. Assim, pois, espaço: uma forma de relação com o ser, um modo de ser; um modo de evadir-se de si mesmo: gozar. (LEVINAS, 2013, p. 71, *tradução nossa*).

A necessidade, partindo da concepção socialista, é fundamental na filosofia levinasiana porque visa a construção de um ser separado, independente, senhor de si mesmo, sendo somente esse ser separado, plenamente satisfeito e realizado, inteiro, absoluto, ausente de carências e necessidades, capaz de estabelecer uma relação metafísica com o Outro sem absorvê-lo, mantendo o intervalo da separação: “No amor, o essencial não é que haja união de dois seres, mas que haja dois seres” (LEVINAS, 2013, p. 66, *tradução nossa*). Contudo,

[...] é necessário que tal encerramento não impeça a saída para fora da interioridade, para que a exterioridade possa falar-lhe, revelar-se-lhe, num movimento imprevisível que o isolamento do ser separado não poderia suscitar por simples contraste. É preciso, pois, que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada. (LEVINAS, 2020, p. 141).

Isto é, ao ser inteiro se apresenta a possibilidade de se fechar em seu egoísmo ou se abrir ao Outro. É da essência da separação que essas duas possibilidades existam (LEVINAS, 2020, p. 166 - 167), as quais estão diretamente ligadas ao Desejo metafísico, aquele capaz de fazer com que o Mesmo rejeite uma vida de liberdade e opte pela responsabilidade:

Mas para que eu possa libertar-me da própria posse que o acolhimento da Casa instaura, para que eu possa ver as coisas em si mesmas, isto é, representá-las para mim, rejeitar tanto a fruição como a posse, é preciso que eu saiba *dar* o que possuo. Só assim poderia situar-me absolutamente acima do meu comprometimento no não-eu. Mas para isso é preciso que eu encontre o rosto indiscreto de Outrem, que me põe em questão. Outrem – absolutamente outro – paralisa a posse que contesta pela sua epifania no rosto. Só pode contestar a minha posse porque me aborda, não a partir de fora, mas de cima. (LEVINAS, 2020, p. 164, *grifo do autor*).

No artigo *A Filosofia e a Ideia de Infinito*, publicado no ano de 1957, Levinas apresenta suas primeiras explicitações sobre o Infinito, bem como a *ideia do infinito enquanto Desejo*. Nesse texto, o filósofo, apresenta uma clara distinção entre a

necessidade e o Desejo, definindo este último como um “pensamento que em todos os momentos, *pensa mais do que pensa*” (LEVINAS, 1997a, p. 212, *grifo do autor*), isto é, algo que está além das possibilidades do Mesmo, algo que não pode ser satisfeito, pois se trata da “ideia do Infinito em nós” (LEVINAS, 1997a, p. 209). Nesse sentido, o filósofo explicita:

O termo que escolhemos para marcar a propulsão desta ultrapassagem opõe-se à afectividade do amor e a à indigência da necessidade. Fora a fome que saciamos, a sede que aplacamos e os sentidos que apaziguamos, existe o Outro, absolutamente outro que desejamos para lá dessas satisfações, sem que o corpo conheça qualquer gesto para apaziguar o Desejo, sem que seja possível inventar qualquer nova carícia. Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de Outrem. Ele situa-a na dimensão de elevação e de ideal que ele abre precisamente no ser. Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao Desejo de forma intermitente: nas decepções da satisfação ou nos aumentos do vazio que marcam a sua voluptuosidade. Eles passam erradamente pela essência do desejo. O verdadeiro Desejo é aquele que o Desejado não colmata, mas produz. É bondade. Não se refere a uma pátria ou a uma plenitude perdidas, não é a saudade – não é nostalgia. O Desejo traz a falta no ser que *existe* completamente e a quem nada falta. (LEVINAS, 1997a, p. 212 - 213, *grifo do autor*).

Portanto, o Desejo não revela uma dependência, ao contrário, é resultado de um ser inteiro que deseja o que está além de si, de seus poderes, é direcionado a algo que não pode ser possuído, algo de que, quanto mais se tem, mais se precisa. Desejo não visa estabelecer uma relação entre seres ou termos que se completam, isto é, nessa relação, não há posse ou dominação; ele visa uma relação entre seres ou termos que se bastam. Desse modo, necessidade e Desejo se diferenciam porque, na primeira, há a incorporação, enquanto, na segunda, a alteridade se mantém intacta, absoluta. O Desejo metafísico se difere das necessidades por não poder ser satisfeito e, assim, tende para o que está além, “[...] é a *esperança de não esperar a completude*” (SOUZA, 1999, p. 127, *grifo do autor*).

Contudo, quando o Mesmo opta pelo isolamento, fechando-se inteiramente para o exterior, fechando-se em si mesmo, o Desejo não existe e seu lugar é ocupado pelas necessidades sem fim, um ciclo que não se encerra, de busca pela dominação e posse de tudo e todos. Trata-se da Totalidade cumprindo seu papel. É aqui que a necessidade, de acordo com a concepção capitalista, instala-se e toma conta do indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Emmanuel Levinas apresenta sua filosofia como uma crítica à cultura filosófica ocidental, por isso ela se faz extremamente importante tanto para a compreensão das misérias do mundo contemporâneo como para a construção de um novo caminho para a humanidade, o caminho ético. É nesse sentido que também se coloca a *Teoria da Necessidade* explicitada por ele nos seus *Cadernos do Cativo*, escritos durante o período em que o filósofo se encontrava prisioneiro de guerra.

As necessidades são como que um motor de propulsão para a constituição de um ser separado, independente, *que se basta*, sendo esse o único capaz de estabelecer uma relação, por excelência, ética, com o Outro. Mas somente as necessidades, entendidas sob a ótica da concepção socialista, são capazes de promover essa construção. Isso porque elas possibilitam o processo, no indivíduo, de saída e retorno a si, respeitando e confiando no mundo e nas coisas que ali estão. Nessa concepção, as coisas estão à disposição do indivíduo, como que presentes, para serem desfrutadas, sem serem possuídas, de forma tranquila no espaço presente, a fim de saciá-lo e satisfazê-lo.

Já na concepção capitalista, as necessidades se impõem como que senhoras do ser, escravizando-o. A relação do indivíduo com o mundo, nessa concepção, dá-se por meio da posse, da dominação, da ganância, da insatisfação, da busca incessante por mais, da violência. Aqui, o mundo é um mero fornecedor e o indivíduo vive sempre no futuro, sem poder desfrutar e obstinado por aquilo que não tem.

Enquanto na concepção socialista, as necessidades visam à construção de um indivíduo preparado para a chegada do Outro, na concepção capitalista, não há

lugar para o Outro, pois tudo deve ser abarcado pelo Mesmo. E se não há Outro, não há Desejo, isto é, o Desejo se reduz às necessidades capitalistas.

Essa é a realidade de um mundo que vive as consequências da tradição filosófica ocidental, um mundo em guerra, em que o Outro é visto como inimigo, em que as necessidades capitalistas imperam e escravizam todos os indivíduos.

É necessário, agora, mais do que antes, que a concepção socialista de necessidades ocupe o lugar que lhe cabe, que o indivíduo possa desfrutar do espaço presente e se tornar um ser inteiro, estabelecendo relações éticas com o mundo e se permitindo ir ao encontro do novo, do que vem de fora, do Outro, e, assim, Viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEVINAS, E. A filosofia e a ideia de infinito. In: LEVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a, p. 201 - 216.

LEVINAS, E. *Escritos inéditos 1: Cuadernos del cautiverio, seguidos por escritos sobre el cautiverio y notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

LEVINAS, E. Ideologia e idealismo. In: LEVINAS, E. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 19 - 32.

LEVINAS, E. O vestígio do outro. In: LEVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b, p. 227 - 245.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020.


RIBEIRO JÚNIOR, N. *A sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas – Tomo 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SOUZA, R. T. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SUSIN, L. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

17. ASSASSINATO E INDIGNIDADE HUMANA EM LEVINAS: A VIOLÊNCIA QUE VULNERABILIZA O SER

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-17>

*Rute Raquel Prates Ferreira*¹

*Deise Silva de Castro*²

RESUMO

O presente estudo tem por escopo buscar em seu primeiro momento maior integração e interpretação entre as propostas colaborativas à evolução humana, por meio do pensamento do filósofo Emmanuel Levinas, no que diz respeito às crises humanitárias do passado, as quais, diante dos sistemas totalitaristas e da guerra declarada, subjetivaram o Ser. Em pressuposto, a eticidade do pensador levinasiano nos chama para a responsabilidade com o Outro mediante a Alteridade, para além da filosofia do Ser (do Eu), sendo preciso direcionar seus esforços à filosofia ética do Outro, ocasionando a paz ética e o agir calcado na responsabilidade infinita pelo próximo. Em última instância, daremos enfoque a como se estabelecem as relações de dignidade do Eu para com o Outro, abordando o movimento metafísico em sentido levinasiano, ou seja, um desejo, uma “diastrofia” do Eu com a figura de desejo que fundamentalmente o constitui. Logo, levando em consideração, pelo impulso ético original, o abandono de sua mera liberdade solitária, correspondente às suas vontades primitivas de possessão, procuraremos mostrar que a ideia tradicional de metafísica é apenas uma representação da ideia com o objeto, postulando, assim, um modo de relação entre o Eu e o Outro, estabelecendo uma transcendência metafísica, uma religião (religare), portanto, uma recuperação da dignidade que o Eu tem para com o Infinito.

Palavras-chave: Assassinato; Violência; Dignidade humana; Transcendência; Infinito.

INTRODUÇÃO

O trabalho visa a forma como o filósofo francês Emmanuel Levinas expõe o seu viés ético da relação transcendente do Eu com o Outro. Nascido em 1905, vindo de uma família judaica, baseou sua filosofia na tradição Talmúdica, sendo

¹ Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Pós-graduanda em Ciências Penais – PUCRS. Graduanda em Filosofia – PUCRS. Graduada em Direito pela PUCRS.

² Graduanda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

reconhecido como o fundador da fenomenologia. A partir desse pressuposto, entende-se fenomenologia como a forma em que as coisas se apresentam em nosso meio. Em vista disso, incitamos o modo como ocorre a ação de violência do Eu que interpela o Outro, desconsiderando, assim, toda a sua dignidade, como também a maneira com que se mostra a superação.

Demonstra-se, então, a ideia em dois momentos dentre cinco tempos. O primeiro momento é o aspecto como a violência ocorre. O segundo caracteriza-se pela ideia de superação de uma redução do Outro ao Mesmo. No primeiro tempo, há uma breve introdução do que está por trás da palavra "assassínio", a qual provém da ação, encontrando-se posterior a uma ignorância do Eu em seu absoluto egoísmo para com o Outro. Em seguida, manifesta-se a partir dessa relação de objeto o paradoxo que se inicia da morte do Outro em vida, mediante uma ação violenta, de fazer do Metafísico – Outrem – um conceito, ferindo a dignidade agora inexistente.

No momento seguinte, analisamos que, por meio do reconhecimento da ética levinasiana, encaminhamo-nos a uma responsabilidade com o Ente, que nos chama para uma relação Infinita. Em derradeiro, no instante subsequente, mostra-se o modo como a partir do acolhimento com o Outro se inicia um movimento: a saída de uma ontologia tradicional, vinda de um pensamento ocidental, direcionando-se para uma metafísica transcendental, isto é, a Filosofia do Outro.

1 PARA ALÉM DO ASSASSINAR: A RENÚNCIA INVOLUNTÁRIA DO DIREITO À VIDA EM VIDA

De acordo com o pensador Emmanuel Levinas, há, no rosto humano, uma infinita transcendência, cuja capacidade é detentora de mais força que o próprio assassinio. Resiste, portanto, essa capacidade resultante de uma expressão original. E a palavra primeira é: "Não cometerás assassinio"³. Paralisado está o poder quando se encontra diante da infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente.

³ LEVINAS, 1980, p. 178.

[...] Há uma relação com alguma coisa de absolutamente Outro. A resistência é ética. A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassinio, não como uma tentação à destruição total, mas como impossibilidade – ética – dessa tentação e tentativa. [...] A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro.⁴ Isso tem a ver com um Ser que não se limita ao Eu da relação, pois absoluto o Outro é.

No que diz respeito ao assassinio, Levinas pensa e registra em sua obra que a realidade imposta por um assassinato que põe fim à “paz” social desejada e a tudo que se impunha como não violência, revelando a fragilidade completa do humano⁵ e a sua total anulação. Assim, resta a impotência da vítima, por sua vez aniquilada e sem demora extinta. Enquanto fenômeno, o assassinato marca a anulação total do rosto⁶, do olhar, da aparente imagem do que é possível externamente captar. Destarte, resta a tirania da violência.

Todavia, ao assassinio não pertence o Outro, pois, mesmo recluso na ignorância própria do autoritarismo, desse abismo é absolvido quando sentenciado à libertação de si, frustrando o oprimido que não mais porta a testemunha de sua ilusão de vitória. É contraditória a intenção do assassinio que anseia a finitude, mas, em tempo, anseia o que ainda sobra do esvaír que se vai mutilado, testemunho único da própria dor.

A impossibilidade de libertar o espectador do ato que o aniquila frustra a satisfação do ceifador, mesmo quando, diante do pouco de vida que resta do Ser, que, aparentemente, era Outro, é causa de meia vitória, a qual não atribui culpa àquele que a tem. O anseio é a resistência intermediada pela anulação do Outro. Despido, sem vida, apesar dela. Eis a violência em sua potência última, visto que deixar o Outro ir é libertá-lo sem humilhá-lo, sem reduzi-lo à podridão própria da miséria tirana. Esta mira no domínio visando à morte, mas acerta na liberdade do Outro, restando, assim, o não domínio e o divórcio do ódio opressor.

⁴ LEVINAS, 1980, p. 178.

⁵ LEVINAS, 1997, p. 177.

⁶ “O rosto é significação, e significação sem contexto. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além.” (LEVINAS, 1982, p. 78.)

Matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda é poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas também é impotência, porque o rosto rasga o sensível⁷. A liberdade não se limita à aparência, mas transcende a própria capacidade de percepção. Ao fim e ao cabo, permanece o fato nu, concentrado em si mesmo, em sua verdade não passível de ser suavizada – um dado que nenhum *logos* preenche ou esvazia de sentido, uma inscrição acontecida no decorrer do tempo, na ordem da eternidade.⁸

A ética levinasiana nos convida a refletir sobre pluralidade humana, a necessidade do cuidado, do amor e da alteridade. Isso, independentemente do tempo. Os sombrios, cujos ares são tomados pela toxicidade do totalitarismo maculado em supostas boas intenções, faz-se urgente à pauta. A passagem da caridade à justiça é manifesta, portanto, na necessidade de comparar o Outrem com o terceiro, intuído à reflexão ao tema que floresce em igualdade e fraternidade entre os Seres que se responsabilizam um pelo outro, sendo estes tão outros quanto eu. Em vista disso, o assassinato rompe as fronteiras éticas e corporifica-se na injustiça celebrada. “O Não matarás!” não exterioriza um censurar apenas. Ele vai além: é a própria Lei de Deus revelada e “significa obviamente ‘farás tudo para que o outro viva’⁹. A não intervenção na vida do Outro seria presunção básica da ética, conforme legou Levinas, de modo que a justeza moral do deixar o ser livre para gozar do que é seu por natureza é preceito fundamental. Todavia, essa intervenção não agride a face tão somente em sua ação. A não ação, o silêncio, a inércia e o descaso também são ferramentas mortíferas dos assassínios.

Emmanuel Levinas, em seu tempo, confessou que seus primeiros escritos, de características existenciais, foram externados não somente por eco do próprio espanto diante do Ser, do medo ou do cuidado pelo Ser, mas também pelo medo de ser e pela experiência nazista.¹⁰ Isso evidencia um testemunho das maldades dos soberanos assassínios de caráter certamente duvidoso.

⁷ LEVINAS, 1980, p. 177.

⁸ SOUZA, 2000, p. 26.

⁹ LEVINAS, 1991, p. 32.

¹⁰ “Em *Difficile Liberté* Levinas tem frequentes referências de passagens, mas indicadores, sobretudo a Auschwitz.” (SUSIN, 1984, p. 113.)

2 A VIOLÊNCIA QUE INDIGNIFICA O SER: OS ASSASSÍNIOS E SUAS CAUSAS

Embora Levinas afirme que a existência primeira do Homem é a alegria de viver na transitividade da alimentação e no gozo, a primeira impossibilidade de êxito que sentencia o destino do Ser à infelicidade é a condição proletária.¹¹ Isso ocorre porque, quando está diante de situações que não asseguram o mínimo existencial e a indignância não garante o refúgio digno, bem como o lazer que alivia o espírito, há que se falar no trabalho maldito que rumo o indivíduo à morte, mesmo que em vida.

Essa jornada é contraditória, tendo em vista que a motivação do sujeitoado é fugir da miséria buscando guarida no trabalho, cuja fuga da finitude repentina o asila na morte a conta-gotas. A dignidade do corpo não necessitado pela fome, bem como a sensação de imaginar-se tão gente quanto as autoritárias que o sujeitam, torna-se um sonho distante quando a submissão a qualquer custo é o único caminho, em curto prazo, menos pior.

A fome é impaciente e, sem explicar, corrói o Ser, defasando-o, assim como o corpo miserável se esvai, ceifando-se numa busca incessante por não deixar de ser um Ser, apesar da indignidade que o circunda. A condição proletária é ter muita boca e pouco pão, é estar forçado ao jejum e à vontade da morte por causa deste jejum. É a impossibilidade da primeira justiça, a do homem que tem necessidades, trabalha e come¹².

Nesse diapasão, estão ligados pelo destino: o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro, pois suas necessidades insatisfeitas, sem intimidade, sem um futuro, sem um teto, assim como a falta de condições nas quais se constitui o eu soberano, reduzem-nos à crueza do próprio realismo.¹³ Destarte, não basta teorizar o pão sem o corporificar, a fim de saciar o espírito e prolongar a vida que, inserida nas circunstâncias expostas, não passará de uma infeliz vida fadada à pouca sorte. Nesse giro:

¹¹ LEVINAS, 1974, p. 120.

¹² SUSIN, 1984, p. 114.

¹³ SUSIN, 1984, p. 116.

O trabalho mantém de pé, mas o futuro como tal não vem dele. Se não há na familiaridade de alguém uma “ajuda” que socorra, é só luta, servidão e maldição, pura obrigação ao esforço à perda e à consumação de si sem sentido. Assim, o “direito ao trabalho” se põe sobre o “dever” ontológico de ter que fazer alguma coisa.¹⁴

Como se não bastasse a necessidade de sujeição do indivíduo mediante o trabalho indigno, existem, ainda, outras formas de suprimir sua singularidade, como a manipulação administrada pela justiça, as alienações idolátricas, econômicas, culturais, políticas e a condução à própria finitude dos submetidos por meio do Estado de guerra.

No que tange à “administração”¹⁵, Levinas classifica-a: administradores e intermediários da justiça. Essa administração deve ter por escopo tratar os interesses dos indivíduos de modo igualitário, a fim de suprimir a singularidade deles, reduzindo-os à ordem e à totalidade.¹⁶ Assim, ao administrar a igualdade e a justiça, o funcionário ou o magistrado não pode permitir considerações próprias pelas lágrimas do outro, bem como lidar com o indivíduo em sua originalidade, mas tratá-lo sob o signo do universal e do racional,¹⁷ julgando, portanto, por fatores externos, à medida que devem alhear-se das íntimas convicções e aproximar-se tão somente dos fatos.

Há, ainda, o comando da liberdade que sujeita o indivíduo sem ele saber diretamente quão sujeitado está. É o comando direto da liberdade intermediada pelo “homem de ação”, o qual externa sem esforço o “vem! – e ele simplesmente vai”¹⁸. É a essência de poder agir com verdadeiro poder sobre a liberdade de outrem. A lógica, segundo Levinas, é o Estado conquistando, imperialista, totalitário, opressor, ligado ao egoísmo soberano, o qual separa a humanidade de sua libertação. Incapaz,

¹⁴ “Levinas não chega a ligar o esforço à obra, mas liga ambos à existência e à coincidência de ser e fazer. O esforço, porém, na Geworfenheit duplica a dramaticidade e se torna maldito”. (SUSIN, 1984, p. 122 - 123.)

¹⁵ No seu conjunto, Levinas chama estes intermediários de “administração”. La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain. In: AA.VV. – Martin Buber. L'homme et le philosophe, Bruxelles, 1968, p. 54. In: SUSIN, 1984, p. 124.

¹⁶ SUSIN, 1984, p. 124.

¹⁷ LEVINAS, 1962, p. 102.

¹⁸ LEVINAS, 1953, p. 265.

portanto, de ser sem se adorar, ele é a "idolatria mesma"¹⁹. Isso se faz de modo que:

O tirano penetra por intermédio da dominação da vontade alheia: através do corpo pode alcançar a vontade e, assim, corrompê-la e usurpá-la. Isso porque o corpo não é apenas corpo próprio, mas um nó de paixões, suscetibilidade e vulnerabilidade. Por isso, pode ser manipulado por outro. E pelo corpo, finalmente, se pode manipular a alma, a consciência e a liberdade de pensamento.²⁰

A idolatria elevada é o que Levinas denomina por "Estado de César", tendo em vista a sofisticação e a potência. Esse Estado é o lugar da corrupção por excelência e, talvez, o último refúgio da idolatria.²¹ Verifica-se, portanto, a ordenação dos corpos livres, em que pese reclusos na própria liberdade. Isso ocorre à medida que se submete a própria razão à idolatria às cegas, apesar das boas vistas.

Por fim, a matriz da violência completa seu ciclo no assassinato do Ser. Diferentemente de um ambiente com indivíduos bem-intencionados e inclinados ao bem-estar coletivo, a sociedade é repleta de inúmeros "Eus" personalíssimos que, não raro, fazem-se notar pelo egocentrismo. Tamanhas são a diversidade e a capacidade racional dos seres humanos que, supostamente em busca de paz, gozam da própria liberdade e do tempo de vida para guerrear. Logo, destinam milhões de inocentes à paz derrotada dos cemitérios. Findam sonhos, mirando nos próprios, apesar de questionáveis. Por sua vez, o assassinato é o absurdo da violência que se transmuta em impotência²², assim como matar é tentar o impossível e, conseqüentemente, cair na contradição do ódio. Isso porque nesse sentimento próprio do assassino há mais que desejo de objetivação e totalização de sua vítima, mas vontade de matá-la antes mesmo que a morte a tome.²³ Levinas constata que a guerra é:

¹⁹ LEVINAS, 1982, p. 216.

²⁰ SUSIN, 1984, p. 125.

²¹ SUSIN, 1984, p. 131.

²² SUSIN, 1984, p. 133.

²³ LEVINAS, 1974, p. 199.

Um “quase” ser e instituição, porta o fenômeno do “interessamento” e o conatus, a perseverança na violência. Inclusive invade o pensamento e a filosofia: “A face do ser que se mostra na guerra, se fixa no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”.²⁴

Destarte, a guerra revela o Ser, totaliza e instaura a ordem própria, assim como desestabiliza e emerge o caos, no qual não restam vencedores, mas somente a longínqua paz do horizonte alcançada muda e enlutada.

3 A ALTERIDADE E A RESPONSABILIDADE INFINITA DO EU PARA COM O OUTRO

É imprescindível falar de dignidade, porém, antes, é preciso esclarecer onde se finda a ética proposta por Levinas. A ética levinasiana não é calcada no conceito inserido em nossa sociedade por meio do senso comum, mas sendo propriamente a Filosofia Primeira. As teorias éticas que conhecemos por meio da filosofia sofreram diversas mudanças ao decorrer dos séculos, certamente por andar lado a lado com a austeridade em que a sociedade se estruturou. Entretanto, o autor mencionado traz, com originalidade, algo novo para o tema em questão. Ele trata a ética como uma relação, fazendo-a presente antes mesmo da ontologia.

Se a ética enquanto filosofia primeira antecede a ontologia, podemos considerá-la primordial para uma Relação Infinita. A partir da ética, rompemos barreiras que, por consequência, formam os elos que dissipam uma ontologia do Ser, ou seja, é um movimento de saída de nós mesmos, uma “diastrofia”, desencaminhando-nos de um espelhismo existencial – solipsismo²⁵ – e direcionando-nos para um movimento metafísico. Em outros termos, reconheceremos a razão que o Outro abarca em sua ipseidade²⁶, que, em consequência, confronta o Eu, fundamentando-o e convidando-o a sair de sua

²⁴ LEVINAS, 1974, [s.p].

²⁵ “Solipsismo para o filósofo Emmanuel Levinas é o termo aplicado para designar egoísmo metafísico, significando que só há o “eu” e suas sensações no mundo, sendo ele apenas o provedor de todo o seu conhecimento”. (MARTINS, 2014, p. 68).

²⁶ “Iipseidade é a unicidade do eu. A unicidade do eu traduz separação. A Separação por excelência é solidão e fruição, o próprio isolamento. A unicidade do eu não consiste apenas em encontrar-se num exemplar único, mas em existir sem ter gênero, ser individuação de um conceito. A ipseidade do eu consiste em ficar fora da distinção do individual e do geral.” (MARTINS, 2014, p. 68.)

mesmidade a caminho da responsabilidade, de modo a abandonar sua liberdade. "Responsabilidade por outrem: rosto como a me significar o 'não matarás' e, por conseguinte, também: 'tu és responsável pela vida deste outro absolutamente outro', responsabilidade pelo único"²⁷. Em relação a isso, o mesmo autor cita:

O infinito não é "objecto" de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, o que é abordável por um pensamento que a todo instante pensa mais do que pensa. O infinito não é por isso um objecto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar.²⁸

Tendo em vista esse desconjuntamento, o Ser se vê cada vez mais próximo do reconhecimento da dignidade do Outro, que, um dia, esteve esquecida e coberta pelo movimento totalizante do Eu. "O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refratário à categoria."²⁹ Emmanuel Levinas nos apresenta a ética em sua forma prática, inserida diretamente na sociedade, distanciando-se de uma abstração. Se é compreendida a dignidade humana como todo o Direito Humano, este se torna intrínseco ao indivíduo e relacionado às suas vontades como sujeito religioso, político e espiritual. Nesse sentido:

[...] o termo 'dignidade' vem do latim *dignitas*, que designa tudo aquilo que merece respeito, consideração, mérito ou estima. A dignidade da pessoa humana é, acima de tudo, uma categoria moral; significa a qualidade ou valor particular que atribuímos aos seres humanos em função da posição que ocupam na escala dos seres. [...] A dignidade é atributo do que é insubstituível e incompatível, daquilo que, por possuir um valor absoluto, não tem preço.³⁰

²⁷ LEVINAS, 1997, p. 216.

²⁸ LEVINAS, 2008, p. 50.

²⁹ LEVINAS, 2008, p. 26 - 27.

³⁰ RABENHORST, 2001, p. 14.

Em suma, a dignidade perdeu o seu lugar há muito tempo, em meio a uma sociedade estritamente racionalizada, deixando de lado a relação enigmática que deve partir de uma alteridade, o Outro sendo sempre Outro, e não “Outro Eu” – o Mesmo. Assim, expressa uma totalidade em detrimento da violência do Rosto. “O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita”³¹.

A dignidade parte da premissa da diferença ³², significando que o reconhecimento dado ao Outro ocorrerá apenas quando houver a aceitação para o convite que se revela com a desvelação do Rosto em seu estado nu. “O direito reconhecido à diferença de outrem que, nesta não in-diferença, não é uma alteridade formal e recíproca e insuficiente na multiplicidade de indivíduos de um gênero, mas alteridade do único, exterior a todo gênero, transcendendo todo gênero”³³.

O Eu reconhece o Outro enquanto enigma, que foge de sua captura conceitual, comportando-se sempre como fenômeno, mas nunca como objeto de conhecimento. Com isso se iniciará a restauração da dignidade, não somente com o absolutamente Outro (Outrem), mas também consigo mesmo, visto que, quando abraçamos a expressão dada pelo rosto, há uma imigração em direção ao acolhimento com o Outro, deixando de lado a liberdade. De imediato, então, inicia-se uma reação vinda de um olhar para a saída de uma subjetividade mórfica em direção a “il y a”³⁴, isto é, um sujeito neutro, indefinido e amorfo. Quanto a isso, Levinas se posiciona na obra *Totalidade e Infinito*:

³¹ LEVINAS, 2008, p. 30.

³² Um importante momento da obra de Levinas diz respeito à crítica à Ontologia, sobretudo, à ontologia heideggeriana. O filósofo afirma que a ética é a filosofia primeira, precedendo a ontologia; o cuidado pelo outro, neste sentido, deve preceder o conhecimento que tenho sobre o ser. Uma das riquezas e sutilezas do pensamento levinasiano está justamente na relação que o autor faz entre totalização e totalitarismo. Ele afirma que a Ontologia, base do pensamento ocidental, tende ao conhecimento universalizante e totalizante acerca do ser, no qual o Outro é identificado ao Mesmo. Dessa forma, ocorre uma representação da alteridade em sua totalidade, que é submetida ao Eu; a totalização do Outro anula sua diferença radical, ao tomá-lo em referência ao Mesmo. (OLIVEIRA, 2021, p. 7 - 8).

³³ LEVINAS, 1997, p. 245 - 246.

³⁴ “A leitura levinasiana de Heidegger constata que, na distinção entre existir e existente, esse último encontra-se jogado ou lançado na existência. No entanto, esse abandono refere-se à incapacidade do existente de possuir sua própria existência, remetendo à ideia de um existir sem sujeito. Esse existir sem existência, Levinas denomina de *il y a*. Não se trata da abundância ou generosidade do *es gibt* heideggeriano. Mas do Ser em sua verbalidade.” (RIBEIRO, 2015, p. 40).

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu.³⁵

Em juízo, podemos reconhecer que a dignidade tem em sua excelência um papel fundamental para o reconhecimento humanístico para com o Outro. Entretanto, como foi visto, a importância do Rosto deve tornar-se evidente como uma epifania metafísica da resistência à irreducibilidade.

Para que não fiquemos com uma ideia puramente abstrata do Rosto, Levinas nos apresenta o conceito de dever – que veremos com maior profundidade no capítulo subsequente – sendo uma concepção ainda no campo abstrato, mas que, por meio da face concreta do Rosto de um indivíduo real, são concebidos a nós a responsabilidade e, conseqüentemente, um olhar mais dignificante com o diferente.

4 O MOVIMENTO METAFÍSICO TRADICIONAL VERSUS A METAFÍSICA ÉTICA LEVINASIANA

Emmanuel Levinas procura ressignificar, por meio de suas obras, a forma como a semântica ontológica antiga é fundamentada, estruturando uma relação com o Outro. Conforme o autor, “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”³⁶. Essa relação não se estrutura de forma solitária, mas recebe grande ajuda da tradição bíblico-talmúdica. O intuito do pensador é regressar às doutrinas judaicas para ressignificar a forma como a metafísica tradicional ocidental é instituída, conscientizando a humanidade a descentralizar o Ser, retirando suas vestes dominantes.

Em meio a isso, a filosofia, então, apresenta-se no mundo contemporâneo de outra forma. Levinas deu voz aos marginalizados, mas, antes de tudo, deu a face. A

³⁵ LEVINAS, 2008, p. 33.

³⁶ LEVINAS, 2008, p. 30.

ética ocidental não mais estava em seu estado mecanicista, sendo apenas a reprodução de uma voz fantasmagórica do “Eu penso”, logo, “Eu posso” – uma apropriação daquilo que é uma exploração da realidade.³⁷ Mas, sim, a ética é concebida de modo a nos conduzir para uma “saída do ser”, encaminhando-se para o “não ser”.³⁸ “Diante disso, Levinas chegará até mesmo a assumir que o existir não existe. Quem existe é o existente”³⁹ – portanto, uma informalidade, uma relação dialogal ao encontro do infinito e de encontro à totalização.

Para que ocorra uma espécie de superação à ontologia grega antiga, o pensador nos apresenta a alteridade, sendo um movimento puramente metafísico. Esse ato de deslocar-se de um estado inerente ao Ser, abdicando-se de sua liberdade e encaminhando-se para uma responsabilidade com o Outro, é o primeiro passo para que haja a verdadeira transcendência.⁴⁰ Em pressuposto, o pensador dialoga:

A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim. Por outras palavras, a linguagem fala-se onde falta a comunidade entre os termos da relação, onde falta ou tem apenas de constituir-se o plano comum. Coloca-se nesta transcendência.⁴¹

De modo a estabelecer essa responsabilidade com seu Diferente, revela-se uma nova semiótica, a relação mediante a sensibilidade instaurada por meio da autenticidade. Essa sensibilidade é criada por uma moção, a vontade de colocar-se exposto ao que só é revelado no imediato, no presente ato – no aqui e agora. A vulnerabilidade do Ser é a própria exposição ao Outro, superando a própria ipseidade, ocorrendo, então, uma aproximação com o totalmente Outro, mas sem matá-lo, isto é, sem apreendê-lo ou conceituá-lo. A partir dessa vulnerabilidade do sujeito, incita-se uma resposta, na qual se apresenta mediante o rosto do Outro. Agora não mais sendo um rosto informe, mas um que contém a face do dever. O dever imposto nos

³⁷ LEVINAS, 2008, p. 33.

³⁸ RIBEIRO, 2015, p. 40.

³⁹ RIBEIRO, 2015, p. 40.

⁴⁰ RIZZO, 2018.

⁴¹ LEVINAS, 2008, p. 63.

escritos de Levinas desmantela qualquer ideia de indivisibilidade e conceitualização, passando a ocorrer a superação do ato de violência.

Em meio a essa superação do assassinato ético e o encontro face a face, encaminhando-se para a responsabilidade ética, instaura-se a transcendência metafísica, isto é, uma "religião" – *religare* – a caminho da Verdade. Levinas reitera ainda: "[...] Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade"⁴². Quanto ao restabelecimento dessa religião, também se reestrutura a dignidade fundamentada a partir da ontologia.

Por fim, observa-se um movimento significativo do humano em busca do sagrado, um desejo inesgotável de dedicar toda sua vida humana a encontrar um pontífice para o Infinito. Entretanto, em seu horizonte de pensamento foge à mente o fato de que a ponte que liga o desejo à ideia é o Outro, sendo a própria ruptura da metafísica tradicional. Excedem-se, portanto, o campo totalizante e a chave da "saída de si" do sujeito em sua completa mesmidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os tempos, somente em tempo, são outros. O Estado é de Direito, mas comporta inúmeras exceções. A Constituição Federal de 1988 é cidadã, garantista, mas demonstra sua insuficiência quando violada diariamente pelo próprio judiciário. A regra policialésca é não matar, somente imobilizar, todavia essa imobilização ganha espaço lotando cemitérios. Logo, imobilizam corpos e os restringem à paz que somente lá encontram.

A tirania democrática ganhou espaço, atualmente, no próprio Governo. O discurso do "menos pior" não seduz quando a omissão assassina emudece um povo, fadando-o à "paz das covas". Ainda, a cegueira dos que enxergam sem ver e nutrem forças ao assassínio também mata. Além da preocupação com as "vidas matáveis" à violência do poder punitivo estatal, o mundo testemunha mais um ato de guerra em plena "era da evolução e conexão".

⁴² LEVINAS, 2008, p. 27.

Fuzilados corpos sem vida face a face ao chão são estampados normalmente nas redes de comunicação, bem como os com vida aparente de olhos mortos, os quais denunciam a fome, a tristeza, a perda, o desespero, cuja audiência banaliza o mal e reduz o outro à mera estatística. Eis, portanto, a prova inconteste de que Emmanuel Levinas está presente e precisa de mais espaço para fazer a vida de seu legado ensinar um pouco mais.

Eis a paciência em movimento ambicionando a esperança de Levinas, pois a vida é um chamado à humanidade para com os Outros. Assim, enquanto houver vidas, eis o chamado ao Ubuntu e a inevitável travessia do Eu para com o Outro. Disto, restam o cuidado e o afeto que só a alteridade emergida do pensador possibilita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano, et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982A.

LEVINAS, E. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982B.

LEVINAS, E. Liberté et commandement. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 58, n. 3, p. 264 - 272, 1953.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. 4. ed. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, E. Transcendance et hauteur. In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, vol. 56, 1962.

LEVINAS, E. *Transcendência e inteligibilidade*. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

MARTINS, R. J. *Introdução a Levinas: pensar a ética no século XXI*. 1. ed. São Paulo: PAULUS, 2014.

OLIVEIRA, S. M. et al. Música, autismo e diferenças: a representação como violência em Levinas e Deleuze. In: *Childhood & philosophy*, Rio de Janeiro, vol. 17, 2021. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/5120/512066359010/html/>>. Acesso em: 25 de agosto de 2022.

RABENHORST, E. R. *Dignidade humana e moralidade democrática*. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

RIBEIRO, L. M. *A subjetividade e o outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.


RIZZO, T. C. Ética da alteridade. In: *Revista Filosófica São Boaventura*, Curitiba, v. 12. n. 2, p. 1 - 10, 2018.

SOUZA, R. T. de. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SUSIN, L. C. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: EST/Vozes, 1984.

18. SENTIDO DA PALAVRA: MUNDO PARTILHADO EM MERLEAU-PONTY E LEVINAS

SENSE OF WORD: SHARED WORLD IN MERLEAU-PONTY AND LEVINAS

 <https://doi.org/10.36592/9786554600088-18>

Paulo Henrique Carboni¹

RESUMO

Com este texto apresentamos uma leitura comum entre dois filósofos, Merleau-Ponty e Levinas, sobre o fenômeno da significação. À parte as grandes diferenças entre os dois fenomenólogos, nosso intuito é o de apontarmos a possibilidade de um elemento comum: o mundo partilhado. Localizar o sentido da significação no mundo partilhado é abdicar da primazia de um tipo de conhecimento objetivo, segundo Merleau-Ponty, ou o escape às amarras do ser, segundo Levinas. Sem propomos uma síntese entre os dois filósofos, reconhecemos o fenômeno da linguagem como encarnado na experiência humana, enquanto abertura à alteridade.

Palavras-chave: Sentido; Significação; Mundo partilhado; Merleau-Ponty; Levinas.

ABSTRACT

In this text we present a common reading between two philosophers, Merleau-Ponty and Levinas, about the phenomenon of signification. Besides the great differences between the two phenomenologists, our intention is to point out the possibility of a common element: the shared world. To locate the meaning of signification in the shared world is to renounce the primacy of a type of objective knowledge, according to Merleau-Ponty, or the elusion of the chains of being, according to Levinas. Without proposing a synthesis between the two philosophers, we recognize the phenomenon of language as embodied in human experience, since it is an opening to otherness.

Keywords: Sense; Meaning; Shared world; Merleau-Ponty; Levinas.

INTRODUÇÃO

Como é possível conhecermos um fenômeno? Para Husserl, a resposta a esta pergunta passa pelas operações da fenomenologia. Seus recursos metodológicos são a maneira pela qual Husserl irá propor a descontinuidade com a atitude natural e a passagem à atitude fenomenológica, instância segura em que a pergunta pelo conhecimento pode ser colocada. A fenomenologia arca, então, com os tributos de

¹ Doutorando em Filosofia pela UFSM. Bolsista da CAPES. E-mail: paulocarboni@outlook.com

ser uma teoria do conhecimento sobre o conhecimento. O dado apresentado à consciência está despido.

É só porque existe uma relação da consciência com o mundo que poderá haver sentido, em outros termos, que poderá haver o conhecimento. A consciência, para Husserl, será sempre consciência de..., onde emerge a intencionalidade como a direção da consciência àquilo que pode ser tematizado. Há, então, uma primazia do sentido sobre o objeto, uma vez que é o sentido da consciência (sua direção para...) que recobre de significado (produz sentido) o dado. O ponto de largada desta operação é a relação entre o sujeito e o mundo (*Lebenswelt*).

Contudo, é seguro afirmar esta primazia da consciência sobre o mundo? É no desdobramento desta questão que elencamos dois filósofos para responderem. A tentativa aqui é a de apontar dois olhares filosóficos que refletem sobre este problema, mas que tomam vias distintas de resolução da questão. De um lado, Merleau-Ponty investiga o *sensível* como irredutível à primazia da consciência. Para o filósofo da percepção, existe uma instância pré-reflexiva que reveste de sentido o mundo de uma maneira tácita: é a subjetividade encarnada em um corpo. Por outro lado, temos Levinas, que afirma também a primazia do corpo frente à consciência, mas que dá um passo a mais: o autor de *Totalidade e Infinito* apresenta o Outro, a relação com a alteridade, como a possibilidade de sentido (de *encontrar* sentido) que antecede a consciência.

Isto posto, temos várias questões que se tornam objeto de reflexão. Seria o caso, por exemplo, de pensarmos a afirmação do corpo em ambos os filósofos como uma ideia capaz de fazer resistência à primazia da consciência. Outro tema possível desse desdobramento é a pergunta pelo próprio mundo, uma vez que ele se torna o palco pelo qual a relação entre a subjetividade se relaciona com sua exterioridade. De fato, o mundo aqui pode figurar como uma espécie exemplar de exterioridade, de não-eu, ou, ainda, de alteridade. Mais ainda, o conceito de mundo parece assegurar que a experiência da significação não acontece de maneira isolada, isto é, dentro da consciência. Será a linguagem, para estes filósofos, que conseguirá *expressar* uma espécie de pertencimento comum. Um colocar(-se) a serviço como possibilidade da significação.

A linguagem parece possuir uma certa ambiguidade: ao mesmo tempo em que ela expressa a interioridade da subjetividade, a linguagem se dá na exterioridade, pois é comunicação intersubjetiva. Esta ambiguidade constitutiva da linguagem pode, em nossa leitura, desvelar que a consciência não deposita sentido sobre as coisas, mas que tudo isto que é não-eu está carregado de sentido. A linguagem cria um mundo partilhado, e nisso nós podemos ensaiar que o sentido não pode ser fruto de uma atividade subjetiva, como o seria em Husserl, mas o sentido seria da ordem da passividade. A subjetividade é resgatada pelo sentido.

Não à toa escolhemos o terreno da linguagem. Em Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty já distingue entre uma fala falante e uma fala falada. Ambas são comunicação, mas a fala falada só cumpre o seu papel de mostraçã (ou de índice, para falarmos em termos linguísticos), porque é ancorada em uma comunicação pré-objetiva: a da imbricação corpo e mundo. É esta a relação primitiva que está a todo momento comunicando e comunicando-se entre si. Esta fala primitiva é perene porque é impossível para a subjetividade se separar dela. Ela é uma fala sempre falante e não se reduz à intencionalidade da consciência. Está antes disso.

Com isso, a linguagem adquire um estatuto próprio. De tal maneira que a objetividade da abordagem da linguagem não pode prescindir deste seu caráter encarnado, isto é, de colocar em relação. Ora, isto ecoa a concepção que Levinas tem de linguagem: que ela é ética.

Proponho, então, percorrermos estas elaborações sobre a linguagem para que seja explícito o caráter primitivo do sentido sobre a consciência, à luz destes dois filósofos. Partiremos considerando a experiência humana como significadora, porque há uma inscrição humana na história do mundo. Há um gesto subjetivo que rompe e encontra sentido. É o gesto criador da própria subjetividade.

1 SIGNIFICAÇÃO, GESTO CRIADOR DA SUBJETIVIDADE

A operação da linguagem, desde a criança aos grandes escritores, passando pelo gesto corporal expressivo e pelas artes em geral, tal operação parece sempre referir a própria face do ser para além do dado. É assim que a cultura se instala em

nossa história humana. Ela parece estar referida à anterioridade, algo perene com o qual a significação pode repousar no dado e além dele, “[...] o dado receberia uma significação a partir desta totalidade” (LEVINAS, 1993, p. 29). É assim que se inicia a leitura levinasiana do texto de Merleau-Ponty.

É de se notar que, segundo o filósofo, esta mesma totalidade a qual parece estar referida a significação não é obtida por um nexos causal, por uma adição de um Deus fixado eternamente (LEVINAS, 1993, p. 29). Não se trata de uma operação matemática. Ora, existe aqui uma novidade para o pensamento filosófico: é o gesto criador da subjetividade que está em diálogo com a totalidade, mas não se trata daquela totalidade hegeliana da constituição objetiva (LEVINAS, 1993, p. 29).

A significação que agora se desvela, ancorada num gesto subjetivo, faz parte da própria expressão criativa da subjetividade – atividade criadora pelo gesto e pela linguagem (LEVINAS, 1993, p. 30). A visão agora ganha contornos específicos e está atrelada ao corpo (próprio) como um todo-em-situação. Não se trata mais de pensar a visão como aquele aparelho sensorial que espelha o ser (LEVINAS, 1993, p. 30). Tampouco a receptividade da visão deveria ser interpretada como o lócus onde as impressões chegam (a mim). Na filosofia de Merleau-Ponty, segundo Levinas: “[...] o corpo será pensado como inseparável da atividade criadora, e a transcendência como inseparável da atividade criadora, e a transcendência como inseparável do movimento corporal” (LEVINAS, 1993, p. 30).

A tentativa de clarear o dado é o resultado da produção de ser, ou seja, o ser se produz a fim de clarear a experiência do dado. Eis aí o ofício que está na gênese do humano: é aquele que opera a reunião do ser, a iluminação da reunião do ser. A ubiquidade do humano, aquele que acolhe o reflexo de ser e opera a reunião da produção de ser, é a própria encarnação (LEVINAS, 1993, p. 31). O humano encarnado seria, então, tanto aquele que acolhe o reflexo do ser (resultado da reunião de ser a fim de iluminar o dado), quanto aquele que opera tal reunião de ser. “O espectador é ator” (LEVINAS, 1993, p. 30). A visão não se retira do espetáculo, ao contrário, ela opera enquanto espetáculo. Ou seja, descortina o ser ao mesmo tempo em que recebe a iluminação de ser.

Nesta posição privilegiada do humano, a expressão adquire uma outra e nova função, distante daquela servidão da comunicação. Esta novidade advém pelo novo

plano ontológico na qual ela se situa. A expressão não depende de um pensamento anterior, ela deixa de ser um movimento do interior para o exterior. Como a palavra e o gesto estão encarnados, a expressão independe de uma estrutura reflexiva anterior a ela. Agora, ela se assemelha ao objeto cultural e, como este, expressa o ser: "a significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento" (LEVINAS, 1993, p. 32).

O pensamento encarnado não é uma outra compreensão do dizer possível. Agora, nesta ótica da encarnação, o corpo é "o fato de que o pensamento mergulha no mundo que pensa e que, por consequência, exprime este mundo ao mesmo tempo que o pensa" (LEVINAS, 1993, p. 33).

2 MERLEAU-PONTY: CORPO QUE FALA

Merleau-Ponty parte sua arguição demonstrando como o corpo possui uma unidade própria, intrínseca ao próprio fato de ser um corpo encarnado. Esta unidade, que não é síntese intelectual de outras compreensões sobre o corpo, encontra o corpo em uma situação irreduzível às elaborações fisiológicas e intelectuais. Trata-se do corpo próprio, espécie de regulação entre o aqui da experiência e o ali do espaço. Unidade sem síntese, o corpo próprio é da ordem do esquema entre este corpo e a situação em que ele está imerso e envolto. O esquema corporal rompe com as limitações objetivas da compreensão do corpo e se desdobra em espaço, em um fundo o qual a percepção, por exemplo, varre com o olhar, desdobrando o corpo para além de seu "si-mesmo".

Isso ecoa sobre o modo como a consciência se relaciona com os objetos. Há uma intencionalidade de todo o corpo, para Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 235), e não apenas um produto da consciência. Se é possível, para o autor, falar de uma intencionalidade enquanto "função sexual", é igualmente possível explicitar o fenômeno da fala e da expressão significadora levando em consideração o esquema corporal (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 235).

O ponto de partida que o filósofo quer considerar é o da fala entendida como um recolhimento na consciência de imagens verbais dadas prioritariamente pela experiência de ser. Diz ele que:

A posse da linguagem é compreendida em primeiro lugar como a simples existência efetiva de "imagens verbais", quer dizer, de traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas. Quer esses traços sejam corporais, quer eles se depositem em um "psiquismo inconsciente", isso não importa muito e, nos dois casos, a concepção da linguagem coincide em que não há "sujeito falante". (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 235).

A linguagem assim compreendida é da ordem da "terceira pessoa" (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 238), isto é, não é da ordem da subjetividade, e tampouco é da ordem da coisa ou do dado. Haveria, então, uma espécie de fluxo com o qual o sujeito usaria esta ou aquela palavra a fim de se expressar: "a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores ao sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente" (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 238).

Este nível de compreensão da palavra, da fala e da expressão, é, para a filosofia de Merleau-Ponty, fruto das compreensões psicológicas empíricas ou intelectualistas. Em nossa visão, podemos afirmar que são da ordem de uma afirmação incontestada da consciência como modelagem da relação entre o sujeito e a linguagem. Para oferecer uma imagem, é como se o sujeito que se expressa o fizesse a partir de uma operação da consciência fruto de estímulos mecânicos (empíricos) ou de categorias universais (intelectualismo). De todo modo, o filósofo ressalta que, em ambas as compreensões, "a palavra não *tem* significação" (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 240, *grifo do autor*).

Seja pelo modelo empirista ou pela via intelectualista de abordagem da fala, o que recai sobre a palavra é uma condição que não explicita ela mesma. Para o empirista, a palavra é uma operação mecanicista com as quais as articulações corporais, sua modulação, operaria fonemas, regidos por uma relação de causalidade. Para o intelectualista, a significação da palavra reside além dela mesma. Trata-se, neste último, de uma operação do sujeito, mas não do sujeito que fala, e sim do sujeito que pensa a partir de suas categorias. Para romper com estas compreensões, Merleau-Ponty acusa de imediato esta simples observação: "a palavra ter um sentido" (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 241).

Assim, se propuséssemos que o que é compreendido, isto que chamamos de significação, fosse uma operação do pensamento – da consciência, nós não poderíamos encontrar significação fora da consciência. Ora, nós temos este poder. Posso ver a significação da raiva, por exemplo, num corpo que expressa raiva, e não apenas num pensamento sobre a raiva (ou impaciência, p. ex.). De fato, a experiência do outro traduz a significação encontrada na palavra (tomar palavra a partir de agora como sinônimo de expressão). Posso pensar segundo o outro (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 243) e isto amplia os horizontes de meu pensamento. Mas, note-se, não é o pensamento que recai sobre o outro, administrando a significação, mas a própria expressão do outro que evoca/convoca minha significação.

Existe, sobretudo, uma significação gestual imanente à fala (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 244). Não preciso pensar na expressão de meu amigo, deduzir seus traços faciais ou a posição de sua mão para entender a raiva (ou a alegria) com a qual ele se expressa. É como se toda esta imanência da significação – da palavra ao corpo – emergisse enquanto fenômeno.

É preciso, para a filosofia de Merleau-Ponty, restituir a verdadeira fisionomia do ato de falar (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 247). Por exemplo, só se compreende o papel da memória quando ela não é fruto da consciência que restitui o passado, mas um esforço em “reabrir o tempo a partir das implicações do presente” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 246). Assim também só será possível compreender a fala se a significação não for a produção da consciência – por empréstimo ou por adesão – ao dado (ou à palavra). Para o filósofo, “o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 247).

Isso tudo modifica o que entendemos por expressão. Ela não é fruto da operação da consciência e nem do pensamento, mas tem um fundo corpóreo, no qual a significação não é posta, mas encontrada. Existe, portanto, uma significação existencial que antecipa a significação conceitual das falas (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 248). Melhor ainda, a significação conceitual só é possível porque está ancorada na significação existencial, porque “habita e é inseparável dela” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 248).

A partir de agora o nosso autor abre sua filosofia para a reflexão sobre o acontecimento da expressão na ordem estética e cultural. Isto não acontece por

acaso. Ao elencar o corpo como o esquema privilegiado da relação interior e exterior, corpo e mundo, o filósofo sempre opera nas relações entre necessário e contingente, na relação entre natural e cultural (corpo é organismo e além).

O exemplo da expressão estética é crucial para entendermos a continuidade entre natural e cultural. A existência de tal expressão não é dada de antemão, mas é em-si à medida em que exprime (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 248),

instala-o [o caráter existencial] na natureza como uma coisa percebida acessível a todos ou, inversamente, arranca os próprios signos – a pessoa do autor, as cores e a tela do pintor – de sua existência empírica e os arrebatava para um outro mundo. Ninguém contestará que aqui a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 249).

Ao inscrever a cultura enquanto participante deste fenômeno da expressão, Merleau-Ponty procura instituir um registro da significação que não é, de maneira alguma, operado pela subjetividade, senão a partir da subjetividade. A aquisição cultural, o fato de falarmos esta ou aquela língua, com esta ou aquela referência, faz com que a cultura esteja precedendo a significação que seria dada apenas pelo polo subjetivo da experiência. Tal qual o nosso corpo pode adquirir novos hábitos, o pensamento pode adquirir novas significações já presentes na cultura. “A fala é um verdadeiro gesto e contém o seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 249).

Tudo isto se dá, segundo o filósofo, sem que sejam necessárias representações daquilo que outro me fala. É sempre repetido por Merleau-Ponty que quem fala é um sujeito falante, um corpo falante, e não uma consciência reclusa numa interioridade absoluta que intencionalmente significa algo. Comunica-se com um “sujeito falante, com um certo estilo de ser e com o “mundo” que ele visa” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 249).

É preciso, portanto, se quisermos reconstituir estes passos da significação, que o pensamento sobre a subjetividade não seja aquele de uma subjetividade senhora de si mesma. Faz-se necessário reencontrar, “sob o ruído das falas, o

silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo" (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 250).

Merleau-Ponty está a todo instante reabilitando o corpo ao lugar em que nunca deveria ter deixado. É pelo corpo que existe a possibilidade de mundo, dentro da experiência humana. A expressão não é diferente disso. Ao afirmar que a fala é um gesto, o filósofo quer recolocar a questão do significado considerando o esquema corporal. "O sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto" (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 253). Assim, podemos concluir que o gesto linguístico, expressão corporal, esboça ele mesmo o seu sentido.

3 O SENTIDO PRESENTE E A LITURGIA DA OBRA

Na seção *O sentido e a Obra* de Humanismo do Outro Homem, Levinas argumenta sobre a condição presente do sentido. É uma observação importante, já que mostra um único aspecto do sentido/significação. Ao fazermos referência à subjetividade, aqui encarnada em um corpo, nós dependemos de certa atualidade da experiência significadora. Isto porque, já apontamos e aqui definimos, o corpo é este corpo do qual tenho acesso ao mundo e que se desdobra em mundo.

Em uma abordagem presente do sentido/significação, referida a um corpo que se expressa e à cultura como um pano de fundo, nós caímos em um problema, segundo Levinas. É o fato de que esta diversidade, o pluralismo de sentido presente, carece de um "sentido único" (LEVINAS, 1993, p. 49). A tomada de posição da significação desde esta superestrutura cultural apresenta uma desorientação² (LEVINAS, 1993, p. 49). Contudo, o sentido único aqui referido não deveria conduzir a reflexão encarnada para um fora de si? Não há, aqui nesta falta de um sentido único, uma neutralização da alteridade?

De acordo com Levinas, é justamente aí nesta neutralização, atestada pelo filósofo, que a filosofia contemporânea se acomodou. Afirmar uma precedência, por exemplo, da existência sobre a essência ou da vida sobre a inteligência, é parte de

² Para uma explicitação de tal desorientação e a relação entre cultura e fenomenologia, ver Fabri (2007).

uma reflexão neutra: “a filosofia contemporânea se compraz na multiplicidade das significações culturais; e no jogo infindável da arte, o ser exime-se de sua alteridade” (LEVINAS, 1993, p. 50). A significação é sempre contemporânea, sempre presente.

Seria o caso, então, de uma renúncia às concepções contemporâneas que encontraram na reflexão cultural um espaço para a atividade filosófica? Não parece ser esta a orientação da análise levinasiana. Antes, é necessário que a orientação – o sentido único – não caia sobre o mesmo problema de uma neutralidade, ou ainda, de uma redução da alteridade no Mesmo. É preciso que este movimento vá para “[...] fora do idêntico, para um Outro que é absolutamente outro” (LEVINAS, 1993, p. 50). Levinas nomeia este movimento livre de Obra. A Obra é o movimento que inicia no Eu e não reduz o Outro ao Mesmo. Tampouco é um sentido histórico (ou cultural!) que seria ainda a tradução de uma absorção da alteridade. A orientação do Mesmo ao Outro é Obra (LEVINAS, 1993, p. 51).

Obra, aqui, ganha distintos significados. Isso porque se pensarmos a Obra enquanto técnica, estamos recaindo sobre o problema de uma transformação da alteridade em Mesmo. A feitura, a arte, da qual a obra é o resultado, é a conversão de algo estranho aos conformes da ideia. A Obra, por sua vez, não pode ter seu acontecimento reduzido à presentificação da subjetividade frente ao ser. Diz Levinas que “a Obra pensada radicalmente, é um movimento do Mesmo que vai em direção ao Outro e que jamais retorna ao Mesmo” (LEVINAS, 1993, p. 51). Exige, assim, uma ingratidão do Outro, já que não há movimento de retorno à origem (Eu/Mesmo).

Ainda assim, a Obra não é um esquema de pura perda. A ausência do retorno não significa uma espécie de niilismo a preencher esta lacuna de não-retorno, de ingratidão. A seriedade da Obra pede mais que isso (LEVINAS, 1993, p. 51). A ação do Eu enquanto Obra não está nos círculos do niilismo, já que tal ação não é uma gratuidade, uma benevolência do Eu. Se assim o fosse, o termo desta ação feito Obra seria o horror da neutralidade do Outro, já que a ação iniciaria e se esgotaria nos limites do Mesmo. Obra se faz como dom.

4 PALAVRA E DADO PARA ALÉM DO MUNDO NATURAL

A observação das filosofias de Merleau-Ponty e Levinas permitem-nos ver que no âmbito da linguagem os autores atestam um registro de significação além/aquém do expressado. No âmbito da expressão, que é comunicação, o que se funda a partir dela é uma comunidade de sujeitos (ZIELINSKI, 2002, p. 229). A comunicação é tanto discurso/palavra, quanto dom. Assim, é necessário passarmos pelo discurso para que as coisas (do mundo) sejam partilhadas. Isto porque a comunicação instaura uma comunidade de sujeitos, mas também porque ela funda uma comunidade de bens do mundo. O discurso tem este valor de manifestação da unicidade do Outro (ZIELINSKI, 2002, p. 229). O que se passa ao nível do discurso é o reconhecimento, pelo Eu, da indigência/privação/miséria do Outro (ZIELINSKI, 2002, p. 229). É pela linguagem (a expressão-comunicação), que aparece aquele que está privado de tudo. Neste sentido, a linguagem permite instaurar uma generosidade, isto é, a partilha com aqueles que nada tem do mundo possuído por mim (ZIELINSKI, 2002, p. 230). O mundo pode ser visto como um objeto de partilha, e não de posse do Mesmo. Partilha esta que instaura a relação ética. Escreve Levinas que: "é preciso que eu saiba dar o que possuo" (LEVINAS, 2020, p. 164).

A epifania do Outro, esta espécie de fratura no horizonte do Mesmo, é que possibilita o mundo comum, e não o mundo como minha própria resolução ou vontade (ZIELINSKI, 2002, p. 230). Com isso, vemos que existe uma passividade constituinte da experiência de um mundo partilhado. Isso ocasiona uma revolução para o pensamento da mesmidade. O sentido das coisas e do mundo, por exemplo, é dado pela relação com Outro, porque é ele quem "faz mundo" para o Mesmo. Outro é ocasião de habitar o mundo. Não seria, portanto, o lugar que doaria sentido ao Outro e ao Mesmo (ZIELINSKI, 2002, p. 230). Referendar uma primazia do posto em que o Outro se situa é, na leitura levinasiana, uma ameaça de exclusão: Outro seria relativo ao lugar, à situação do horizonte do Mesmo. Não seria mais uma fratura, mas seria a absorção do Outro nos limites do Mesmo: "a partilha do mundo é possível a partir do momento em que se compreende o mundo a partir do Outro, e não o inverso" (ZIELINSKI, 2002, p. 230).

O que seria, então, a possibilidade de um lugar comum? Qual o fenômeno ou elemento que é capaz de explicitar esta partilha do mundo? A linguagem parece habitar este espaço. A linguagem objetiva insinua, em um primeiro momento, fazer a ponte entre o que é da ordem do Mesmo e o extraordinário Outro. Contudo, Levinas organiza esta "ponte" da linguagem de tal maneira que, em sua filosofia, a linguagem objetiva só é assim porque, antes, está referida ao Outro. Só é possível uma linguagem objetiva, partilha de um mundo comum, porque a objetividade já está referida ao pensamento de um Outro (LEVINAS, 2020, p. 205). "O que eu comunico, constitui-se pois, desde logo, em função dos outros. Ao falar, não transmito a outrem o que é objetivo para mim: o objetivo só se torna objetivo pela comunicação" (LEVINAS, 2020, p. 205).

O mundo partilhado constitui-se não como meu mundo, mas como mundo em que há doação. Dar pão a quem tem fome, um teto ao sem-abrigo, vestir o que está nu: eis o dom de um mundo partilhado (ZIELINSKI, 2002, p. 230). Diz Levinas que a palavra não se inaugura em um ambiente homogêneo, opaco ou abstrato: "mas num mundo em que é preciso socorrer e dar" (LEVINAS, 2020, p. 212). O espaço deixa de ser harmônico ou igual. A multiplicidade no ser não é um espaço uniforme, mas tem constituição basilar em uma assimetria. O espaço aqui é assimétrico porque o que se recusa à totalização é esboçado como fraternidade e discurso (LEVINAS, 2020, p. 212).

O mundo comum, partilhado por excelência, não é o mundo do gênero humano, nem a sociedade (ZIELINSKI, 2002, p. 230). A comunidade desta partilha não é formada pela sociedade, antes, abre a própria dimensão ética. É uma dimensão anterior que é requerida pela filosofia de Levinas. Para que haja um mundo partilhado, é necessário, de antemão, a possibilidade da fala: possibilidade do Outro se apresentar ao Mesmo, de cortar o Mesmo (ZIELINSKI, 2002, p. 230).

Se a linguagem está na constituição do mundo partilhado, isto acontece porque a palavra é a comunicação de um mundo (do mundo do Separado) à indigência do apelo do Rosto. Minha resposta a este apelo, essa demanda do Rosto, consiste em doar os bens deste mundo "a linguagem que partilha o mundo é ética" (ZIELINSKI, 2002, p. 231).

Entre o Mesmo e o Outro, nesta assimetria,

A relação que se estabelece – relação de ensino, de domínio, de transitividade – é linguagem e só se produz no falante que, conseqüentemente, *faz frente* ele próprio. A linguagem não se acrescenta ao pensamento impessoal, que domina o Mesmo e o Outro; o pensamento impessoal produz-se no movimento que via do Mesmo ao Outro e, conseqüentemente, na linguagem interpessoal, e não apenas impessoal. (LEVINAS, 2020, p. 249).

Isso resulta que o mundo compartilhado é um mundo assimétrico, ou seja, irreduzível à totalidade. “Ele participa da «impossibilidade de uma reflexão total»” (ZIELINSKI, 2002, p. 231). O mundo não é a soma da minha interioridade mais a exterioridade e interioridade de outro. A comunicação é a trama da partilha do mundo, seja como palavra, seja como dom.

Para Levinas, no início de *Totalidade e Infinito*, a intuição generosa do filósofo já é oferecida ao leitor: “falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns” (LEVINAS, 2020, p. 66). A linguagem é, então, o paradigma do pôr em comum, ainda que assimetricamente, o mundo (ZIELINSKI, 2002, p. 236).

O mundo partilhado não pode ser tomado em conta como uma atividade do Mesmo, como se apenas fosse uma iniciativa de comunicar o mundo próprio para Outro. É porque Outro me manifesta um mundo para além do meu mundo próprio que é possível falarmos em ensinamento (ZIELINSKI, 2002, p. 237). Destarte, conserva-se o caráter de mundo partilhado dentro da socialidade sem que a partilha seja tematizada e reunida pela totalidade. É uma orientação ética do mundo comum que permanece, perene, na partilha e na assimetria desta relação.

A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse comum. Abole a propriedade inalienável da fruição. O mundo no discurso já não é o que é na separação – o «em minha casa» em que tudo me é dado –, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal. (LEVINAS, 2020, p. 66).

A passagem entre o mundo natural e um mundo social em Merleau-Ponty é aparentemente fragmentária, no entender de Zielinski (2002, p. 238). O primeiro recurso utilizado pelo filósofo é o de deixar o mundo comum no âmbito do que é

espontaneamente evidente. Ou, como veremos, em caráter enigmático, de uma "afinidade misteriosa" como afirma o filósofo (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 187).

Há, na Fenomenologia da Percepção, uma tentativa de sair das explicações realistas (naturais) e idealistas do mundo comum. Para dar conta da possibilidade de uma comunidade, Merleau-Ponty ecoa os escritos de Husserl sobre intersubjetividade. É de se reconhecer o esforço do filósofo em não reduzir o outro à interioridade subjetiva, a partir do esquema do corpo próprio (ZIELINSKI, 2002, p. 239).

Contudo, no terreno comum do mundo em que existe a intercorporeidade, Merleau-Ponty refina seu pensamento para apontar a imbricação desse outro corpo. Essa diferença, nas palavras de Zielinski, é que "eu também sou constituído pelo mundo e por outro" (ZIELINSKI, 2002, p. 242). Há uma reciprocidade da experiência da partilha do mundo, em Merleau-Ponty. O pensamento não se coloca de sobrevoos, mas está como que lateralizado. O universal da experiência intercorporal não pode remeter os escritos do filósofo a realidades extramundanas, mas ele reconhece a expressão da universalidade – e da possibilidade do meu corpo e dos outros corpos – nesta lateralidade. Será, sobretudo, a reciprocidade da relação intercorporal – o fato de que sou percebido, posso ser intencionado (tocado, visto) por outros corpos –, que garantirá a experiência de um mundo comum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão oferecida por Merleau-Ponty e Levinas é dar ordem de uma perene abertura àquela experiência da alteridade. Seria um erro nosso querer identificar uma conclusão nesta intriga, seja porque isto vai no caminho contrário ao da elaboração de cada filósofo, seja também porque operar uma síntese entre os pensadores é perder as particularidades que nos são oferecidas por um e outro filósofo. Cabe, então, retomarmos aqui os elementos centrais do escopo de nossa reflexão, bem como sustentar o pensamento *entredois*, num diálogo que não se encerra, dialética sem síntese.

Ao perguntarmos sobre o sentido do fenômeno, nossa arguição se direciona para o acontecimento do fenômeno no horizonte do aparecer. Um fenômeno, seja ele

qual for, de ordem diversa (judicativo, imaginativo etc.), aparece nesta ambiência do horizonte perceptivo. Ora, o entendimento nosso é de que este horizonte também pode receber o nome de mundo. Assim, o mundo não adquire somente a dimensão natural de sua própria concepção, mas também é aqui colocado o rastro subjetivo da experiência humana. É este rastro que também forma o mundo.

A relação possível entre os pólos da experiência fenomênica – o lado subjetivo e o mundo –, se dá a partir de uma experiência de alteridade: descobre-se que o mundo é de uma outra ordem, que ele não é constituído apenas pela minha intencionalidade. Trata-se de reconhecer aqui que há uma outra dimensão que não é constituída pela interioridade da subjetividade, mas que está entremeada na relação daquela mesma experiência. Trata-se, aqui, da linguagem. É a linguagem que opera a relação e alteridade com o mundo. Pela linguagem, a alteridade do mundo regula nossa experiência de alteridade. Pode-se entender tanto isso que é pela linguagem que a relação com outro é estabelecida. Experimento ser chamado por um nome, sou convocado, sou chamado à atenção estrangeira.

A concepção de mundo, agora, não pode prescindir da experiência da alteridade. Aí que é colocado outro ponto de nossa arguição: se o mundo aqui explicitado só é assim como tal devido àquela experiência subjetiva de ser corpo, como nos foi dito por Merleau-Ponty, então é mister que haja uma partilha do mundo entre este corpo que sou e os outros corpos que habitam este lugar comum. A resposta mais adequada para esta partilha nos fez evocar os escritos de Lévinas, sobretudo em *Totalidade e Infinito* e *Humanismo do Outro Homem*, já que o filósofo elenca a linguagem como a possibilidade de uma Obra. Este relacionar-se com a alteridade (de outrem, do mundo) como Obra não aprisiona a experiência nos limites da mesmidade, para dizer com Lévinas. Ao contrário, a linguagem entendida como Obra, é da ordem da doação.

Assim, o sentido que se pode encontrar só o é a partir de uma relação prévia, ancorada na alteridade. Qualquer palavra que possa ser dita, qualquer sentido que possa ser recolhido da experiência, já está, sob certo ponto de vista, na própria experiência. É a expressão, a linguagem, capaz de explicitar este sentido *invisível* quando qualquer palavra dita reconhece a sua limitação de que não é uma última palavra sobre a alteridade.

Muito mais pode ser recolhido desta nossa argumentação. É o caso, por exemplo, de nos perguntarmos sobre esta fenomenologia da resposta que damos à alteridade. Ao sermos inquiridos pelo Outro, qual seria a característica da resposta a este apelo? Haveria aí um sentido para além do significado? Cabe, aqui, uma explicitação ética da relação a partir da linguagem? São questões que fazem parte do nosso trabalho maior de pesquisa.

De todo modo, pretendemos aqui demonstrar que a primazia da consciência não pode ser aquela instância última de doação de sentido. Afirmar a primazia da consciência é destituir a alteridade daquilo que ela mesma é. Ora, o sentido do fenômeno parece escapar de toda certeza produzida nos limites da interioridade da subjetividade. E são estes acontecimentos que nos fazem questionar o para-além (ou o aquém) do sentido. O sentido da palavra originária, a palavra viva, que vem antes mesmo de toda afirmação dita, está já posta no mundo que partilhamos com os outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FABRI, M. *Fenomenologia e Cultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

LEVINAS, E. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1993.

LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2020.

MERLEAU-PONTY. M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY. M. *Merleau-Ponty – Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ZIELINSKI, A. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: Le corps, le monde, l'autre*. Paris: PUF, 2002.

