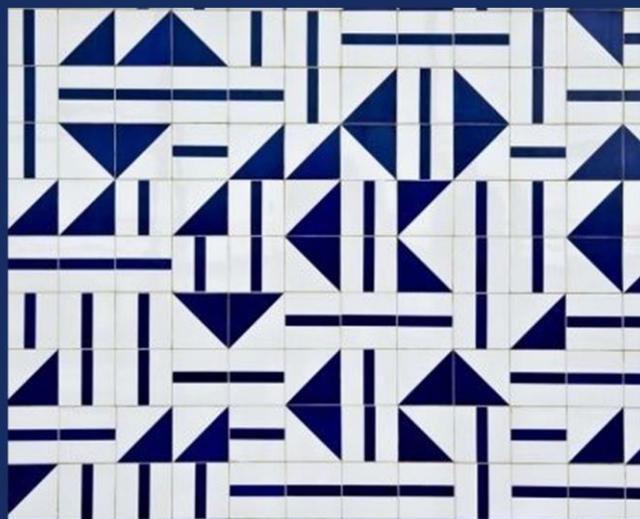


DOS MODERNOS AOS
CONTEMPORÂNEOS
CONTRIBUIÇÕES



Ernesto M. Giusti
Evandro O. Brito
(org)

APOLODORO
VIRTUAL EDIÇÕES

DOS MODERNOS AOS
CONTEMPORÂNEOS:
CONTRIBUIÇÕES

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

SÉRIE “FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO”

Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (UFPE/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/ Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEFE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UNICENTRO/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Noeli Ramme (UERJ/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFSM/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFSM/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

ERNESTO M. GIUSTI
EVANDRO O. BRITO
(ORGS.)

DOS MODERNOS AOS
CONTEMPORÂNEOS:
CONTRIBUIÇÕES

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2017

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção Editorial: Charles Feldhaus
Coordenação Administrativa: Simone Gonçalves
Diagramação: Apolodoro Virtual Edições
Capa: Lúcio Prado
Preparação: organizadores
Revisão: autores

Concepção da obra
Grupo de Pesquisa Estudos do Idealismo/UNESP

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D722

Dos modernos aos contemporâneos: contribuições. /
Ernesto M. Giusti, Evandro O. Brito (Orgs.) – 1 ed.
– Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2017.
375 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-93565-10-6 (e-book)

ISBN 978-85-93565-11-3 (papel)

1. Filosofia. 2. Filosofia moderna. 3. Filosofia
contemporânea. I. Giusti, Ernesto M. II. Brito,
Evandro O. III. Título.

CDD 190

Atribuição - Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
Rua Coronel Luís Lustosa, 1996 Batel, Guarapuava/PR
85015-344

AGRADECIMENTOS

Somos gratos aos membros dos grupos de pesquisa (CNPq): Estudos do Idealismo - GPEI (UNESP); Origens da filosofia contemporânea (PUC/SP); Ética, política e cidadania (UNICENTRO); e Filosofia, arte e educação (UFSC) pelas contribuições e colaborações com a organização deste trabalho, mas especialmente ao primeiro pela concepção da proposta.

Ernesto M. Giusti
Evandro O. Brito

Quando considero a duração mínima da minha vida, absorvida pela eternidade precedente e seguinte, o espaço diminuto que ocupo, e mesmo o que vejo, abismado na infinita imensidade dos espaços que ignoro e me ignoram, assusto-me e assombro-me de me ver aqui e não lá. Quem me pôs aqui? Por ordem de quem me foram destinados este lugar e este espaço?

Blaise Pascal

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	13
----------------------	-----------

ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE

A concepção clássica de definição e as teorias estéticas tradicionais

Jean Rodrigues Siqueira.....	17
------------------------------	----

A ideia de ensaio como pintura de si em Montaigne

Diego dos Anjos Azizi.....	95
----------------------------	----

A barbárie da cultura: massificação e imortalidade

Jason de Lima e Silva	123
-----------------------------	-----

LÓGICA E FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Sobre a importância do conceito de intradutibilidade na teoria da linguagem de John Locke

Camila Bozzo Moreira.....	139
---------------------------	-----

Apontamentos sobre a lógica e semântica de John Stuart Mill

Lúcio Lourenço Prado	185
----------------------------	-----

Frege contra Kant sobre o fundamento das séries ordenadas	
João Vitor Schmidt.....	205

Dualismos e dualismos: entre Husserl, Heidegger e Wittgenstein	
Lauro de Matos Nunes Filho.....	241

CÎNCIA E TEORIA DO CONHECIMENTO

Notas sobre o desenvolvimento do conceito de espaço em Kant: 1747-1756	
Ernesto Maria Giusti.....	267

O caráter transitório da <i>Reductio ad Minimum Theologicum</i> em a Religião nos Limites da Simples Razão de Kant	
Dilson Brito da Rocha	281

In-existência intencional do objeto: Ausiônio Marras interprete de Franz Brentano	
Evandro Oliveira de Brito.....	317

Ernst Cassirer sobre um novo fato na ciência: Considerações em torno à recepção da tese logicista	
Lucas Alessandro Duarte Amaral.....	341

PREFÁCIO

Apresentamos a primeira publicação totalmente concebida e organizada pelo grupo de pesquisa Estudos do Idealismo - GPEI (CNPq). Quinze anos após seu surgimento, o GPEI hoje configura-se como um instrumento de ligação entre os Departamentos de Filosofia da Unesp campus de Marília, sua sede, e da Unicentro de Guarapuava; e guarda estrita relação com o departamento de Filosofia da PUC-SP, onde se formou grande parte de seus pesquisadores. Com suas linhas de pesquisas voltadas para a modernidade pré-crítica, filosofia transcendental e recepção ao kantismo, o grupo atua no campo das filosofias moderna e contemporânea a partir de várias perspectivas que vão da lógica e filosofia da linguagem à estética, metafísica e epistemologia, sempre com ênfase no papel que o idealismo e as discussões acerca de seus fundamentos e consequências exerceram nesse período decisivo da história do pensamento.

Como hipótese norteadora geral, o grupo parte da consideração de que boa parte das questões que possibilitaram o advento do que se acostumou chamar “filosofia contemporânea” surge na medida em que os supostos mais gerais do idealismo em suas múltiplas facetas são questionados e problematizados por pensadores que o levaram até as últimas consequências, seja na elaboração de sistemas que se edificaram a partir das mais diversas teorias das ideias e representações, seja por aqueles que buscaram refutar esses mesmos sistemas. Psicologismo e antipsicologismo, idealismo transcendental e logicismo, teorias epistêmicas do juízo e reflexões sobre a sintaxe proposicional... debates fundamentais para a compreensão dos problemas que se colocaram na filosofia do século XX, cujas origens remontam pelo menos 200 anos de história do pensamento, desde a publicação das *Meditações* cartesianas no século XVII até, pelo menos, ao surgimento do *Tractatus* de Wittgenstein e *Ser e Tempo* de Heidegger.

Escrito por membros do GPEI e pesquisadores convidados que atuam em áreas afins, o presente volume busca apresentar de forma bastante abrangente elementos que permeiam os temas centrais de interesse do grupo em três grandes áreas: 1) Estética e Filosofia da Arte, 2) Lógica e Linguagem, 3) Ciência e Teoria do Conhecimento.

Como o próprio título da publicação sugere, os textos buscam contribuir para o debate filosófico acerca da recepção do pensamento moderno pelos filósofos do século XIX e sua compreensão dentro do âmbito do advento da contemporaneidade. Configura-se, assim, num importante material em língua portuguesa que pode interessar a pesquisadores de tendências mais variadas. O formato digital e a distribuição livre pela Apolodoro Virtual Edições, que se apresenta como um novo espaço para difusão da pesquisa acadêmica na área de humanidades, certamente fará do presente trabalho um material permanente de consulta e estudo para a comunidade filosófica brasileira.

Lúcio Lourenço Prado

Unesp-Marília

Líder do Grupo de Pesquisa Estudos do Idealismo - GPEI

ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE

A concepção clássica de definição e as teorias estéticas tradicionais

Jean Rodrigues Siqueira¹

Introdução

Este trabalho está dividido, conforme seu título já permite antecipar, em duas seções principais. Inicialmente, veremos em que consiste a aqui chamada “concepção clássica de definição”, isto é, quais são suas características mais relevantes e quais procedimentos metodológicos estão associados à sua obtenção. Esses aspectos serão colocados em destaque mediante uma consideração de sua gênese histórica, mais precisamente o exame dos escritos de Platão (428-7 a. C. – 348-7 a. C.) nos quais tal concepção foi expressamente articulada. A abordagem socrático-platônica do caráter normativo das definições contribuiu de modo decisivo para o estabelecimento das bases teóricas da mais predominante e duradoura explicação filosófico-psicológica a respeito dos processos de categorização². Na segunda seção, examinaremos três tentativas para-

¹ Doutor em Arte, Educação e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Bacharel em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu. Professor do curso de Filosofia do Centro Universitário Assunção.

² Não é arbitrário, portanto, que a prestigiada coletânea de textos reunida por Laurence e Margolis (1999) inaugure a seção dos escritos antologizados no livro com a íntegra do diálogo *Eutífron*, de Platão (sobre o qual nos debruçaremos logo mais adiante). A respeito da importância da concepção clássica, a cuidadosa introdução escrita pelos organizadores (na verdade, seu capítulo 1) também é bastante clara: “Seria difícil exagerar a predominância histórica da Teoria Clássica. Aspectos dessa teoria remontam à antiguidade (ver Platão,

digmáticas de elaboração de teorias sobre a natureza da arte – e, como veremos, tentativas de definição do conceito ARTE³ – levadas adiante no pensamento ocidental, procurando identificar e destacar nelas a presença de supostos típicos da concepção clássica de definição. Pelo fato dessas abordagens se comprometerem com esse modelo, elas serão chamadas aqui de “estéticas tradicionais”. Esse exame nos servirá para, além de comprovarmos o maciço influxo do modelo clássico de definição também sobre o âmbito das teorias estéticas, determinarmos os traços definidores das obras de arte colocados em evidência por cada um desses paradigmas teóricos.

1. A concepção clássica de definição

Se tomarmos como verdadeiros os relatos históricos que Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.) faz no livro *A* de sua *Metafísica*, o primeiro filósofo a propor uma teoria da definição (e a ver na busca por definições o procedimento fundamental da investigação filosófica) foi Sócrates (469 a. C. – 399 a. C.): “Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal nessas questões, sendo primeiro a fixar a atenção sobre as definições” (987b)⁴. Real-

capítulo 2 deste volume). E na filosofia os primeiros desafios sérios a seu estatuto só apareceriam na década de 1950, e na psicologia, só nos anos de 1970” (p. 10).

³ O uso das letras maiúsculas para indicar quando o discurso diz respeito a conceitos – não a palavras ou conjuntos de palavras que expressam os conceitos – é o mais comum na literatura sobre o tema. Cf. LAURENCE; MARGOLIS, 1999.

⁴ A referência das citações de textos de Platão seguirá a paginação da edição oficial, publicada em 1578, e organizada por Henricus Stephanuse; as citações de Aristóteles, seguirão a edição oficial organizada por August Immanuel Bekker, membro da Academia Real da Prússia, entre os anos de 1831-1870. Nas referências bibliográficas, as edições efetivamente utilizadas para as citações serão indicadas. Em

mente, o registro que temos do pensamento dos chamados filósofos “pré-socráticos”⁵ não nos autoriza a atribuição de algo semelhante a uma perspectiva definicional do conhecimento a nenhum deles; inclusive, o exame desses escritos revela que a palavra “definição” – ou alguma de suas variações, como as que encontraremos a seguir nos escritos de Platão – tampouco ocorre neles em qualquer acepção tecnicamente mais rigorosa⁶. Por outro lado, é conhecido que Sócrates não deixou para a posteridade nenhum apontamento escrito das ideias que professava⁷, o que certamente torna bastante pro-

todas as citações dessas fontes antigas os textos originais em grego foram consultados por meio da plataforma *Perseus Digital Library* (www.perseus.tufts.edu/hopper/) e suas diversas ferramentas de estudo das fontes textuais greco-romanas.

⁵ As fontes do pensamento dos filósofos pré-socráticos costumam ser agrupadas sob o nome de “fragmentos”, ou seja, fontes diretas, como citações e trechos das obras desses autores que perduraram, e também sob a chamada “doxografia”, que são fontes indiretas, como paráfrases, alusões e discussões dos posicionamentos desses autores. Uma excelente coletânea e comentário desse conjunto de textos disponível em tradução para o português é a edição de Kirk, G. G.; Raven, J. E., Schofield, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 8ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

⁶ Pelo menos é isso que mostra a compilação feita por Kirk e Raven referida acima. Além disso, no dicionário de termos gregos elaborado por Peters (1967), não há, no verbete referente à entrada *horismós*, qualquer alusão ao emprego dessa palavra por parte dos filósofos pré-socráticos.

⁷ No diálogo platônico *Fedro*, Sócrates discorre sobre a “inconveniência de escrever” (274b) e sentencia que a escrita “é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe formula alguma pergunta, cala-se cheia de dignidade. O mesmo se passa com os escritos. És inclinado a pensar que conversas com seres inteligentes; mas se, com o teu desejo de aprender, os interpelares acerca do que eles dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa” (275d).

blemática qualquer afirmação categórica a respeito dos seus ensinamentos e posições teóricas⁸. Mas, independentemente desse fato, o exame daquela que é considerada a principal fonte histórico-filosófica do pensamento socrático, os chamados “diálogos socráticos” de Platão⁹, permite-nos identificar uma série de indicações sobre a natureza das definições que, para os propósitos deste trabalho – o qual não tem maiores pretensões exegéticas a respeito dos escritos do mais conhecido discípulo de Sócrates –, chamaremos de “teoria socrática das definições”.

É ponto pacífico entre os intérpretes e comentadores da obra platônica o fato de que ela pode ser dividida em três categorias distintas que remetem a momentos sucessivos de sua produção: os chamados “diálogos socráticos”, representados por escritos como a *Apologia de Sócrates*, o *Laques*, o *Eutífron*, o *Hípias Maior*, o *Mênnon* e o *Górgias*¹⁰, entre outros; os chamados “diálogos médios”, como é o caso, por exemplo, dos diálogos *Fedro*, *Fédon*, *Teeteto*, *Banquete* e a *República*¹¹; e os chamados “diálogos tardios”, como o *Sofista*, o *Político* e o *Ti-*

⁸ É conhecida entre os estudiosos da filosofia e da cultura antiga em geral a chamada “questão socrática”, ou seja, “o problema histórico e metodológico com o qual se defrontam e tentam resolver os historiadores que se empenham em reconstruir a doutrina filosófica do Sócrates histórico” (DORION, 2006, p. 19).

⁹ A importância dos relatos de Platão para o projeto de reconstrução da filosofia de Sócrates é tão grande que alguns historiadores chegaram a propor que o Sócrates apresentado nos diálogos de Platão seria o verdadeiro Sócrates histórico. Essa é, por exemplo, a posição de Burnet (1928).

¹⁰ Na verdade, o *Mênnon* e o *Górgias* também costumam ser classificados como diálogos de transição entre os socráticos ou médios, como atesta Schäffer (2012, p. 21)

¹¹ Alguns intérpretes da obra de Platão entendem que o livro I da *República* é um diálogo socrático, tendo sido escrito em um momento bem anterior ao do restante do texto. Ver, por exemplo, Dancy, 2011, p. 79.

meu. Penner (2006), para ficarmos com um desses intérpretes mais recentes, entende que os três períodos indicados por essas categorias correspondem a uma evolução (não necessariamente no sentido de aprimoramento, mas sim de afastamento de certas ideias iniciais) das posições de Platão. “[S]into-me à vontade”, diz o comentador,

para dividir os diálogos de Platão em um grupo de primeiros diálogos ‘socráticos’, onde o personagem Sócrates fala, mais ou menos, pelo Sócrates histórico, e um grupo de diálogos (médio e tardio), em que o personagem principal (agora nem sempre Sócrates) fala por Platão. (...) [E]mbora algumas de suas visões permaneçam as mesmas, o Platão dos diálogos médios e tardios (...) foi bem além do seu mestre. (p. 121)

Partindo desse tipo de consideração, poderíamos – e o faremos a seguir – distinguir entre uma teoria socrática das definições, associada à primeira fase da obra de Platão, e uma teoria platônica das definições, associada aos outros dois períodos de sua produção textual. Um conjunto de afirmações comuns às duas teorias constituirá as teses centrais do que foi chamado no título deste trabalho de “concepção clássica de definição”.

1.1. A teoria socrática das definições

“A pergunta ‘o que é isso?’ (...) descortina-se como o núcleo da atividade socrática” (Ekkehard, 2013, p. 73). É difícil negar que essa afirmação corresponda aos fatos, ou pelo menos às evidências de que dispomos para falar sobre “fatos” em relação ao pensamento socrático. Já Xenofonte (430 a.C. – 355

a.C.)¹², um contemporâneo de Sócrates e também seu discípulo, ao descrever a atividade investigativa característica de seu mestre na obra *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* havia reportado que ele “discutia constantemente o que ao homem diz respeito, examinando o que é o piedoso e o ímpio, o belo e o vergonhoso, o justo e o injusto, a sabedoria e a loucura, o valor e a pusilanimidade, o governo e o governante e mais coisas desse jaez” (XENOFONTE, 1991, p. 35). E os diálogos socráticos de Platão ratificam essa informação. Foi justamente à tentativa reiterada de obter respostas a perguntas desse tipo que Aristóteles atribuiu a Sócrates a originalidade de seu pensamento, uma vez que dizer o que uma coisa *é*, é delimitá-la em relação a outras que podem lhe ser semelhantes – é, portanto, defini-la¹³. A fim de tomarmos conhecimento de algumas implicações dessa pergunta para a formulação da concepção clássica de definição, passaremos agora ao exame de quatro diálogos de Platão onde ela foi explicitamente colocada, sendo três deles textos da primeira fase de seu pensamento – o *Laques*, o *Hípias Maior* e o *Eutífron* – e o outro, um diálogo considerado de transição entre a primeira e a segunda fase – o *Mênon*. Como a teoria socrática das definições constitui, em grande medida, a base da teoria platônica das definições, trabalharemos esses primeiros textos de maneira mais contextualizada, procurando situar a pergunta “o que é?” no âmbito da *mis en scène* desses diálogos, a fim de explorar melhor seu tratamento por parte de Sócrates. Ao passarmos para a exposição envolvendo os diálogos platônicos médios e de maturidade, dispensare-

¹² Ao lado de Platão e do autor de comédias Aristófanes (447 a.C. – 385 a.C.), Xenofonte é considerado uma das principais fontes diretas para a reconstrução do pensamento do Sócrates histórico.

¹³ Segundo Schaffer (2012), o “nome *horos* (nas formas linguísticas regionalmente distintas) é empregado desde Homero para designação de ‘limite’, ‘limitação’, ‘marcação de limite’, ‘pedra fronteira’, mas também no sentido temporal de ‘prazo’ (o verbo correspondente é *horizô* = ‘limitar’, ‘marcar’, ‘separar’, ‘dividir’)” (p. 74).

mos esse recurso, visando, dessa forma, apenas sublinhar seus adendos à posição socrática.

1.1.1. Laques

O tema definicional do *Laques* é a coragem. Mas a questão socrática “o que é a coragem?” não é colocada no início do diálogo, senão que vai sendo gestada, digamos assim, por uma discussão preliminar. O diálogo começa com Lisímaco explicando a Nícias, um general e político ateniense durante a Guerra do Peleponeso¹⁴, e a Laques, também um militar veterano, a razão de ambos terem sido convidados, juntamente com o jovem Sócrates, para assistir à exibição de um hoplômaco, ou seja, de um guerreiro em pesadas vestes de combate. Lisímaco revela estar preocupado, tal como seu amigo Miléusias, igualmente presente ao evento, com a educação de seus respectivos filhos, e, de maneira mais pontual, estarem ambos em dúvida se a prática da hoplomaquia seria um exercício importante para o desenvolvimento das virtudes nos jovens. Assim, por conta dessa dúvida, ansiavam escutar a opinião de pessoas sábias e respeitáveis, daí o convite feito a Nícias, Laques e Sócrates para se juntarem a eles naquela apresentação. De início, Sócrates, abstém-se de opinar, alegando a maior experiência de vida dos outros dois convidados como uma razão para estes se posicionarem antes dele próprio. Mas, para o aprofundamento da dúvida dos agenciadores do encontro, Nícias e Laques mostram-se absolutamente divergentes a respeito da questão, com o primeiro considerando a prática da hoplomaquia algo importante para a formação do caráter, e o segundo argumentando que o aprendizado de tal técnica seria desejável apenas para o combatente em uma situação específica de luta e não como uma disciplina mental relevante para a

¹⁴ Confronto armado que se deu entre 431 a. C. e 404 a. C. envolvendo as duas principais cidades gregas, Atenas e Esparta.

persecução das virtudes. Diante do impasse, Lisímaco e Milé-
sias recorrem, por fim, ao parecer de Sócrates para um arbítrio
acerca da contenda. No entanto, em vez de emitir uma posição
favorável a um ou a outro dos oradores que o antecederam,
Sócrates muda o curso da discussão, chamando a atenção para
o fato de que em vez de discutir se a hoplomaquia deveria ser
ensinada aos jovens ou não, todos deveriam pensar qual seria
a melhor maneira de comunicar a virtude às novas gerações o
que, em última instância, exigiria saber antes o que é a virtu-
de¹⁵ (esse é um ponto importante da teoria socrática das defi-
nições – a ideia de que qualquer tipo de conhecimento sobre X
depende necessariamente da posse de uma definição de X – e a
ele voltaremos em breve). Como, no entanto, saber o que é a
virtude parece algo mais complexo do que saber o que é al-
guma virtude em particular, Sócrates sugere a realização de
uma investigação dialógica a respeito da virtude da coragem,
já que o evento de que participavam certamente tinha algo a
ver com ela. E eis, portanto, que surge, por volta da metade do
diálogo, a indagação tipicamente socrática: mas, “*o que é a co-
ragem?*” [τι ἐστὶν ἀνδρεία]¹⁶ (190e).

Ao término do diálogo, não haverá uma resposta de-
finitiva a essa questão, como, aliás, invariavelmente ocorre em
todos os diálogos socráticos¹⁷. Mas, apesar disso, ao longo da
busca pela definição, pela reposta à questão “o que é X?”, exi-

¹⁵ “E para isso não será preciso conhecermos, de início, a virtude? Pois, se ignoramos de todo o que seja a virtude, de que modo poderemos aconselhar alguém sobre a melhor maneira de adquiri-la?” (190b-c).

¹⁶ Ao longo deste trabalho, algumas expressões e termos técnicos da filosofia grega também serão indicados com os caracteres gregos entre colchetes; nas citações das fontes clássicas, a expressão portuguesa correspondente aos termos técnicos gregos destacados será italicizada.

¹⁷ Esses diálogos também são chamados de “aporéticos”, justamente por findarem em uma aporia, ou seja, com a ausência de saída frente uma dificuldade.

gências para a correção da resposta vão sendo indicadas. Desse modo, são as respostas equivocadas que os interlocutores de Sócrates vão apresentando nesses diálogos a grande contribuição para a compreensão da natureza das definições; são seus erros que permitem que conheçamos quais são as exigências socráticas para que definições corretas e rigorosas sejam obtidas.

No *Laques*, a primeira resposta aventada, proposta justamente por Laques, é a de que o “homem de coragem é o que decide não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face ao inimigo e a não fugir” (190e). Sócrates vai considerar essa resposta insatisfatória pelo fato da característica apontada não ser algo presente em *todas* as manifestações de coragem possíveis. Como contraexemplos, ele pede a Laques que atente para a possibilidade de alguém em fuga de um campo de batalha mostrar coragem, destacando o caso dos citas, um antigo povo nômade de pastores equestres da região do Mar Cáspio que usavam da fuga para atrair o inimigo e combatê-lo em terrenos mais favoráveis às suas habilidades, além do relato de que o exército espartano abandonou sua posição no combate contra os persas na batalha de Plateia¹⁸ visando dispersar a barreira de escudos do exército rival, o que posteriormente levou a liga grega a vencer o confronto após um ataque da cavalaria pelos flancos. Esses contraexemplos servem para revelar um elemento fundamental daquilo que Sócrates considera imprescindível para uma resposta precisa a questões do tipo “o que é X?": dizer o que uma coisa *é* envolve afirmar uma propriedade ou característica que *todas* as coisas de um mesmo tipo possuem ou podem possuir, *sem exceção*:

¹⁸ A batalha de Plateia, que ocorreu em 479 a. c. na região sul do território grego, na planície que dá nome ao conflito, foi o último combate das chamadas “Guerras Médicas”. O confronto reuniu, de um lado, uma aliança de cidades-estados gregas, que incluía Esparta, Atenas, Corinto e Megara, e, do outro, o Império Persa.

eu não queria que me disseses apenas quem é corajoso na infantaria, mas também na cavalaria e em tudo que for pertinente à guerra, e não apenas na guerra, como também nos perigos do mar, quem revela coragem nas doenças, na pobreza, nos negócios públicos; mais ainda: quem é corajoso não somente com relação à dor e ao medo, mas também forte contra os apetites e os prazeres, assim quando os enfrenta como quando foge deles. (191d-e)

Tendo dado essa instrução, Sócrates solicita uma nova definição, uma formulação que destaque, então, “a qualidade que é sempre a mesma em todas essas situações”¹⁹ (191e) ou, como ele diz pouco mais adiante – ao introduzir uma analogia entre a coragem e a velocidade para ajudar Laques a entender melhor o que está sendo pedido –, “essa qualidade comum, a que em todas essas coisas dá o nome de velocidade”²⁰ (192a-b). Contudo, a nova definição de Laques, segundo a qual a coragem “é uma espécie de perseverança da alma” (192c), mostra-se também deficiente segundo os critérios socráticos, mas agora sob outro aspecto. “[E]u penso”, observa o filósofo, “que nem toda perseverança, ao parecer, se te afigura coragem” (192c), já que a perseverança pode ser danosa, ao passo que a coragem, sendo uma virtude, sempre deve ser uma excelência. Por exemplo, a perseverança pode, em alguns casos, revelar mera teimosia ou estupidez²¹. Nesse ponto, Sócrates não nega que a perseverança possa ser uma propriedade pre-

¹⁹ No texto grego aparece “τι ὄν ἐν πᾶσι τοῦτοις ταῦτόν ἐστιν”, o que, mais ao pé da letra, poderia ser traduzido como “o ser que em todos é idêntico”.

²⁰ “τοῦτο ὁ ἐν πᾶσιν ὀνομάζεις ταχυτήτα εἶναι”, que, em uma tradução mais literal, poderia ficar “o ser que em todos se chama velocidade”.

²¹ Sócrates menciona o exemplo do indivíduo que se joga em um poço sem ser um mergulhador experiente (cf. 193c).

sente em *todo* indivíduo que seja efetivamente corajoso; sua restrição está no fato de que é possível que a perseverança não seja uma característica exclusiva desses indivíduos. Em outras palavras: embora *toda* pessoa corajosa possa realmente ser perseverante, não é verdade que *apenas* esse tipo de pessoa seja corajosa – como vimos, uma pessoa perseverante pode ser apenas inconsequente, e não corajosa. É por essa razão que Laques responde “Eu não, por Zeus!” quando Sócrates lhe pergunta: “se alguém persevera em gastar com parcimônia o seu dinheiro, sabendo que com esses gastos acabará ganhando mais, dá a isso o nome de coragem?” (192e).

Face o insucesso das duas tentativas de Laques em responder adequadamente à questão “o que é a coragem?”, Sócrates dirige-se, então, a Nícias. Assim, surge uma última tentativa de definição no diálogo, segundo a qual a coragem “é o conhecimento do que inspira medo ou confiança, tanto na guerra como em tudo o mais” (194e-195a). A conversação que se segue a essa terceira proposta, embora mais complexa que as anteriores, uma vez que Sócrates encoraja Laques e Nícias a participarem conjuntamente da discussão, o que faz com que a argumentação nessa sequência do texto seja mais difusa, tem, da perspectiva das colocações de Sócrates, um desfecho semelhante ao da tentativa anterior. Mais uma vez, a resposta examinada revela-se abrangente demais, incluindo elementos que extrapolam os limites que uma definição rigorosa deveria estabelecer: ao definir a coragem como o conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, Nícias se compromete com a ideia de conhecimento do futuro (o conhecimento prévio do bem ou do mal por vir, sem o qual não haveria o que temer ou o que confiar) e, conseqüentemente, com a ideia de conhecimento em geral, uma vez que o conhecimento do futuro só seria possível mediante o conhecimento do presente e de sua semelhante regularidade no passado. Com base nesse raciocínio, Sócrates conclui que, se fosse esse o caso, a coragem seria o todo da virtude – o conhecimento de todas as coisas – e não apenas uma delas, ponto sobre o qual haviam acordado pouco

antes da questão “o que é coragem?” ser levantada. Assim, a definição de Nícias falha pela sua abrangência, por apresentar como característica definidora algo que não *apenas* as pessoas corajosas seriam capazes de possuir, ainda que o conhecimento do que inspira medo ou confiança pudesse ser algo presente em *todos* os indivíduos corajosos.

Desse breve exame do diálogo *Laques* podemos colocar em destaque dois pontos a respeito da concepção socrática das definições: o primeiro é a ideia de que qualquer conhecimento que podemos ter de algo parece requerer uma definição desse algo (no caso em pauta, o conhecimento da coragem – um predicado moral – e da possibilidade e eventual maneira de seu ensino dependem da posse de uma definição correta do que seja a coragem); nesse texto, ainda não fica claro qual seja a natureza desse algo a ser definido. O segundo ponto é a exigência socrática de que uma definição formalmente correta deve passar pela indicação de uma propriedade, ou talvez um conjunto de propriedades, que *todas* as coisas que sejam abarcadas por essa definição possuam e, mais do que isso, que *apenas* essas coisas possuam. Para facilidade de referência posterior, passaremos a chamar essa exigência de “cláusula todos/apenas”. Esses dois pontos que emergiram de nosso exame do *Laques* voltarão a aparecer nos demais diálogos que examinaremos a seguir. Mas, mais do que uma mera repetição das mesmas ideias, esses textos nos ajudarão a precisá-los e a delinear melhor algumas de suas pressuposições.

1.1.2. Hípias Maior

O *Hípias Maior* tem como tema definicional a beleza, ou seja, não um predicado moral como no caso do *Laques*, mas outro tipo de predicado, um predicado estético. Mas, assim como acontece no *Laques*, a questão “o que é X?” só é colocada explicitamente após uma conversa introdutória em torno de outro tema – no caso, a atividade de Hípias como sofista, isto

é, como um mestre na arte da retórica e da persuasão por meio do discurso. Entretanto, diferentemente do que ocorre no *Laques*, a relação estrutural entre o tema definicional e a discussão que antecede sua aparição parece ser um tanto mais abrupta nesse diálogo. É verdade que o adjetivo “belo” (καλόν) dá as caras já na primeira verbalização de Sócrates²² e volta a ser empregado também em outros momentos iniciais da conversação, mas, mesmo assim, a transição entre as duas partes da interlocução aparenta ser menos orgânica do que no *Laques*. Seja como for, essa transição se dá logo após Hípias explicar a Sócrates que, entre os espartanos, são apenas seus discursos sobre “a geração dos homens e dos heróis, da fundação de colônias ou de como antigamente se formavam as cidades, e de tudo o que, de modo geral se relaciona com a Antiguidade” (285d-e) que parecem fazer sucesso, e não seus ensinamentos remunerados. “Nunca tirei de lá um só vintém” (283c), relata o sofista ao confessar o fato dos lacedemônios jamais terem lhe oferecido dinheiro em troca de sua atividade laborativa como professor, mesmo essa região sendo a mais visitada por ele (Cf. 283b)²³. Mas, apesar dessa aparente falta de reconhecimento acerca do valor de seus conhecimentos entre os povos da Lacedemônia, Hípias alega ter lhes proferido recentemente um “discurso admirável [πικράλως]²⁴ sob muitos aspectos” (286a), informando a Sócrates que apresentaria a mesma fala (certamente não gratuita) publicamente agora em Atenas, sendo este o motivo de sua visita à cidade. E é por conta da menção de Hípias a esse “discurso admirável” que Sócrates muda o curso

²² “Oh! O belo [καλός] e sábio Hípias! Há quanto tempo não vem a Atenas!” (281a)

²³ Obviamente, há algo de irônico e bastante jocoso nessa parte inicial do diálogo, já que Hípias havia afirmado pouco antes que a construção de fortunas com base no ensino era justamente o “lado belo” de sua profissão: “Se soubesses quanto dinheiro já ganhei, ficarias admirado (...). Creio que sozinho já ganhei mais do que dois outros sofistas juntos, à tua escolha” (282d-e).

²⁴ Mais literalmente, “muito belo”.

da discussão - “responde a uma perguntinha sobre isso mesmo, que em boa hora me fizeste lembrar” (286c) - e passa a conduzi-la como uma investigação a respeito da definição de beleza:

Recentemente, meu caro, alguém me pôs em grande apuro, numa discussão em que eu rejeitava determinadas coisas como feias e elogiava outras por serem belas, havendo me perguntado em tom sarcástico o interlocutor: qual é o *critério* [ἀποκρίσασθαι], Sócrates, para reconheceres o que é belo e o que é feio? Vejamos, poderás dizer-me *o que seja o belo* [τί ἐστι τὸ καλόν]? (286c-d)

Essa passagem traz um novo elemento da teoria socrática das definições, ausente na discussão sobre a coragem levada a cabo no *Laques*. Aqui, a questão definicional “o que é o belo?” aparece estreitamente ligada à ideia de um *critério* de identificação capaz de separar de maneira distintiva o belo de coisas não-belas e o feio de coisas não-feias. Ou seja, temos aqui a afirmação indireta da tese de que saber o que é X, isto é, ter uma definição de X, é uma condição para a identificação de algo como X. Há, então, uma prioridade epistêmica das definições sobre o reconhecimento das ocorrências de casos singulares abarcados por eles: só podemos saber se *algo é belo* se soubermos antes *o que é o belo*. No *Laques* uma tese semelhante já havia sido afirmada quando Sócrates observou que o ensino da virtude dependia do conhecimento do que é a virtude. De fato, nesse texto a importância da prioridade do conhecimento definicional também é afirmada, mas ali o propósito não era enfatizar a posse das definições como um elemento necessário para o reconhecimento de uma ocorrência singular da coisa definida, mas sim como uma condição para o ensino e trans-

missão do saber. Aqui é essa dimensão epistêmica do reconhecimento de algo como sendo um X que está sublinhada.

Desse modo, podemos fazer uma distinção no interior da tese da prioridade do conhecimento definicional entre uma prioridade pragmática (que afirma a necessidade de um conhecimento prévio para o desempenho de uma ação, como é o caso do ensino), afirmada no *Laques*, e uma prioridade epistêmica, como essa que encontramos no *Hípias Maior*. Diga-se de passagem, essa tese da prioridade epistêmica das definições também aparece referida em outro diálogo socrático, o *Lísis*, onde o tema definicional é a amizade. Nele, na fala que encerra o texto, Sócrates lamenta junto a seus interlocutores, Lísis e Menexeno, que a busca pela resposta à questão “o que é a amizade?” não tenha levado a uma formulação satisfatória: “tornamo-nos ridículos, eu, que já sou velho, e vós. Porque os presentes, ao se retirarem, dirão que nós nos consideramos amigos (sim, porque eu também me incluo nesse número), porém, não fomos capazes de descobrir o que seja amigo” (223b). O ponto que Sócrates levanta com essa conclusão é justamente que seria ridículo alguém se considerar amigo de outrem, ou considerar outrem seu amigo, sem antes saber *o que é* ser amigo: sem definição, não há identificação e reconhecimento. Sem saber o que é a amizade, podemos considerar como amigo ou amiga quem não é, assim como podemos ter amizades verdadeiras sem reconhecê-las como tais. Seja qual for o caso, para Sócrates, uma definição prévia sempre se faz necessária. Também no *Eutífron* e no *Mênnon*, conforme veremos logo à frente, essa tese da prioridade do conhecimento definicional reaparece desempenhando uma função semelhante.

Após introduzir a questão definicional no *Hípias Maior*, Sócrates, em vez de simplesmente aguardar a primeira tentativa de resposta de seu interlocutor – procedimento seguido no *Laques* –, antecipa-se à possibilidade de uma formulação equivocada e explica a ele que sua pergunta não tem por objetivo “saber *o que é* belo [τί ἐστι καλόν]”, mas sim descobrir “*o que seja* o belo [τί ἐστὶ τὸ καλόν]” (287e). Em outras palavras,

Sócrates não está interessado em receber como resposta exemplos de coisas belas, mas sim saber o que é que torna qualquer exemplar de uma coisa bela uma bela coisa. E aquilo que Sócrates está à procura ao chamar a atenção para a distinção entre *algo belo* e *o belo* recebe uma breve descrição na seguinte passagem do texto:

Sócrates: (...) não é pela justiça que os justos são justos? (...)

Hípias: Diria que é pela justiça.

Sócrates: Então, a justiça é algo *real* [ἔστι]?

Hípias: Perfeitamente.

Sócrates: Assim, pela sabedoria é que os sábios são sábios, como é também pelo bem que todos os bens são bens.

Hípias: Como não.

Sócrates: Logo, todas essas coisas são *reais* [οὔτι], sem que possam absolutamente deixar de *sê-lo* [οὐδὲτι].

Hípias: São *reais* [οὔτι], sem dúvida.

Sócrates: E as coisas belas, não o são apenas por efeito da beleza?

Hípias: Sim da beleza.

Sócrates: Beleza essa que também *existe* [ἔστι]?

Hípias: Sem dúvida. (...) (287c-d)²⁵

²⁵ Em seu dicionário de termos filosóficos gregos, Peters (1967, p. 149) informa que o termo “*ousía*” em Platão apresenta um uso bastante variável, mas que na maioria desses usos ele corresponde simplesmente a “existência”, podendo ser tomado como o oposto de não-existência e também no sentido de existência real, em oposição a alguma forma de existência inferior (como algo imaginado, por exemplo) ocasião em que ele pode ser empregado de maneira sinônima com “*ontos on*”. Daí as opções feitas pelo tradutor nesse texto da citação.

Dessa passagem, então, podemos extrair elementos para responder à questão: o que é que uma definição deve revelar? Ou ainda: que tipo de coisa é passível de receber uma definição como a visada por Sócrates? De imediato, parece evidente que não se trata de definir uma expressão linguística, ou seja, de explicar em que sentido uma determinada palavra de um léxico deve ser entendida por seus usuários. Também fica patente que não são coisas singulares que o que se tenciona com esse tipo de definição, já que Sócrates deixou bem claro que seu interesse não é saber quais coisas são belas, mas sim o que é *o* belo. Assim, o que está implícito na colocação da questão “o que é X?” é a busca por algo que fundamenta toda ocorrência de uma coisa de determinado tipo (“é pela justiça que os justos são justos”; “pela sabedoria é que os sábios são sábios”; “pelo bem que todos os bens são bens”). E, mais importante, essa coisa possui uma existência que não se confunde com o tipo de existência das coisas que ela possibilita, mas, ainda assim, é algo que poderíamos chamar de “real”, conforme atesta a tradução citada há pouco. Uma ação justa, um governo justo, uma pessoa justa, são justas porque manifestam *a* justiça; aquelas existem de modo variável – uma ação não é o mesmo que uma pessoa ou um governo –, mas esta é algo que existe universalmente, isto é, presente em todas as coisas que são justas.

O que, portanto, uma definição bem sucedida revela é, em oposição a uma existência singular, uma existência universal; enfim, é a existência de uma essência, ou seja, de uma certa natureza em virtude da qual as coisas de um determinado tipo são coisas desse tipo e não de outro. Especificamente no *Hípias Maior*, Sócrates almeja conseguir uma definição essencial para a beleza, ou seja, ele conduz uma investigação cujo propósito é descortinar “*o* belo em si [αὐτὸ τὸ καλόν], que orna todas as coisas e faz parecer belas quando lhes comunica seu próprio conceito [εἶδος]” (289d).

Mas, apesar dos cuidados de Sócrates em esclarecer o que formalmente poderia satisfazê-lo como uma resposta ade-

quada à questão “o que é a beleza?”, a primeira definição proposta por Hípias manifesta sua completa incompreensão do que havia sido explicado: “o belo é uma bela jovem” (287e), diz ele. O erro aqui, embora mais caricato e certamente parte da estratégia de Platão de ridicularizar os sofistas, é semelhante ao cometido inicialmente por Laques no diálogo homônimo: tenta-se definir uma essência por meio da apresentação de algum exemplo em que a essência em questão se manifesta, o que, claramente, viola a cláusula definicional do todos/apenas – se o belo é reduzido a uma bela mulher, qualquer outra coisa bela não poderia ser assim considerada (não se aplica, então, a todas as coisas belas), mas é intuitivamente evidente que há outras coisas belas (assim, não são apenas as belas mulheres que são belas). Mas há nessa definição, um erro que não ocorre nas definições que aparecem no *Laques*: trata-se do caráter circular da definição. Dizer que uma definição é circular é dizer que o termo que expressa aquilo que se pretende definir (a beleza, no caso em questão) aparece como elemento da expressão definidora²⁶. Daí Sócrates perguntar a Hípias: “Como nos atreveríamos a negar que o que é belo não é belo?” (288c); daí, também, Sócrates fazer Hípias concordar que as belas éguas são belas, assim como as belas liras ou as belas painéis. O problema é que apenas destacar a beleza das coisas belas não permite o conhecimento do que é essa propriedade, essa beleza que torna todas essas coisas belas e que está ausente das coisas que não são belas. E nem é possível seguir a alternativa tentada por Hípias, de distinguir a beleza da panela da beleza de uma jovem, apelando para a ideia de graus de beleza. E isso porque, se há beleza em alguma coisa, seja lá de qualquer coisa, de um animal invertebrado ou de uma deusa, é a mesma

²⁶ É comum em manuais de lógica a distinção entre as expressões latinas *definiendum* e *definiens*; a primeira designa o termo que se pretende definir; a outra designa os termos utilizados para definir o *definiendum*. Assim, na fórmula “o belo é uma bela mulher”, o *definiendum* é “belo” e o *definiens* é “bela mulher”.

essência que as torna belas, ainda que, na sua singularidade, elas venham a se apresentar de maneiras diferentes.

A segunda definição proposta por Hípias peca por outra razão. Ao dizer que o “belo a respeito do qual me interrogas não é senão o outro [pois] sabemos que o objeto a que acrescentamos ouro, por mais feio que fosse antes, fica bonito com esse ornamento” (289e), o sofista não oferece mais um mero exemplo de uma coisa bela, senão que tenta indicar uma característica que julga essencial a tudo que é belo: devem ser coisas cobertas em ouro. Mas o erro cometido aqui não é mais nenhuma novidade, já que outra vez é a cláusula todos/apenas que não é respeitada. Ora, aponta Sócrates, existem coisas inegavelmente belas que não são feitas de ouro, como exemplifica, não sem ironia, com o caso das esculturas de Fídias²⁷, que não trabalhava com esse material: “Por não haver feito de outro (...) nem os olhos de Atena, nem o resto do rosto, ou os pés e as mãos, para deixá-los mais belos com esse ouro, porém de marfim [é] evidente que ele errou por ignorância, pois não sabia que tudo que leva ouro fica mais belo” (290b). Quer dizer, seria absurdo afirmar que apenas as coisas feitas de ouro é que são belas. E assim que Hípias recua e diz que “Fídias acertou, pois o marfim, segundo penso, também é belo” (290c), fica patente que ser feito de ouro não pode corresponder à essência da beleza. E, pouco mais adiante, ao tentar reformular sua definição de que belo é o que é feito de ouro, acrescentando que “é o que convém a cada coisa o que as deixa belas” (290d), Sócrates passa a argumentar que uma colher de pau é mais conveniente para saborear um prato de sopa do que uma colher de ouro, pois aquela deixaria melhor

²⁷ Um dos mais célebres escultores da Grécia Antiga. A ele são creditadas famosas obras do período, mas hoje perdidas – como as estátuas de Atena e Zeus. Ele certamente contribuiu com seu trabalho na construção de grupos escultóricos do Partenon visíveis ainda hoje, mas o como e o quanto é difícil determinar. Viveu aproximadamente de 480 a. C. a 430 a. C.

o aroma dos alimentos e evitaria o risco de quebrar a o recipiente por ser mais leve ou mesmo de derramar o alimento, por não conduzir a temperatura. E, sendo assim, se “a colher de pau de figueira (...) convém mais do que a de ouro, necessariamente terá que ser mais bela (...) Teremos, então, Hípias de admitir que a colher de pau é mais bonita que a de ouro” (291b). Com isso, tampouco seria verdadeiro que todas as coisas cobertas por ouro são belas. Novamente, é a exigência da cláusula todos/apenas que é trazida à tona como um critério da definição essencialista visada; é a falha em cumprir essa exigência o que, em última instância, também inviabiliza as definições apresentadas por Hípias.

Como as demais definições propostas até o término do diálogo incorrem fundamentalmente nesse mesmo tipo de falta, podemos considerar que o que foi visto até aqui é suficiente para sublinhar o caráter central de algumas ideias para o delineamento de uma teoria socrática das definições. A cláusula todos/apenas, a tese da prioridade do conhecimento definicional (em seu viés epistêmico nesse diálogo) e o caráter essencialista dessas definições (são universais que estão sendo definidos), aspectos articulados com diferentes graus de ênfase e relevância nos dois diálogos que examinamos, constituem os pontos basilares dessa teoria.

1.1.3. Eutífron

No *Eutífron*, o escrutínio dialógico de Sócrates é dirigido a outra espécie de sentimento moral, tido à época como mais um tipo de virtude a ser cultivada, assim como a coragem: a piedade. Nesse diálogo, a questão definicional “o que é a piedade?”²⁸, diferentemente do que ocorre no *Laques* e no *Hípias Maior*, entra em cena rapidamente, tão logo Eutífron,

²⁸ Na verdade, tanto a definição de piedade quanto a de impiedade estão em discussão nesse diálogo, ainda que a discussão se concentre mais sobre o primeiro conceito.

um pretenso especialista em questões religiosas²⁹, afirma saber perfeitamente, graças a seu conhecimento acerca das coisas divinas, em que consistem a piedade e a impiedade. Toda a ação do diálogo se dá nas proximidades da entrada do pórtico do arconte rei³⁰, local para onde Sócrates se dirigira a fim de tomar ciência das acusações recém-registradas contra ele pelo sofista Meleto³¹. Nesse caminho para encontrar o representante da magistratura é que se dá o encontro casual com Eutífron, o qual seguia para o mesmo destino, mas com o intuito contrário de registrar uma acusação judicial. É a inusitada história que Sócrates escuta de seu conhecido o que acaba direcionando a conversa mais trivial do início do encontro para uma discussão a respeito da natureza da piedade: Eutífron informa estar indo ao pórtico para acusar o próprio pai de ter cometido um homicídio. Segundo ele, visando punir um serviçal que, bêbado, havia degolado outro trabalhador também a serviço da família, seu pai mandou que o amarrassem e o jogassem em uma fossa, onde veio a morrer de frio e inanição. Após detalhar todo o ocorrido a Sócrates, Eutífron lamenta que seus familiares tenham se voltado contra ele pelo fato de se decidir pela denúncia e que, por essa razão, estejam acusando-o de impiedade: “Isso mostra apenas, Sócrates, quanto são ignoran-

²⁹ Logo no início do diálogo, Eutífron se descreve como uma espécie de vidente: “Comigo, também, quando falo de coisas religiosas nas assembleias e lhes predigo o futuro, riem-se de mim e me acham louco, conquanto não haja uma só palavra de minhas predições que não seja verdadeira” (3c).

³⁰ O arconte rei era o representante supremo da magistratura ateniense.

³¹ Meleto, um poeta ateniense, foi o responsável por uma das três acusações que recaíram sobre Sócrates quando de seu julgamento, relatado na *Apologia de Sócrates*, de Platão (Xenofonte também escreveu um texto sobre o mesmo evento): a de corromper a juventude, introduzir novas divindades e negar os deuses da cidade foram as outras duas acusações que levaram a sua condenação e subsequente execução.

tes das coisas divinas e do que seja piedoso ou ímpio” (4d-e). É dessa maneira, então, que o tema definicional do diálogo é introduzido: com a confirmação feita por Eutífron de que ele, diferentemente de seus familiares e todas as outras pessoas, está absolutamente certo de “conhecer tão bem as coisas divinas e o que seja piedoso e ímpio” (4e): “De nada me valeria o que sei, Sócrates, nem se distinguiria Eutífron em alguma coisa dos demais homens, se eu não conhecesse muito bem dessa matéria” (4e-5a).

E nesse diálogo, o tema definicional é introduzido de maneira praticamente simultânea à afirmação – não explícita, é verdade – da tese da prioridade epistêmica das definições: ora, se Eutífron é conhecedor das coisas divinas e sabe perfeitamente quando uma coisa é piedosa ou não, quando uma coisa é ímpia ou não, e por conta desse conhecimento sabe que sua ação é piedosa mesmo diante do juízo contrário de seus familiares, então ele tem que estar de posse de uma definição dessas naturezas, isto é, tem que ser capaz de responder à questão “o que é”, pois, do contrário, não poderia dispor desse conhecimento e reconhecer a qualidade da sua ação. Por essa razão, Sócrates diz a Eutífron que pretende, naquela conversação, tornar-se seu “discípulo” (μαθητῆ), e não simplesmente interrogá-lo para, conjuntamente, tentarem chegar a uma resposta satisfatória.

Semelhantemente ao que acontece no *Hípias Maior*, a pergunta socrática a respeito do que é a piedade e a impiedade é precedida de algumas orientações acerca do tipo de resposta que poderia ser aceito como adequado. Assim, antes mesmo de qualquer formulação ser elaborada por Eutífron, Sócrates já aponta alguns parâmetros nesse sentido: “o que é piedoso não será igual a si mesmo em todas as ações [ταὐτὸν ἔστιν ἐν πάσῃ πράξει], e, inteiramente oposto a ele, o que for ímpio, porém sempre igual a si mesmo [αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον], e sempre com uma forma [ἰδέαν] única, enquanto ímpia no que diz respeito à impiedade?” (5d; *italicos acrescentados*). Ou seja, aquilo que é a piedade (ou a impiedade) diz respeito a algo universal, in-

dependente da aparência singular que algo piedoso (ou impiedoso) poderia mostrar; esse algo universal e absolutamente diferente no caso da piedade e da impiedade, sendo que a cada um corresponde um universal distinto; esse algo universal é uma forma exclusiva a cada conjunto específico de coisas. Essas recomendações envolvem a suposição, que já tivemos a ocasião de colocar em destaque com a leitura do *Hípias Maior*, de que existe uma coisa real como *a* piedade e *a* impiedade.

No entanto, apesar do cuidado de Sócrates em instruir o pensamento de seu interlocutor, a primeira resposta que Eutífron apresenta revela imediatamente sua incompreensão a respeito do caráter universal das definições: “Acho que piedoso é o que estou fazendo agora”, diz ele, “a saber, perseguir os criminosos (...) não persegui-lo é ímpio” (5d-e). Temos, então, mais uma vez, apenas a indicação de um exemplo e não de uma definição tal como a exigida. O erro aqui é exatamente do mesmo tipo que encontramos na primeira resposta de Laques e também de Hípias nos diálogos examinados há pouco: “Ainda não me explicaste suficientemente, caro amigo”, lamenta Sócrates, “em que consiste a impiedade, mas apenas declaraste ser ato de piedade fazer o que fazes, ao acusares teu pai por crime de homicídio” (6d). Embora o exemplo oferecido por Eutífron possa, assim como poderia qualquer outro exemplo pertinente, ilustrar com perfeição aquilo que se pretende definir, toda tentativa de definição por meio da simples indicação ou enumeração de exemplos está fadada ao insucesso na medida em que desrespeita a cláusula todos/apenas, central para a concepção socrática das definições. Assim, dizer, como no caso de Eutífron, que a piedade seria a perseguição de um criminoso, que é o que ele acredita estar prestes a fazer no momento em que dialoga com Sócrates, acaba por excluir outros casos de ação piedosa e, assim, não pode ser uma qualidade que se aplica a tudo aquilo que poderia ser referido como “ímpio” – daí o questionamento levantado por Sócrates: “sem dúvida admites, Eutífron, que haja mais coisas a que dês também o nome de piedosas” (6d). Por outro lado, perseguir um

criminoso também poderia ir além do âmbito das coisas piedosas e, na verdade, revelar-se algo bastante distante de uma ação piedosa (imaginemos uma perseguição desse tipo exclusivamente guiada por sentimentos de ódio e vingança, por exemplo); nesse caso, então, a definição proposta não seria pertinente apenas às ações piedosas. Somente uma definição que aponte características que todas as coisas referidas por meio de uma expressão possuam, e que apenas essas coisas possuam, pode revelar a essência daquilo que se investiga.

Pouco mais adiante, a tese da prioridade epistêmica das definições volta a aparecer, mas dessa vez de uma maneira mais explícita, ainda no curso da correção e reorientação do pensamento de Eutífron. Novamente, Sócrates enfatiza que todo seu interesse consiste em chegar ao conhecimento de algo essencial às coisas piedosas (e, analogamente, às impiedosas) e não em colecionar meros exemplos e casos singulares. E, nesse contexto, ele introduz a ideia de “paradigma” em um sentido parecido ao de “critério” que havia empregado no *Hípias Maior*, ou seja, como uma diretriz (uma “ideia geral”) capaz de possibilitar o reconhecimento, por comparação ao modelo, de um caso dado. Textualmente, podemos ler:

Como deve estar lembrando, eu não te pedi que me apontasses um ou dois exemplos dentre os incontáveis atos de piedade, mas apenas a *ideia geral* [εἶδος] que faz que todos os atos piedosos sejam piedosos. (...) Então, ensina-me qual seja essa *ideia geral* [ιδέα], para que, contemplando-a e me servindo dela como de um *paradigma* [παράδειγμα], possa dizer que toda ação que se lhe assemelha, ou seja, praticada por ti ou por qualquer outra pessoa, é pia, enquanto aquilo que disso diferir não é. (7e)

Como dito, a tese da prioridade das definições no *Eutífron* apresenta o mesmo viés epistêmico que constatamos em

sua afirmação no *Hípias Maior*, diferindo, assim, sutilmente do tipo de prioridade das definições mencionado no *Laques*. Enquanto epistêmica, a prioridade das definições diz respeito a sua necessidade frente aos processos de identificação de um item como pertencente à extensão de um conceito. Em outras palavras, identificar uma coisa X como sendo de um tipo ou categoria específica – uma ação como corajosa, um objeto como belo, uma comportamento como piedoso – só seria possível mediante a posse de uma definição dessa categoria em conformidade com a cláusula todos/apenas. Essa tese é tão central para a teoria das definições de Sócrates que ela reaparecerá no *Mênnon*, que abordaremos a seguir. No entanto, nesse diálogo a prioridade epistêmica das definições será colocada em xeque pelo interlocutor principal de Sócrates no diálogo, o jovem militar Mênnon, que lançará mão de um paradoxo envolvendo a possibilidade do tipo de definição requerida pelo filósofo. Não por caso esse texto é considerado um diálogo de transição entre os diálogos socráticos e os diálogos médios: nele a pergunta socrática “o que é X?” e as exigências definicionais características dos diálogos socráticos estão todas presentes, mas o paradoxo levantado por Mênnon, exigirá uma revisão da tese da prioridade do conhecimento definicional. E será essa revisão que abrirá o caminho para a consideração daquilo que no início deste capítulo foi chamado de “teoria platônica das definições”. Com relação ao *Eutífron*, ainda que o suposto especialista em questões religiosas formule outras respostas para a questão “o que é a piedade?” (ao menos mais três tentativas fracassadas de resposta até o término do diálogo), como os pontos mais importantes acerca da teoria socrática das definições já foram trazidos para nossa discussão e essas respostas adicionais envolvem alguns aspectos que já trabalhamos e outros que são secundários para o propósito deste trabalho, podemos encerrar por aqui seu exame.

1.1.4. Mênon

No *Mênon* a questão definicional também é colocada sem maiores rodeios já no início do texto, logo após Sócrates se recusar a responder, por conta de sua alegada ignorância sobre o tema, as questões levantadas por Mênon a respeito da possibilidade da virtude ser ensinada: “estou tão longe de saber se ela se ensina ou não, que nem sequer o que isso, a virtude, possa ser, me acontece saber” (71a), arrematando em seguida: “Não somente isso, amigo, mas também que ainda não encontrei outra pessoa que o soubesse” (71c). A partir daí, ele volta a pergunta para Mênon, o qual espantado com sua confissão de ignorância, menciona ter escutado o famoso sofista Górgias³² discorrer de maneira pertinente sobre o assunto: “Deixemos pois Górgias em paz, já que afinal está ausente”, diz Sócrates, “Mas tu mesmo, Mênon, pelos deuses!, que coisa afirmas ser a virtude?” (72d).

No entanto, pouco antes colocar a questão definicional, Sócrates reafirma sua invariavelmente presente tese da prioridade do conhecimento definicional, dessa vez como justificativa para sequer se arriscar a responder o questionamento inicial de Mênon sobre a possibilidade da virtude ser passível de ensino ou não: “quem não sabe o que uma coisa é”, diz ele, “como poderia saber que tipo de coisa ela é? Ou te parece ser possível alguém que não conhece absolutamente quem é Mênon, esse alguém saber se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas?” (71b). Ou seja, qualquer conhecimento que se possa ter a respeito da virtude, isto é, a respeito de suas propriedades e características, exige antes que se saiba *o que é* a virtude, o que, inevitavelmente, conduz a discussão para a busca de uma definição. Essa afirmação da prioridade do conhecimento definicional,

³² Górgias de Leontinos (485 a. C. – 380 a. C.), cidade da Sicília, foi um dos mais influentes e conhecidos sofistas do período em que viveram Sócrates e Platão.

contudo, parece trazer algo ligeiramente diferente em relação a suas outras ocorrências que observamos nos outros diálogos. Nessa passagem do *Mênnon*, a prioridade das definições não está ligada a seu ensino ou a algum aspecto envolvendo sua prática, nem à identificação ou reconhecimento de uma de suas instâncias; ou seja, não se trata do que chamamos de “prioridade pragmática” e nem do que chamamos de “prioridade epistêmica”, mas sim de uma variação dessa tese, a qual poderíamos chamar de “prioridade explanatória”. Ora, só podemos saber se a virtude é algo ensinável ou não (e não *como* ela será ensinada, questão que aparece no *Laques*), se soubermos o que é a virtude, se soubermos quais são suas características; ou seja, só podemos saber e conhecer propriedades de algo a partir do momento que possuímos uma definição do conceito que exprime sua essência. Quem não conhece Mênnon, não pode afirmar quais são suas propriedades.

Uma vez lançado no meio do jogo dialógico em busca da definição de virtude, Mênnon arrisca sua primeira resposta, inspirada nos ensinamentos de Górgias. De modo semelhante aos três diálogos que examinamos anteriormente, a primeira resposta apresentada consiste na indicação de exemplos daquilo que se pretende definir, no caso, de manifestações específicas da virtude: a virtude do homem, da mulher, da criança, do ancião, do homem livre, do escravo: “E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude e, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade” (72a), assevera Mênnon. Já vimos a impossibilidade desse tipo de resposta atender às exigências socráticas por uma definição essencialista, dado que toda definição por enumeração desprezita a cláusula todos/apenas, conforme explica, não sem uma dose de gracejo, Sócrates a seu jovem interlocutor:

Sócrates: Uma sorte bem grande parece que tive, Mênnon, se, procurando uma só virtude, encontrei um enxame delas pousando junto a ti. Entre-

tanto, Mênon, a propósito dessa imagem, essa sobre o enxame, se, perguntando eu, sobre *o ser* [οὐσία] da abelha, o que ele é, dissesse que elas são muitas e assumem toda variedade de formas, o que me responderia se te perguntasse: “dizes serem elas muitas e de toda variedade de formas e diferentes umas das outras quanto ao serem elas abelhas? Ou quanto a isso elas não diferem nada, mas sim quanto a outra coisa, por exemplo, quanto à beleza, ao tamanho, ou quanto a qualquer outra coisa desse tipo?” Dize: que responderias, sendo interrogado assim?

Mênon: Eu, de minha parte, diria que, quanto a serem abelhas, não diferem nada uma das outras.

Sócrates: Se então eu dissesse depois disso: 'nesse caso, dize-me isso aqui, Mênon, *aquilo quanto a que elas nada diferem, quanto a que são todas o mesmo*, que afirmas ser isso?' Poderias, sem dúvida, dizer-me alguma coisa?

Mênon: Sim, poderia.

Sócrates: Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, *têm todas um caráter único* [εἶδος], *que é o mesmo*, graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude. Ou não entendes o que digo? (72a -d; itálicos acrescentados)

Ora, Sócrates está interessado no “ser” da virtude e não em uma de suas possíveis manifestações singulares. Daí a analogia, apresentada com claro propósito pedagógico, entre o ser da virtude e o ser das abelhas: conhecer o ser das abelhas é encontrar aquilo que torna cada abelha, sempre única e singu-

lar, algo pertencente a um mesmo tipo ou espécie. Esse “caráter único”, presente em todas as abelhas (“quanto a que são todas o mesmo”), mas apenas nas abelhas (“aquilo quanto a que elas nada diferem”), é o que está em questão. E nessa passagem, mais uma vez a tese da prioridade do conhecimento definicional, agora especificamente em seu viés epistêmico, surge para não deixar dúvidas acerca do comprometimento de Sócrates com ela: qualquer um que queira saber se algo é uma virtude ou não, basta voltar seu “olhar” para esse caráter único e lhe será “perfeitamente possível” encontrar uma resposta adequada. Assim, no *Mênon*, reencontramos as ideias centrais da teoria socrática das definições: seu caráter essencialista e sua relação com a cláusula todos/apenas e também a tese da prioridade do conhecimento definicional, tanto em seu viés epistêmico quanto em seu aporte explicativo e pragmático.

Mas, apesar dessa semelhança com os diálogos que examinamos anteriormente, o *Mênon* traz algo completamente novo, sendo essa novidade o que certamente legitima sua posição no corpus platônico como um texto de transição entre os diálogos socráticos e os diálogos médios. Por um lado, ele se inicia como típico diálogo socrático, construído em torno de uma questão da forma “o que é X?” e expõe os mesmos elementos normativos e descritivos das definições encontrados em diálogos como o *Laques*, o *Hípias* e o *Eutífron*; por outro, pela primeira vez, há uma séria problematização dessa concepção socrática das definições, em particular da tese da prioridade do conhecimento definicional. Essa problematização é colocada como uma espécie de paradoxo por *Mênon*, e em seguida reformulada como um dilema por Sócrates, assim que suas tentativas de responder ao que é a virtude mostram-se fracassadas:

E de que modo procurará, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-se que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor

dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste é aquilo que não conhecias (80d).

Em outros termos, a pergunta de Mênon diz respeito, fundamentalmente, a como é possível estarmos certos de termos encontrados uma definição correta da essência de algo. Uma definição correta deveria ser aquela que se aplica a todas e apenas as coisas referidas pela expressão que indica a natureza a ser definida. Assim, para reconhecermos uma definição como correta, teríamos que ser capazes de reconhecer as coisas, todas e apenas elas, às quais ela se aplica; mas como isso é possível se a tese da prioridade epistêmica das definições nos diz que a identificação necessariamente pressupõe a definição? Face esse desafio, de que maneira Sócrates poderia manter sua crença na tese da prioridade do conhecimento definicional?

No *Mênon*, essa dificuldade é contornada por meio da apresentação de “verdades” que o filósofo alega ter escutado de “homens e também mulheres sábios em coisas divinas” (81a) a respeito da imortalidade e reencarnação da alma: “tendo nascido muitas vezes, e tendo visto (...) todas as coisas, não há o que [a alma] não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas (...) que já antes conhecia” (81c). Trata-se, então, da introdução da famosa tese platônica de que o conhecimento é uma espécie de rememoração ou reminiscência, posteriormente ilustrada no *Mênon* com a demonstração de um teorema geométrico empreendida por um escravo ignorante da ciência matemática (Cf. 82a-85b). A afirmação dessa tese sugere fortemente, portanto, o caráter de transição do diálogo *Mênon*, pois, embora sua primeira parte se apresente como a de um típico diálogo socrático, após o paradoxo epistêmico envolvendo as definições ser observado por Mênon, uma explicação alheia às ideias provavelmente professadas pelo Sócrates histórico – a teoria da reminiscência – vem à tona na discussão. No entanto, de que maneira a teo-

ria da reminiscência soluciona o paradoxo exposto por Mênon? Por que deveríamos dar crédito a essa ideia metafísica de imortalidade e reencarnação da alma como suposto explicativo da posse prévia das essências das coisas em nossa cognição, elas lá simplesmente aguardando sua rememoração?

Para não seguirmos por esse nebuloso caminho aberto por Platão, parece que uma trilha alternativa para a solução do paradoxo de Mênon pode ser encontrada em uma reconsideração dos próprios diálogos socráticos. Ora vimos que a dificuldade que Mênon traz para o cerne da tese da prioridade do conhecimento definicional reside no fato de, por não dispormos do conhecimento das essências para identificar suas ocorrências singulares, não podermos reconhecer uma definição adequada a essas próprias ocorrências. Contudo, talvez o paradoxo seja um exagero. Quando Sócrates põe em relevo a importância da prioridade do conhecimento definicional ele está em busca de um conhecimento preciso, completo. Mas os diálogos socráticos que examinamos deixam bem claro que ele não nega em momento algum que os exemplos utilizados como definições pelos seus interlocutores não são ocorrências daquilo de que se busca a definição. Ou seja, ele assume que incluir, ainda que de modo vago, um elemento singular em uma categoria é algo que pode ser feito, sendo que o problema estaria apenas no fato dessa inclusão ser imprecisa, não em sua impossibilidade. Assim, parece que para o Sócrates dos primeiros diálogos platônicos, a tese da prioridade do conhecimento definicional é fundamental para que nossas categorias sejam aplicadas com perfeição, sem possibilidade de erro, e não que sem ela não podemos de modo algum reconhecer algo como sendo desse ou daquele tipo; podemos fazer isso, mas apenas de maneira imprecisa e não completamente justificada.

E essa trilha parece fazer algum sentido até quando pensada em conjunto com a ideia de que o conhecimento é rememoração, afinal para rememorar é necessário um esforço de passagem de algo vago para algo mais nítido, sendo que o ponto de partida desse processo costuma ser uma imagem

pouco clara, pouco delimitada. É isso, aliás, o que acontece com o escravo inquirido por Sócrates no Mênon: inicialmente ele não dispõe do conhecimento geométrico necessário para realizar a prova a que será submetido, mas dispõe de alguns conhecimentos que lhe permitem compreender e responde às perguntas de Sócrates. Dito de outro modo, se alguém almeja saber o que é a virtude, por exemplo, essa investigação não pode partir do nada, de um vazio epistêmico, por assim dizer. Todo aprendizado baseia-se, então, em uma relação com um pano de fundo pré-existente que, apesar de carente de rigor, é relevante para o fim a que se pretende chegar. E o que Platão tem a dizer a respeito do chamado método “das divisões e aproximações”, mencionado no *Fedro* e aprofundado nos diálogos *Sofista* e *Político*, parece oferecer mais plausibilidade para a solução ao paradoxo de Mênon que aqui começamos a considerar. Essa solução e o procedimento metodológico a ela associado é o que chamaremos de agora em diante de “teoria platônica das definições”, ou seja, uma explicação que conserva as características da teoria socrática que viemos explorando até agora, mas que, ao proporcionar uma via de desembaraço para o paradoxo de Mênon, introduz algumas novidades importantes.

1.2. A teoria platônica das definições

É no *Fedro* que podemos encontrar aquela que talvez seja uma das primeiras exposições do método caracteristicamente platônico de se chegar a definições rigorosas, o chamado “método da divisão”. Os demais textos onde a divisão é discutida e empregada, o que ocorre no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*, são geralmente considerados diálogos da última fase do pensamento de Platão. No *Fedro*, esse método é descrito como comportando duas etapas distintas:

Sócrates: Primeiro: concentrar numa ideia única, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos, a fim de ressaltar pela *definição* [ὀρίζομενος], em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar. Foi como fizemos há pouco com o amor, quer tenha sido boa nossa *definição* [ὀρισθὲν] quer não tenha. Pelo menos, daí decorre tudo o que nosso discurso possa conter de claro e coerente.

Fedro: E em que consiste, Sócrates, o segundo ponto de tua referência?

Sócrates: Em dividir as ideias pelas articulações naturais, sem decepar nenhum de seus elementos, como quem procedesse à maneira de um açougueiro desajeitado. (...) Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de *divisões* [διαίρεσεων] e *aproximações* [συναγωγῶν]. Com isso aprendo a falar e a pensar. E se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais, “sigo-lhe o rastro tal como se um deus ele fosse”. Quem for capaz de semelhante coisa – só Deus sabe se estou ou não com a razão – mas até o presente dou-lhe o nome de *dialético* [διαλεκτικός]. (265d – 266c)

Dito de maneira simplificada, o método esboçado consiste, em um primeiro momento, na reunião de casos singulares (“uma visão de conjunto”) daquilo que se pretende definir e sua inserção em uma ampla classe de coisas – essa é a etapa que corresponde ao que Platão chama de “aproximação” – e, em seguida, essa classe é sucessivamente dividida em suas “articulações naturais” de modo a se distinguir de outras classes semelhantes – essa, obviamente, é a etapa da “divisão”. Ou seja, sob uma “ideia única” uma pluralidade qualquer é reunida tendo como parâmetro o “ensinamento que se deseja co-

municar” e essa ideia passa a ser o objeto de um novo e distinto processo, não mais de aproximação por semelhanças, mas de diferenciação em relação a outros grupos de coisas. Vale ressaltar que na primeira etapa desse procedimento a precisão da definição ainda não é uma exigência, pois o que precisa ser assegurado é apenas que, a partir desse ponto inicial, possa decorrer “tudo o que nosso discurso possa conter de claro e coerente”. E esse aspecto é importante para a credibilidade da solução do paradoxo de Mênon ensaiada na seção anterior: a etapa inicial do método da divisão, a fase da aproximação, não pressupõe a posse de conhecimentos exatos, deixando em aberto a possibilidade (ou não) de um prosseguimento frutífero para a investigação definicional.

Não é difícil entender o que Platão quer dizer com essa etapa chamada de “aproximação” na busca por definições essencialistas. Tomemos qualquer um dos predicados morais discutidos nos diálogos socráticos como, por exemplo, a beleza, tema central do *Hípias Maior*: partindo da consideração de uma pessoa bela, de um lugar belo, de uma bela história, de um belo som, de uma bela ação, enfim, de diversas coisas tomadas como belas, todas essas belezas poderiam ser comparadas e reunidas em torno de uma “ideia única”, de um traço comum a todos esses “elementos dispersos”, e essa ideia seria justamente o ponto de partida para o procedimento metodológico da divisão; todas essas coisas belas poderiam se aproximar e se reunir em virtude de serem agradáveis e, assim, teríamos uma ampla classe de coisas – o aprazível – guiando o restante do processo definicional. É evidente que isso não significa que a beleza poderia ser definida como sendo o agradável, até porque tal definição violaria a cláusula todos/apenas, já que embora seja plausível considerar que todas as coisas belas são de fato agradáveis, não haveria sustentação para a afirmação de que apenas as coisas belas são agradáveis, haja vista a possibilidade de algo ser aprazível e não ser belo (alguns alimentos, só para ficarmos com um exemplo, têm essa característica). Significa apenas que o aprazível poderia ser a

classe mais pertinente de inclusão das coisas belas, seu gênero, por assim dizer, e que a continuidade da investigação definicional exigiria, então, distinguir tipos de prazer a fim de estabelecer diferenças no interior desse gênero, quer dizer, espécies de prazer. Aquele capaz de empreender com sucesso essa tarefa de reunir e dividir, alguém “com aptidão de dirigir a vista para a unidade e multiplicidade naturais”, é o que Platão chama de “dialético”, sendo a dialética a atividade filosófica por excelência³³.

O *Sofista* e o *Político*, apesar de serem diálogos da última fase do pensamento Platão, centram-se, tal como os diálogos socráticos, em torno de questões definicionais da forma “o que é X?”, o que certamente mostra a importância das definições também para Platão. Mas as semelhanças com os primeiros diálogos não vão muito além disso. Nesses textos, por exemplo, Sócrates deixa de ser o condutor da conversa, ocupando a posição de mero espectador no *Sofista* (o interlocutor principal é o jovem Teeteto), e de interlocutor no *Político*; nos dois textos quem conduz a discussão é um estrangeiro sem nome, oriundo da cidade de Eleia. Estruturalmente, esses dois diálogos são muito parecidos: a questão definicional é colocada logo no início da discussão e em ambos a aplicação do método da divisão é amplamente ilustrada – inclusive, o termo grego μέθοδος (*métodon*), ausente no *Fedro*, aparece diversas vezes nesses dois textos – e ocupa praticamente toda sua extensão.

Como exemplificação do método da divisão, vejamos uma das definições desenvolvidas no *Sofista*. Nesse diálogo, antes de passar à aplicação do método da divisão com vista a

³³ No verbete “Dialética” do *Vocabulário de Platão*, Brisson e Pradeau (2010) afirmam que “A dialética é o meio, através do diálogo, de conhecer ‘o que é’. Enquanto conhecimento verdadeiro, que se distingue da ignorância e também da opinião, ela é sinônimo de filosofia: o filósofo é um dialético. A dialética pode, pois, ser considerada a única ciência verdadeira: ela é o conhecimento da realidade”, p. 33.

definir a essência do sofista, o estrangeiro recomenda a Teeteto que um teste seja feito antes: “para levar a bom termo as grandes obras (...) se deve procurar, primeiramente, ensaiar em exemplos pequenos e mais fáceis antes de chegar propriamente aos temas grandiosos” (218c-d). Desse modo, o estrangeiro propõe que antes de se aventurarem pela complexa questão definicional a respeito da natureza própria ao sofista, tentem definir a natureza de algo bem mais trivial: a pesca com anzol. Como o objetivo nesse ponto da exposição é apenas mostrar e clarificar a articulação das etapas metodológicas da divisão, o prosaico (e um tanto enfadonho) exemplo da pesca com anzol pode perfeitamente servir a esse fim, abstendo-nos de examinar as definições bem mais complexas acerca do sofista e do político.

O primeiro passo é precisamente o da aproximação, ou seja, a inclusão de uma multiplicidade de singularidades em uma classe ampla, capaz de dar conta de toda atividade de pesca com anzol. O que, em seu aspecto mais geral, é a pesca com anzol? Ora, toda pesca com anzol, diz o estrangeiro, é uma técnica. Não importam a especificidade do peixe, do mar, do anzol, dos pescadores; quaisquer que sejam essas características, a pesca com anzol continuará sendo uma técnica. Assim, em seu aspecto genérico, a pesca com anzol é uma técnica, como o são muitas outras atividades humanas. Uma vez determinado o gênero principal por meio da aproximação, é preciso reconhecer no âmbito desse gênero subgêneros distintos, no caso, diferentes tipos específicos de técnica, pois são essas espécies ou subgêneros que, uma vez delimitados permitirão a aplicação das divisões. Assim, o exame do gênero “técnica”, prossegue o eleata, permite estabelecer uma diferença entre técnicas que poderiam ser chamadas de produtivas e outras que, por serem meramente aquisitivas, não comportariam essa característica. Por exemplo, a agricultura, a carpintaria e a pintura de quadros claramente seriam atividades do primeiro tipo, pois o trabalho envolvido em seu exercício sempre leva à produção, à criação de algo: “Das coisas que do não-ser ante-

rior foram posteriormente tornadas ser, não se dirá que foram produzidas, pois que, produzir é tornar ser, e ser tornada é ser produzida?" (219b). Já a caça, a luta e a obtenção de lucro seriam técnicas aquisitivas, pelo fato de apenas incidirem sobre algo já existente, sem produzi-lo - o peculiar a essas técnicas seria apenas a ação e a apropriação. Uma vez estabelecida essa distinção entre as duas espécies - "técnicas produtivas" e "técnicas aquisitivas" - no seio do gênero "técnicas", vem a necessidade de determinar em qual espécie se enquadra a pesca com anzol, sendo evidente que ela é uma técnica aquisitiva (a pesca com anzol não produz nada, apenas e apropria). Assim, a pesca com anzol, mais do que simplesmente uma técnica, é uma técnica aquisitiva. Mas essa conclusão encerra o processo de divisões? Esse seria o caso se as técnicas aquisitivas não pudessem ser novamente divididas, mas, segundo o estrangeiro, não é isso o que se verifica: as aquisições podem ser voluntárias (como é o caso das trocas, presentes, compras, etc.) ou podem ser obtidas mediante captura, o que certamente corresponde ao caso da pesca com anzol. E a arte da captura, por sua vez, comporta também duas espécies: a captura às claras, mediante a luta, e captura por meio da armadilha, característica da caça, sendo a pesca com anzol uma espécie desse último tipo. Seguindo o procedimento até aqui, teríamos como definição parcial da essência da pesca com anzol a seguinte fórmula: uma técnica aquisitiva mediante captura com armadilha. Mas a captura com armadilha se dá tanto com respeito a seres vivos como a seres inanimados; e os seres vivos podem ser tanto os aquáticos como os terrestres; e os seres aquáticos podem ser caçados tanto com arpões como com anzóis. Preenchendo as soluções óbvias a essas dicotomias introduzidas pelas divisões, chegaríamos, então, a uma definição da natureza da pesca com anzol por meio da fórmula: uma técnica aquisitiva mediante captura com armadilha de seres vivos aquáticos com o uso de anzol.

Esse método das aproximações e divisões, conforme foi dito, é uma novidade com relação aos procedimentos defi-

nicionais adotados nos diálogos socráticos. E se levarmos em consideração o problema introduzido pelo paradoxo de Mênon, a etapa inicial desse processo, a de reunir o diverso sobre um gênero suficientemente amplo poderia ser vista como uma alternativa metodológica capaz de viabilizar a busca da essência mesmo em face da ignorância de suas propriedades constitutivas. Chegamos, desse modo, ao término da exposição dos principais aspectos da concepção clássica de definição. Vimos que essa concepção pretende apresentar a definição de uma essência (ou universal), encapsulando sob um conceito (como CORAGEM ou BELO) a fórmula linguística capaz de expressá-la – isto é, examinamos uma concepção essencialista das definições. Vimos também que as definições são condição *sine qua non* para a construção de qualquer discurso que aspire a obtenção de conhecimentos verdadeiros acerca daquilo de que se fala, sendo o conhecimento definicional logicamente anterior a qualquer consideração teórica mais ampla; sem definições não sabemos com precisão de que coisas falamos (prioridade epistêmica), desconhecemos as características das coisas de que falamos (prioridade explanatória) e ignoramos de que maneira elas podem ser integradas em nossas práticas (prioridade pragmática). E vimos ainda que o caráter essencialista das definições é garantido pelo respeito à cláusula todos/apenas, o que faz dela o núcleo da concepção clássica de definição. Por fim, o método das aproximações e divisões se apresentou como um ponto de partida promissor para a busca do conhecimento definicional. E são esses pontos centrais da concepção clássica de definição que orientarão, a seguir, nossa compreensão de algumas teorias estéticas bastante conhecidas na história do pensamento ocidental.

2. As teorias estéticas tradicionais

Em seu extenso livro *The theory of the arts* (1982), o filósofo inglês Francis Sparshott, ao discorrer a respeito do uso

adjetivo da palavra “estética” em locuções como “atitude estética”, “prazer estético”, “experiência estética”, “objeto estético” e outras comumente empregadas no discurso filosófico sobre as artes, observa que a expressão “teoria estética” comporta uma notável carga de ambiguidade, sendo geralmente empregada “como uma espécie de termo guarda-chuva” (p. 485). Segundo ele, pelo menos três sentidos distintos poderiam ser identificados na literatura e discussões pertinentes ao tema: (1) a ideia de que a teoria estética diz respeito a uma explicação dos fenômenos ligados à contemplação sensorial, seus objetos e seu significado para a vida humana, seja no âmbito das teorias filosóficas ou das de outras áreas, como a psicologia, por exemplo; (2) a ideia de que a teoria estética consiste em uma explicação (filosófica ou voltada para outra área do conhecimento) dos fenômenos ligados à contemplação das chamadas “belas-artes”, e também de seu significado para a vida humana – uma investigação, portanto, com um escopo mais restrito do que a anterior³⁴; (3) a ideia de que a teoria estética é uma investigação filosófica a respeito de conceitos específicos relacionados ao estético em sentido lato, isto é, “qualquer coisa que pertença às artes, ao belo, e às disposições e respostas humanas aparentadas a essas típicas respostas à arte, ao belo ou coisas semelhantes” (p. 467). Esse último sentido, mais incommon segundo Sparshott, encontra um exemplo marcante e imensamente influente na obra do filósofo estadunidense Morris Weitz, particularmente em seu artigo *The role of theory in aesthetics* (1956)³⁵, onde a teoria estética aparece descrita como sendo uma “determinação da natureza da arte que possa ser formulada por meio de uma definição” (p. 27), ou seja,

³⁴ Desse segundo tipo é, por exemplo, o trabalho de Theodor Adorno (1903-1969), filósofo alemão ligado à escola de Frankfurt, chamado *Teoria estética*, publicado postumamente em 1970.

³⁵ O artigo de Weitz pode ser considerado um marco das discussões sobre estética na tradição da filosofia contemporânea conhecida como “filosofia analítica”.

uma investigação específica a respeito do conceito ARTE. Algo semelhante a essa concepção de teoria estética como investigação de conceitos específicos associados ao estético em geral também é abraçada por William Kennick (1958), que assinala que uma teoria estética nada mais é do que “uma resposta sistemática a questões como ‘o que é Arte’, o que é o Belo’ e outras semelhantes” (p. 324).

Esse terceiro sentido de “teoria estética” é exatamente o que emergirá de nosso exame das teorias tradicionais a seguir, ainda que essas estéticas sejam teorias estéticas principalmente no segundo sentido identificado. Como já foi dito, agora que delineamos os principais aspectos da concepção clássica de definição, será possível mostrar que muito da reflexão e exposição teórica sobre as artes no ocidente se organizou em torno de questões definicionais semelhantes àquelas levantadas nos diálogos socráticos. A fim de evidenciar esse ponto, essas estéticas tradicionais serão reunidas sob certos rótulos que exprimem seu aspecto mais paradigmático, quer dizer, aquilo que faz com que elas sejam um exemplar de uma concepção mais geral e esposada por muitos pensadores; em seguida, trataremos à tona seus comprometimentos tipicamente socráticos a partir do exame de alguns textos de influentes autores ligado a cada uma delas. Nesse sentido, começaremos explorando a teoria da arte como imitação, principalmente a partir da exposição feita pelo filósofo francês Charles Batteux (1713-1780) em seu trabalho *As belas-artes reduzidas a um mesmo princípio*, publicado em 1746. Depois, examinaremos a teoria da arte como expressão, da qual tomaremos como texto representativo a obra *O que é arte?*, publicada em 1898 pelo escritor russo Leon Tolstói (1828-1910) e também o artigo *O que a beleza tem a ver com a arte?*, publicado em 1928 do filósofo francês Curt Ducasse (1881-1969). Por fim, nosso foco recairá sobre a teoria da arte como forma simbólica, o que ocorrerá principalmente à luz do livro *Art*, de 1914, escrito pelo crítico de arte inglês Clive Bell (1881-1964).

2.1. A teoria da arte como imitação

A ideia de que a essência da arte consiste na sua capacidade de imitar é, provavelmente, o princípio mais antigo das teorias estéticas do pensamento ocidental. Um dos primeiros filósofos a tematizar essa concepção foi Platão. No entanto, em nenhum de seus textos conhecidos o autor propôs uma busca explícita pela definição do conceito ARTE – como, por exemplo, chegou a fazer com a noção de beleza no *Hípias Maior* e tantas outras nos demais diálogos. Os escritos platônicos que se aproximam do tema nos autorizam apenas a depreender que sua compreensão da natureza da arte ancorava-se na visão de que ela era um tipo de produção, um saber produtivo caracterizado pela imitação, entendimento bastante comum à época³⁶. E uma das passagens de sua obra onde podemos identificar claramente seu compromisso com essa concepção de arte é o último livro da *República*.

Nesse diálogo, a questão “o que é justiça?” serve de fio condutor para a apresentação das principais teses e argumentos do texto, sendo que no livro X, Platão desenvolve uma longa argumentação procurando mostrar que em uma “cidade fundada da maneira mais correta possível” (595a) – uma cidade justa, portanto – a atividade dos artistas não deveria ser socialmente aceita. Na base dos argumentos que o autor apresenta em favor dessa exclusão das artes está justamente a ideia de que gêneros artísticos como a poesia (entendida em sentido amplo como todo tipo de obra envolvendo a representação literária, especialmente, em seu tempo, a epopeia e a tragédia),

³⁶ Conforme atesta Göran Sörbom no artigo *The classical concept of mimesis*: “Quando os gregos do período clássico queriam caracterizar a natureza básica da pintura e da escultura, da poesia e da música, da dança e do teatro, isto é, das coisas que hoje chamamos obras de arte, a maioria deles estava de acordo em chamar essas coisas de *mimemata* (*mimema*, no singular), o resultado de uma atividade que chamavam de *mimesis*.” (2002, p. 19)

a pintura e a escultura nada mais são do que formas de imitação ou de produção de cópias do mundo, físico e/ou social, tal como este se apresenta aos nossos sentidos. E, da perspectiva sistemática de sua filosofia, o fato das artes serem uma imitação de aspectos do mundo revelados sensorialmente as transforma em um inconveniente epistemológico (“a imitação [μιμητική] está longe da *verdade* [ἀληθοῦς] e, se modela todos os objetos, é porque respeita apenas a uma pequena parte de cada um, a qual, por seu lado, não passa de uma sombra”, 598b), com preocupantes desdobramentos éticos (“a imitação [μίμησις] (...) fortalece e rega [as paixões da alma], quando o certo seria secá-las, faz com que reinem sobre nós, quando deveríamos reinar obre elas, para nos tornarmos melhores e mais felizes, em vez de sermos mais viciosos e miseráveis”, 606d). E isso porque Platão considera que o mundo físico, onde nosso corpo habita e interativamente coexiste com outros corpos animados e inanimados, não é o *locus* de manifestação da verdade, mas apenas uma dimensão aparente da realidade – a verdade sendo acessível apenas pelo pensamento puro, pela razão. É nesse contexto mais geral de sua filosofia, então, que deve ser lido o famoso exemplo das camas que Sócrates, aqui mais como porta-voz das ideias de Platão, apresenta a Glauco com o intuito de, dialogicamente, “descobrir o que pode ser o imitador” (597b):

Sócrates: Vejamos que há três espécies de camas: uma que existe na natureza das coisas e de que podemos dizer, creio, que Deus é o criador. Quem mais seria, senão ele?

Glauco: Ninguém, na minha opinião.

Sócrates: Uma segunda é a do marceneiro.

Glauco: Sim.

Sócrates: E uma terceira, a do pintor.

Glauco: Seja.

Sócrates: Assim, o pintor, o marceneiro e Deus são três que presidem à forma destas três espé-

cies de camas. (...) Queres então que demos a Deus o nome de criador natural deste objeto ou qualquer outro nome semelhante?

Glauco: Nada mais justo, visto que criou a natureza desse objeto e de todas as outras coisas.

Sócrates: E o marceneiro? Devemos chamá-lo de obreiro da cama, não é verdade?

Glauco: Sim, é.

Sócrates: E chamaremos ao pintor o obreiro e criador desse objeto?

Glauco: De modo nenhum.

Sócrates: Dize-me então o que ele é em relação à cama.

Glauco: Parece-me que o nome que lhe conviria melhor é o de imitador daquilo que os outros dois são os artífices.

Sócrates: Que seja. Chamas, portanto, imitador ao autor de uma produção afastada três graus da natureza.

Glauco: Com certeza.

Sócrates: Desse modo, o autor de tragédias, se é um imitador, estará por natureza afastado três graus da verdade, assim como todos os outros imitadores.

Glauco: É provável. (597b-597d)³⁷

³⁷ Vale destacar que esse exemplo platônico das camas certamente é a inspiração de uma série de obras do artista conceitual estadunidense Joseph Kosuth (1945-) em que três visões, digamos assim, de um mesmo objeto são apresentadas em um conjunto. A obra mais conhecida dessa série, intitulada *Uma e três cadeiras* (1965) traz a foto de uma cadeira fixada em um lado da parede, do outro lado um painel com uma definição, retirada de um dicionário, do que é cadeira e, ao centro, entre a foto e o painel, uma cadeira "real", justamente a cadeira que aparece fotografada.

Também Aristóteles considerou a representação imitativa como uma marca notável das artes, daí a presença massiva de flexões do termo μίμησις (*mimesis*) ao longo de sua *Poética*, obra em que o filósofo se propôs a discorrer sobre os diversos gêneros literários de sua época – em especial, a epopeia, a tragédia e a comédia³⁸ – alternando os momentos de sua exposição entre considerações descritivas e indicações normativas a respeito da composição desses gêneros. Ao abordar a causa e a origem da “arte poética como um todo”, Aristóteles afirmou que a gênese histórica das artes estaria condicionada a dois fatores ligados à ação de imitar, a saber, a existência de uma tendência congênita do ser humano nesse sentido e a um tipo especial de prazer decorrente da concretização dessa tendência: “a ação de mimetizar se constitui nos homens desde a infância, e eles se distinguem das outras criaturas porque são os mais miméticos e porque recorrem à mimese para efetuar suas primeiras formas de aprendizagem, e todos se comprazem com as mimeses realizadas” (1448b).

Porém, diferentemente de Platão, Aristóteles não entendeu a imitação como uma simples cópia do mundo humano e natural tal como apresentado aos órgãos dos sentidos, interpretação que levou seu mestre a ver na atividade artística algo danoso ao conhecimento e à construção do caráter, senão que compreendeu as artes imitativas como uma forma de conhecimento bastante elevada, superior inclusive ao estudo da história e mais próximo da filosofia. Segundo ele, ao transitar

³⁸ O texto da *Poética* apresenta algumas breves considerações sobre a comédia logo no início da exposição. Mas esse era o tema do segundo livro da *Poética* mais precisamente o segundo *volumen* (rolo de papiro) do “livro”, o qual se perdeu de maneira definitiva em algum momento da Antiguidade ou do começo da Idade Média. O romance *O nome da rosa*, do escritor italiano Umberto Eco, tornou bastante conhecida a existência desse tratado sobre a comédia ao lhe proporcionar um papel central na trama de sua narrativa, algo que ganhou ainda mais popularidade após adaptação dessa obra para o cinema dirigida por Jean-Jacques Annaud em 1986.

pelo âmbito do possível, onde o verossímil é guiado por uma necessidade intrínseca, a atividade artística se distinguiria essencialmente da atividade do historiador, voltada apenas para a narração de eventos já passados e, assim, irremediavelmente singularizados; desse modo, a arte se mostra “mais filosófica e mais nobre do que a história”, uma vez que ela “se refere, de preferência ao universal; a história, ao particular” (1451b). Logo, para Aristóteles, as artes não seriam simples produtoras de ilusões perigosas para a sociedade, mas sim instrumentos de conhecimento capazes de extrapolar a dimensão das coisas reveladas diretamente aos sentidos. Como bem observa Michel Ribon (1991): “Seria muito ingênua a concepção de arte que visasse a reproduzir a realidade através de um simulacro suscetível de criar ilusão” (pp. 55-56), destacando logo em seguida que os famosos exemplos dos pássaros que bicaram as uvas desenhadas pelo pintor grego Zêuxis (464 a.C. - 398 a.C.) e do cavalo Bucéfalo que relinchava em felicidade toda vez que avistava a figura pintada de seu dono dizem respeito, não por acaso, a animais não-humanos. No entanto, essa visão “muito ingênua” da natureza da arte parece ter sido efetivamente a posição de Platão no livro X da *República*. E muitos séculos depois, em pleno auge do Renascimento, o escritor e artista italiano Giorgio Vasari (1511-1574), na primeira parte de sua monumental *Vida dos artistas*³⁹, de 1550, ao falar sobre os critérios para a produção de uma boa pintura, recomendaria exatamente esse tipo de reprodução da realidade: “É preciso abster-se de cruezas e esforçar-se para que as coisas que continuamente são feitas não pareçam pintadas, mas se mostrem vivas como em relevo; esse é o verdadeiro desenho, essa é a verdadeira invenção” (2011, p. 44); e, sobre a escultura: “O principal é que, assim que semelhante figura se nos apresente

³⁹ O título completo dessa obra de Vasari é, em tradução para o português, *Vida dos mais excelentes arquitetos, pintores e escultores italianos de Cimabue até nossos dias*.

à vista, devemos perceber que ela representa com grande fidelidade a coisa à imitação da qual foi feita” (p. 32).

Essas duas concepções acerca da imitação operada pela atividade artística – imitação como cópia detalhada do mundo fenomênico e imitação como exploração enriquecida da verossimilhança – parecem ter sido uma constante na história das teorias estéticas erigidas sobre essa noção. Em seu estudo sobre a evolução da ideia de belo publicado em 1924, chamado *Idea*, Erwin Panofsky (2013), destacou a presença marcante dessa dualidade no pensamento antigo:

[A] despeito e seu apego muito forte à noção de “mimese”, o pensamento da Antiguidade grega de modo algum permaneceu alheio à concepção que considera o artista não apenas o humilde copista da natureza, mas também seu êmulo, corrigindo com plena independência, por seu poder livremente criador, as inevitáveis perfeições dela. E, ao mesmo tempo que se opera a transformação sempre mais acentuada da intuição em conceito, que caracteriza o pensamento da filosofia helenística (...) difunde-se a convicção de que uma arte, quando culmina, pode subtrair-se completamente ao modelo sensível e libertar-se por completo da impressão deixada pela realidade percebida. (p. 20)

E, cerca de um século antes, o filósofo alemão George W. Hegel (1770-1831), em suas aulas de estética organizadas sob o título de *A ideia e o ideal*, ao discorrer sobre “as ideias correntes sobre a natureza da arte”, lançou uma série de objeções contra a concepção de que “o fim essencial da arte consistiria na hábil imitação ou reprodução dos objetos tal como existem”. (1996, p. 44), considerando tal prática um esforço inútil e presunçoso de rivalizar com a natureza. Por outro lado, reconheceu como “incontestável” o fato de que as artes

tenham “que pedir as formas à natureza” (p. 48) e que, sendo assim, as produções artísticas “sempre e necessariamente terão (...) uma aparência sensível e natural” (p. 47). Mas aceitar esse ponto está muito longe de aceitar a ideia de que a natureza da arte tenha algo a ver com a “servil imitação” ou a “fiel imitação” (p. 46) da natureza, com sua “imitação pura e simples” (p. 48). Hegel, portanto, também aceitou a dicotomia entre uma imitação “muito ingênua”, a qual ele rechaçou completamente como sendo essencial à arte, e a imitação compreendida como algo fundado sobre a experiência sensorial do mundo, mas orientada para uma dimensão além dessa experiência imediata. No que segue, ao examinarmos a teoria da arte como imitação, é essa concepção, mais próxima da estética de Aristóteles do que a de Platão, que iremos considerar.

Mas como, de fato, essa ideia de que a arte é imitação, pode ser entendida como uma definição do conceito ARTE? O que exatamente se pretende dizer ao afirmar que a arte é imitação? Para responder a essas questões, passemos ao exame da obra de Batteux – ou, pelo menos, dos pontos dessa obra que permitem a articulação de uma resposta satisfatória a essas perguntas.

Como já fica bem claro desde o início de seu texto, Batteux (2009) está preocupado fundamentalmente com o problema do padrão do gosto, ou seja, a questão acerca da possibilidade de validação objetiva dos juízos estéticos e, conseqüentemente, a respeito da determinação dos eventuais critérios de valoração das obras de arte – um tema característico dos debates sobre as artes na Europa do século XVIII. Sua exposição abre com a observação de que a existência de muitas regras de produção e avaliação das artes é algo incômodo e desencaminhador para todos aqueles que se dedicam a refletir sobre elas, bem como também para aqueles que as produzem; o excesso de regras, diz ele, embarça “tanto o autor que quer compor quanto o amante que quer julgar” (p. 15). Assim, mais do que um interesse direto pela questão definicional “o que é arte?”, seu trabalho está tematicamente mais próximo daquilo

que hoje poderíamos chamar de “metacrítica de arte”, isto é, a reflexão sobre os princípios teóricos da crítica de arte. Essa abordagem evidentemente enquadra a teoria de Batteux entre as teorias estéticas do segundo tipo na classificação discriminada por Sparshott (1982) que vimos há pouco. O propósito central da obra do pensador francês é, pois, o de justificar e explicar a redução de toda essa multiplicidade e variedade de regras a um único e mesmo princípio, conforme anuncia o título do seu trabalho e inequivocamente reforça o texto do seu prólogo: “Todas as regras são ramos que partem de um mesmo tronco. Se remontássemos à sua fonte, encontraríamos um princípio bastante simples para ser apreendido prontamente e bastante amplo para absorver todas essas pequenas regras de detalhe” (pp. 15-16). Com essa redução, a criação artística e a controversa tarefa de avaliação das obras de arte seriam, acredita o autor, imensamente facilitadas (“quero tornar o fardo mais leve e o caminho mais simples”, p. 15) e, por conseguinte, as discussões a respeito dos juízos estéticos poderiam repousar sobre critérios mais claros e objetivos.

Mas que princípio seria esse? Como encontrá-lo? Como discernir sua primazia e anterioridade lógica frente a tantas regras diferentes propostas pelos mais influentes artistas e estetas ocidentais? A resposta de Batteux às duas últimas questões é o que legitima sua resposta à primeira. E sua resposta completa passa por um raciocínio análogo àquele presente na tese socrática da prioridade das definições (especificamente em seu viés explanatório): só é possível encontrar o fundamento da crítica se a questão a respeito da natureza das artes for satisfatoriamente resolvida antes. Em outras palavras: é preciso primeiro saber *o que é* a arte para, em seguida, descobrir o que ela deve alcançar para realizar o fim que lhe é próprio; somente com a posse do conhecimento desse fim, seu propósito e função, é que as artes podem ser corretamente avaliadas, isto é, conforme sua própria natureza.

É possível depreender que esse é efetivamente o raciocínio empregado por Batteux já nesse mesmo prólogo. Se-

gundo o autor, foi uma reflexão sobre a natureza da poesia o que o levou à questão mais ampla acerca da natureza das artes em geral, e, por fim, à ideia de um princípio crítico baseado na apreensão correta dessa natureza. “Foi a poesia”, confessa o autor “que [fez a obra] nascer” (p. 16). E isso porque, ao refletir despreziosamente sobre sua natureza e sua diferença frente às outras artes (“para esclarecer minhas próprias ideias”, p. 16), ele se viu confuso e incapaz de chegar a uma resposta racionalmente persuasiva: “perguntava-me: o que é a poesia? Em que ela difere da prosa? Eu acreditava ser a resposta fácil, pois é tão fácil sentir essa diferença. Mas não era absolutamente suficiente sentir, eu queria uma definição exata [*définition exacte*]⁴⁰” (p. 16). Assim, foi “buscando uma definição de poesia” (p. 18) que sua leitura da *Poética* de Aristóteles se mostrou reveladora: “o princípio da imitação, que o filósofo grego estabelece para as belas-artes, me atingira” (p. 17). A partir dessa revelação encontrada em Aristóteles, Batteux alega ter compreendido qual deveria ser o mesmo princípio a que todas as belas-artes poderiam ser reduzidas – o princípio a que se refere o título de sua obra: a imitação. A poesia, dirá o autor um pouco mais adiante, “só subsiste por imitação”, sentenciando a mesma conclusão para as demais artes: o “mesmo ocorre com a pintura, a dança, a música: nada é real em suas obras, tudo é imaginado, forjado, copiado, artificial. É o que faz seu caráter essencial [*caractere essentiel*] em contraposição à natureza” (p. 30). O percurso dessa descoberta apregoada pelo autor é, pois, bastante claro: foi uma questão definicional e sua subsequente resposta o que o levou à compreensão correta das propriedades das coisas abarcadas pela definição visada.

Mas a forma tipicamente socrática do seu raciocínio, quer dizer, seu comprometimento com a tese da prioridade

⁴⁰ A tradução do texto de Batteux citada neste trabalho foi confrontada com a edição francesa do texto, disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50428g.r=Batteux,+Charles+Les+Beaux+Arts.langEN>.

(explanatória) das definições, não é ratificada apenas por esse relato autobiográfico, já que, ao apresentar a estrutura da sua obra ao final desse prólogo, essa tese basilar da concepção clássica de definição é novamente evidenciada. Segundo Batteux, a questão da “natureza das artes”, examinada na primeira parte de seu livro, traz como resultado justamente a prova de que “a imitação da natureza deve ser seu objeto comum” (p. 17) – ou seja, à questão definicional “o que é arte?”, sua resposta é que a essência da arte consiste no fato dela ser uma espécie de imitação da natureza. Na segunda parte, ele pretende provar “que o bom gosto nas artes está absolutamente conforme às ideias estabelecidas na primeira parte, e que as regras do gosto são apenas consequências do princípio da imitação” (p. 18). E, por fim, na terceira parte, Batteux pretende apresentar uma prova empírica, “tirada do exemplo e da conduta dos artistas” (p. 18), das teses desenvolvidas nas duas primeiras partes – temos, então, “a teoria verificada na prática” (p.18), arremata o autor. Desse modo, ao descrever o conteúdo da segunda parte do texto, Batteux não deixa qualquer dúvida em relação ao laço de antecedência lógica entre sua visão da essência das artes como imitação da natureza e as regras de composição e avaliação que decorrem precisamente dessa essência – exatamente aquilo previsto pela concepção socrática da prioridade das definições. Ou seja, ao afirmar que as regras do gosto decorrem do princípio de imitação e que essa imitação é o que constitui a essência das artes, o pensador francês está inequivocamente dizendo que há uma prioridade explicativa da definição do conceito ARTE sobre a descoberta das características mais relevantes das coisas referidas por esse conceito. Esse é exatamente o tipo de tese que Sócrates afirma, por exemplo, no *Mênon*.

O comprometimento das ideias de Batteux com a teoria socrática das definições e, por extensão, com a concepção clássica, não se restringe, porém, apenas à aceitação da tese da prioridade das definições; a admissão da cláusula todos/apenas também é um elemento determinante de sua tese

de que as artes são, essencialmente, imitação da natureza. A fim de trazermos à luz esse ponto, vamos seguir o fio da argumentação de Batteux, procurando identificar as premissas do seu raciocínio e observar como elas se articulam. Como já foi destacado, foi uma reflexão acerca da poesia que levou o pensador francês à procura de uma definição mais rigorosa para a peculiaridade dessa atividade artística. Por essa razão, a poesia ocupa um lugar de destaque na exposição de suas ideias: “a poesia deve ocupar a posição principal, tanto por causa de sua dignidade, quanto por ter sido ocasião [desta pequena obra]” (p. 17). Não é por acaso, então, que o autor inicia a primeira parte do seu trabalho, intitulada: “Onde se estabelece a natureza das artes pela do gênio que as produz”, com uma consideração a respeito das opiniões comuns sobre a natureza da poesia. Segundo ele, diversas foram as opiniões historicamente registradas a esse respeito: ela foi aproximada das demais artes e da retórica, da história, da filosofia, das ciências, da magia, mas, no que diz respeito a sua verdadeira natureza, apenas “descrições pomposas em lugar de (...) uma definição precisa [*définition précise*]” (p. 22) foram apresentadas. E esse mesmo tipo de equívoco não se confinou somente ao âmbito da poesia, senão que se revelou presente também na teorização acerca dos demais gêneros artísticos: “Foi assim que a maior parte dos autores falaram da poesia, e falaram quase o mesmo das outras artes” (p. 22). Daí a constatação feita por Batteux de que “Reina pouca ordem na maneira de tratar as belas-artes” (p. 21), justamente em virtude dessas “diferentes opiniões que existem sobre a essência das artes [*l'essence des arts*]” (p. 22).

Mas em que sentido todos esses autores que se equivocaram em relação à essência das artes falharam em suas tentativas de definição? Por que suas definições não foram, como alegou Batteux, “precisas”? Qual seria esse critério de precisão? Segundo o pensador francês, o grande erro desses estetas foi eles terem tomado “o acidental pelo essencial e o essencial pelo acidental” (p. 22), ou, em termos agora mais

familiares para nós, o fato deles não terem respeitado a cláusula todos/apenas. Ora, tomar o acidental pelo essencial é afirmar que uma característica presente apenas em alguns itens referidos por um conceito, e não em todos, é uma característica definidora; é tomar uma característica que se apresenta em alguns casos, mas não em outros, como sendo comum a todas as demais coisas do mesmo gênero. Seria, por exemplo, como apontar como essencial às coisas referidas pelo termo “árvore” (e, conseqüentemente, pelo conceito *ÁRVORE*) a propriedade de ser frutífera: algumas de fato são, outras não. Da mesma maneira, tomar o essencial pelo acidental é afirmar que uma característica não exclusiva dos itens referidos por um conceito, isto é, uma propriedade igualmente presente em outras coisas de outro gênero é algo essencial a algum deles. Usando o mesmo conceito do exemplo anterior, apontar como essencial ao conceito *ÁRVORE* a propriedade de ser vegetal, algo certamente inerente a todas as árvores, não seria suficiente para revelar a essência do ser árvore, justamente pelo fato de ser vegetal caracterizar igualmente outros seres de outros tipos, como as ervas-daninhas ou as bromélias, por exemplo. Portanto, ao apontar a substituição do acidental pelo essencial e do essencial pelo acidental como fonte dos equívocos daqueles que tentaram definir a essência da poesia e das artes em geral, Batteux está claramente recorrendo à cláusula todos/apenas como requisito básico para a obtenção de uma definição correta e conseqüente. Assim, seu pensamento se mostra comprometido mais uma vez, agora sob outro aspecto, com um dos elementos centrais da concepção clássica de definição.

Mas, uma vez negada a precisão das definições propostas por outros autores, de que maneira Batteux chegou a estabelecer sua própria definição e acreditar em sua veracidade? Colocado de maneira diferente: o que o levou a pensar que a imitação da natureza poderia ser o princípio de todo o sistema das artes, abarcando desde a essência das artes até o fundamento de seus critérios de avaliação? O aspecto positivo da

exposição de Batteux começa com um raciocínio bastante semelhante ao método das aproximações e divisões desenvolvido por Platão em sua teoria das definições. Inicialmente, ele considera que todas as coisas passíveis de serem consideradas como “arte” representam uma “segunda ordem de elementos, cuja criação a natureza havia reservado para nossa indústria” (p. 23), querendo com isso dizer que ao ser humano adveio, por sua própria natureza, a capacidade de produzir e criar coisas dotadas de um tipo de existência intrinsecamente distinto dos tipos até então existentes, uma “segunda ordem de elementos” quando comparada a uma primeira ordem de elementos, isto é, a própria natureza em si mesma, não criada pelo homem. Desse modo, ao localizar as artes, isto é, aquilo de que se pretende encontrar a definição, no seio de uma classe mais ampla e abrangente das produções intencionais dos seres humanos, classe à qual poderíamos chamar de “artefatos”, Batteux certamente segue a primeira etapa do método das divisões que encontramos descrito no *Fedro* de Platão, chamada de “aproximação”. E o que temos logo em seguida é justamente a divisão do gênero dos artefatos em três espécies distintas, quer dizer, novamente um processo muito semelhante à segunda etapa desse método, chamada obviamente de “divisão”. Portanto, mais uma vez se evidencia a presença de um elemento central da concepção clássica de definição por trás da teorização estética de Batteux.

As três espécies de artefatos obtidas pela divisão operada pelo pensador francês distinguem-se, então, em relação a seu fim ou propósito: (a) há artefatos produzidos com o fim de satisfazer necessidades práticas dos seres humanos – tais são as chamadas “artes mecânicas”; (b) há artefatos produzidos com o intuito de proporcionar prazer – tais são as belas-artes; e (c) há artefatos cujo fim mescla a utilidade com o prazer (“foi a necessidade que os fez eclodir, e o gosto que os aperfeiçoou”, p. 24); tais são as artes liberais, e desse tipo são a eloquência e a arquitetura. Assim, é o segundo tipo de artefatos que constitui o objeto das reflexões de Batteux, aqueles “cujo primeiro

objeto é agradar” (p. 24); é a produção do prazer, portanto, o que diferencia os artefatos chamados de “belas-artes” dos demais. Essa vinculação entre as artes e o prazer é fundamental para a teorização de Batteux, já que a imitação da natureza – ideia que enforma o princípio básico de seu sistema – é, segundo ele, um desdobramento natural da tendência humana “de reanimar seu gosto” (p. 24), ou seja, de sempre buscar a elevação de seu espírito. Para mostrar esse ponto, Batteux propõe uma especulação a respeito da origem das artes, sendo essa especulação que introduz a ideia de imitação da natureza no curso do seu processo definicional e a associa aos elementos já obtidos mediante a aproximação e divisão referidas acima. Para ele, as artes se originaram do sentimento de tédio dos seres humanos frente à uniformidade da natureza, o qual, aliado a seu poder criativo e sua predisposição ao prazer e ao deleite, os levou a imitá-la – sua inspiração material, por dizer assim – mas isso com o propósito de, em última instância, superá-la e não de meramente repeti-la. Mais do que simplesmente uma cópia ou reprodução do mundo, atividade que inevitavelmente se mostraria também entediante em algum momento, o tipo de imitação característica das belas-artes emergiu, então, como uma imitação, potencialmente mais prazerosa, de aspectos abstraídos criativamente a partir da própria natureza, sendo essa abstração a atividade própria do gênio em sentido estrito:

Todos [os esforços do gênio] reduziam-se necessariamente a fazer uma escolha das partes mais belas da natureza para formar com elas um todo requintado que era mais perfeito do que a própria natureza, sem, contudo, deixar de ser natural. Eis o princípio sobre o qual se erguia necessariamente o plano fundamental das artes, e que os grandes artistas seguiram em todos os séculos. (p. 24)

É assim, portanto, na condição de artefatos que causam prazer mediante a imitação da natureza, que as artes podem ser abarcadas, segundo Batteux, por uma fórmula linguística capaz de revelar sua essência. E que, da perspectiva do autor, essa fórmula segue à risca a cláusula todos/apenas e, desse modo, apresenta-se como uma fórmula definicional adequada, pode ser confirmado quando o autor declara ter encontrado, mediante essa definição, a essência das artes: “É fácil definir agora as artes (...) [conhecendo] o que têm em comum que as une, o que têm de próprio que as separa e as distingue” (p. 39); ou seja: aquilo que as artes têm em comum permite sua classificação em um gênero e a referência a propriedades que tudo que é arte possui, ao passo que aquilo que as distingue de coisas que não são arte marca o limite de sua espécie referindo propriedades presentes exclusivamente nelas. As artes pertencem, pois, ao gênero dos artefatos que causam prazer, sendo que sua diferença específica, ou seja, aquilo que as diferencia de outros artefatos que poderiam apresentar essa mesma característica (jogos ou brinquedos, apenas para ficarmos com alguns exemplos), é o fato desse tipo de artefato imitar a natureza: “as artes, naquilo que é propriamente arte, são apenas imitações” (p. 27). É essa diferença, portanto, que determina a essência das artes.

E dessa fórmula decorre também um critério de valoração das artes: mais elevadas não são as obras que imitam com exatidão aquilo que se percebe, mas sim as obras que imitam uma idealidade; não as que imitam algo tal como ele efetivamente se mostra, mas sim as que mostram como esse algo poderia se mostrar caso ele fosse perfeito: “se as artes são imitadoras da natureza deve ser uma imitação sábia e esclarecida, que não a copia servilmente; mas que, escolhendo os objetos e os traços, apresenta-os com toda a perfeição da qual são suscetíveis” (p. 32). Batteux ilustra esse ponto recorrendo à famosa história do pintor grego Zêuxis, história tão famosa quanto a dos pássaros que bicaram sua tela, que reuniu diversas belas mulheres e as tomou como modelos para uma pintura

ra em que os traços mais agradáveis de cada uma foram considerados, terminando por produzir a representação de uma mulher irreal, inexistente no mundo físico; não algo verdadeiro, mas apenas verossímil. Outro exemplo dado pelo autor é o do dramaturgo e comediógrafo francês Molière (1622-1673), o qual se serviu de características encontradas em várias pessoas para a composição de Alceste, personagem principal de sua comédia *O misantropo*, e, graças a esse processo criativo, “fez algo muito melhor do que teria feito um historiador escrupuloso que tivesse contado alguns traços verdadeiros de um misantropo real” (p. 32). A esse aspecto verossímil, ideal e inexistente na natureza, mas a ela ligado e dela emergente, Batteux chama de “bela natureza [*belle nature*]”: “Não se trata do verdadeiro que é, mas do verdadeiro que pode ser, o belo verdadeiro, que é representado como se existisse realmente e com todas as perfeições que ele pode receber” (p. 32). Portanto, ao imitar a natureza, aquilo que o gênio faz é, na verdade, imitar o “belo verdadeiro”; o objeto da sua imitação não é propriamente a natureza, mas sim a bela natureza. E, como consequência, a imitação da bela natureza, que constitui a essência das artes, é alçada ao estatuto de princípio fundamental da crítica, a base objetiva dos juízos estéticos: “se é verdade que o gênio produz as obras de arte pela imitação da bela natureza, como acabamos de provar, o gosto que julga as produções do gênio deve satisfazer-se somente quando a bela natureza é bem imitada” (p. 47).

Agora que colocamos em destaque a presença dos procedimentos definicionais característicos da concepção clássica na base da teoria da arte como imitação, aqui representada pela teoria estética de Batteux e, ao fazê-lo, indicamos as linhas gerais dessa teoria, passaremos ao exame de outra perspectiva teórica que, na medida em que reúne diversos autores com posições distintas, mas organizadas em torno de uma ideia básica semelhante, certamente podemos considerar também como paradigmática entre as teorias estéticas.

2.2. A teoria da arte como expressão

Atualmente, talvez nenhuma outra crença a respeito da natureza da arte goze de mais prestígio, tanto nos meios acadêmicos e artísticos como entre as pessoas que não se dedicam formalmente a nenhuma área da pesquisa ou produção artística, do que a ideia de que a arte é essencialmente expressão e, particularmente, expressão de sentimentos de um artista. Segundo Hospers (1969): “A teoria da arte como expressão, em uma ou outra de suas formas, talvez tenha dominado a cena estética dos últimos dois séculos tanto quando a teoria da imitação o fez previamente” (p. 142). “O artista, o verdadeiro artista, o verdadeiro poeta, só deve pintar de acordo com o que vê e sente” (2004, p. 119), já afirmava o poeta francês Charles Baudelaire (1821-1867) em suas reflexões sobre o Salão de 1859, cuja exposição de trabalhos fotográficos era vista pelo poeta como um retorno à estéril e servil imitação da natureza⁴¹, já desprezada um século antes até por proponentes da teoria imitativa da arte, como Batteux. Mas um dos primeiros autores a articular mais sistematicamente a ideia da expressão dos sentimentos como essência das artes foi o escritor Tolstói⁴²,

⁴¹ Nesse ano, pela primeira vez o tradicional Salão da Academia de Belas Artes da França (ativo desde 1667) se abriu para a exposição de obras fotográficas, incorporando a 3ª Exposição da Sociedade Francesa de Fotografia. Em suas considerações sobre o evento, Baudelaire expôs toda sua desconfiança com relação ao pretense novo gênero artístico ao menosprezar a obsessão imitativa pelo “real” inerente a ele. Para mais sobre a relação entre Baudelaire e a fotografia, e especificamente sobre sua crítica à exposição de 1859, cf. Entler (2007).

⁴² Ducasse, no entanto, minimiza a originalidade de Tolstói ao apontar o débito do autor russo com as pesquisas do esteta francês Eugene Veron (1825-1889). Em seu artigo de 1928, originalmente publicado com o título de *What has beauty to do with art?*, Ducasse (2015) alega que “todas as principais teses estéticas [de *O que é arte?*] já estavam contidas e foram encontradas por Tolstói na *Estética* de Veron, publicada em Paris em 1878. Mas, ao modificá-las em favor de seus

certamente mais conhecido por suas obras literárias como o colossal *Guerra e Paz*, (1865-1869), o romance *Anna Karenina* (1875-1877)⁴³ e a novela *A morte de Ivan Illitch* (1886). Sua obra em que essa concepção de arte é defendida e cujo título – *O que é arte?* – espelha claramente o momento histórico vivido pela produção artística no final do século XIX, isto é, um momento em que a teoria da arte como imitação já se mostra insustentável e, por consequência, uma resposta renovada à questão sobre a natureza da arte se faz necessária, é, então, um importante marco histórico das teorias estéticas. Vejamos, pois, o que o famoso romancista propôs como resposta a essa questão.

A teoria estética de Tolstói (2015) é construída em torno de uma manifesta inquietação acerca da importância social da arte, especialmente com relação ao seu valor moral. Essa preocupação paira sobre toda a extensão do texto e se deixa perceber com absoluta nitidez desde seu primeiro capítulo. Para quem serve a arte? Para quem serve a arte? Segundo o autor, as artes são algo imensamente presente na vida social. E essa marcante presença envolve diretamente não apenas a figura dos artistas e dos apreciadores de arte, mas igualmente a de inúmeras outras pessoas que viabilizam toda a estrutura institucional que a artes requerem para existir. Da construção dos espaços artísticos – museus, salões, teatros, academias, etc. – até o suporte técnico exigido para a realização de uma peça, uma exposição, uma apresentação musical, impressão de um livro, etc., “Centenas de milhares de trabalhadores (...) passam toda a sua vida na árdua tarefa de satisfazer às demandas da arte, de tal forma que dificilmente existirá outra atividade humana (...) que consuma tanto esforço como essa” (pp. 15-16). E na base de todo esse imenso esforço humano se encontra

propósitos bem peculiares, Tolstói, ao mesmo tempo que as resgatou de um esquecimento global, pode reafirmá-las com novo vigor” (p. 44).

⁴³ *Guerra e Paz* e *Anna Karenina* foram publicados por partes em um periódico local chamado *O mensageiro russo*.

a necessidade de vultosos investimentos financeiros, geralmente proporcionados pelos governos a partir do pagamento de impostos efetuado pela população, “cuja vaca tem que ser vendida para esse fim e que nunca se beneficia dos prazeres estéticos que a arte proporciona” (p. 23). Será, então, que esse dinheiro não poderia ser investido em políticas públicas mais prementes para todas essas pessoas e não apenas em favor de algumas? Toda essa mobilização de forças em prol da arte realmente vale a pena? O quê de fato as pessoas ganham com a presença institucional da arte? Mesmo para os artistas, que são os principais beneficiários de sua própria atividade, se não pela aquisição de riquezas, pelo menos pela obtenção de *status* e prestígio social, será que sua dedicação intensa e ininterrupta não traria mais frutos se voltada para uma atividade mais útil em vez de “ocupações excepcionais e estupefacentes” que os transformam em meros “especialistas unilaterais e autocomplacentes, que só sabem torcer suas pernas, língua ou dedos” (p. 16)? E para que tanto sacrifício? Para quem? Certamente, não para o deleite dos pobres trabalhadores que suaram debaixo do sol escaldante erguendo as paredes de um novo museu.

Esse retrato preliminar da atividade artística apresentado por Tolstói é, sem dúvida, bastante sombrio e negativo. E as questões que ele levanta são absolutamente pertinentes, inclusive (e muito) ainda hoje. Mas, seguindo os objetivos traçados para este capítulo, o ponto que precisa ser explorado é qual relação há entre esse problema da importância social da arte e a questão sobre a natureza da arte que a obra estampa já em seu título. O que nos conduz, uma vez mais, à tese socrática da prioridade das definições. O raciocínio de Tolstói acerca dessa relação é basicamente o seguinte: sem saber qual é a essência da arte, o que ela é, não há como ter clareza a respeito de seu verdadeiro valor e importância social. Em uma sociedade em que as artes se multiplicam, recebem apoio financeiro e mobilizam a vida de trabalhadores, diz ele, “é necessário saber se tudo o que passa por arte o é realmente, e se tudo que

é arte é bom, como se pensa em nossa sociedade, e, se for bom, se é algo importante e digno dos sacrifícios que exige” (pp. 23-24)⁴⁴. Desse modo, a questão socrática, tanto em sua forma quanto em seu procedimento metodológico, é finalmente levantada no texto: “O que é arte?” (p. 25).

Antes de apresentar sua própria resposta a essa questão, Tolstói identifica na história da estética uma posição majoritária que, ainda que com algumas variações, propõe como definição do conceito ARTE uma abordagem centrada em um mesmo tipo de traço definidor. Trata-se da “doutrina da beleza como essência da arte” (p. 29), segundo a qual a produção da beleza é o critério que distingue e permite a identificação do que é genuinamente arte frente ao que não é (mas que até poderia ser confundido com o que é)⁴⁵. A investigação preliminar do autor russo é exatamente uma busca por qual é esse critério: “Qual é, então o sinal de uma obra de arte?” (p. 25) – daí a observação feita acima de que seu comprometimento com a tese da prioridade das definições se revestir do viés epistêmico que identificamos, por exemplo, no *Hípias Maior* de Platão. E o ponto da argumentação de Tolstói a essa altura da sua exposição é que, uma vez que “o conceito de beleza foi colocado na base do conceito de arte” (p.55) o que deveria ser um critério epistêmico foi confundido com uma simples preferência pessoal e esse equívoco fez com que uma definição ade-

⁴⁴ Na verdade, pouco antes dessa passagem, o raciocínio à maneira de Sócrates articulado por Tolstói já havia sido completamente exposto: “a arte (...) não apenas não é uma coisa firme e claramente definida, como é entendida de maneiras tão contraditórias por seus amantes, que é difícil dizer o que é geralmente compreendido como arte e, especialmente, como arte boa e útil, em nome da qual os sacrifícios poderiam com justiça lhe ser oferecidos” (p. 22).

⁴⁵ Doutrina essa, por exemplo, defendida por Batteux, uma vez que, conforme vimos, esse esteta tomou a imitação da bela natureza como traço definidor da arte – ou seja, não apenas a imitação da natureza, mas a imitação da beleza ideal.

queda do conceito ARTE jamais fosse atingida. Todos os sistemas estéticos existentes até então, diz o autor,

Em vez de dar uma definição de arte verdadeira, e então, conforme uma obra caiba ou não nessa definição, julgar o que é arte e o que não é, um certo grupo de obras consideráveis agradáveis por pessoas de um determinado círculo é reconhecido como arte, e uma definição de arte que incluía todas elas é então inventada. (...) Assim, a teoria da arte baseada na beleza, exposta por estetas e professada em contornos vagos pelo público, não passa de estabelecer que é bom aquilo que foi e é considerado agradável por nós – isso é, por um certo círculo de pessoas. (p. 53)

E, quando adentramos as razões de Tolstói para ver as coisas dessa maneira, seu comprometimento com a principal restrição formal da concepção clássica de definição, a cláusula todos/apenas, emerge com bastante clareza.

Por que a beleza não pode ser a essência da arte, o seu traço definidor? A beleza, diz Tolstói, é, como tantos outros termos comuns empregados em reflexões que visam maior profundidade e precisão, algo expresso por uma palavra bastante ambígua. Segundo ele, o termo “beleza” tanto pode ser compreendido em um sentido subjetivo, quanto em um objetivo. No primeiro caso, a beleza é “aquilo que nos traz um certo tipo de prazer”, ao passo que, no segundo, ela é “algo perfeito que existe fora de nós” (p. 50). Esses dois sentidos, segundo ele, resumem e permitem uma classificação satisfatória da posição dos mais diversos estetas e filósofos da arte que se dedicaram a pensar o tema da beleza⁴⁶, pelo menos desde que, com

⁴⁶ É no capítulo III de “O que é arte?” que Tolstói passa em revistas todas essas definições de beleza, citando e examinando autores das mais diversas nacionalidades.

o filósofo alemão Alexander Baumgarten, (1714-1762), as discussões sobre o belo – e, conseqüentemente, sobre a arte – foram reunidas sob o rótulo de “Estética”⁴⁷. Contudo, apesar das duas concepções gerais de beleza parecerem opostas, há, segundo Tolstói, algo que as unifica, que é o fato de estarem ligadas à produção de uma espécie de prazer desinteressado: “ambas as noções de beleza se reduzem a um certo tipo de prazer (...) que nos agrada sem despertar nosso desejo” (p. 50).

Assim, tendo estabelecido a beleza como fundamentalmente um tipo de prazer, o autor mostrará que, assim compreendida, ela não pode ser tomada como essencial à arte. Seu principal argumento nesse sentido parte de uma analogia entre as artes e os alimentos. A comida e a bebida também nos proporcionam prazer, mas não é verdade que toda comida e toda bebida sejam “verdadeiros alimentos”, se tomarmos como sentido dessa expressão o fato de serem algo efetivamente nutritivo e saudável para o corpo humano. Portanto, provocar prazer não pode ser o que define um alimento, pois certamente existem alimentos que não provocam prazer e muita coisa que se come e se bebe pode provocar prazer, mas sem nutrir o corpo ou realmente alimentá-lo. “Todo mundo entende que a satisfação do nosso gosto não pode de modo algum servir de base para definir os méritos do alimento” (p. 54). Algo semelhante ocorre quando refletimos sobre as artes: “a beleza, ou o que nos agrada, não pode de modo algum servir de base para definir a arte, assim como uma série de objetos que nos dão prazer não podem ser exemplos do que a arte deveria ser” (p.

⁴⁷ O termo “estética” foi cunhado pela primeira vez pelo filósofo alemão Alexander Baumgarten, em 1735, na obra *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Considerações filosóficas sobre alguns aspectos pertinentes ao poema), a fim de designar a ciência de como as coisas são conhecidas pelos sentidos. Mas o termo só viria a assumir o sentido hoje comum em filosofia e no estudo das artes a partir de 1750, por conta da publicação da obra *Aesthetica*; nesse texto, Baumgarten caracteriza a estética como sendo a teoria das artes liberais, uma espécie de ciência da cognição sensível.

54). Ou seja, o agradar não é algo exclusivo das obras de arte; assim, a beleza não pode ser um elemento de sua essência. A natureza, por exemplo, é bela e nos agrada de maneira absolutamente desinteressada e contemplativa - e isso não faz dela uma obra de arte. Do mesmo modo, também não é verdade que as obras de arte necessariamente são belas e capazes de agradar. Tolstói, no entanto, não exemplifica esse último ponto, mas sua crítica à adoção da beleza como critério para a definição dos limites entre arte e não-arte deixa bem evidente que ela também não é algo comum a todas as obras de arte (ou seja, o critério da beleza igualmente viola a porção do “todos” da cláusula todos/apenas, e não só o “apenas” como bem exemplificou a sua analogia). Uma estética que realmente pudesse ser chamada de “ciência” e, portanto, fosse capaz de estabelecer e definir as leis da arte, deveria, “com base nessas leis, reconhecer como arte as obras que se ajustam a elas e rejeitar as que não se ajustam” (p. 51), quer dizer, qualquer teoria estética consistente deveria determinar inequivocamente algo comum a todas as obras de arte e, ao mesmo tempo, exclusivo a elas. E é exatamente isso o que a cláusula todos/apenas da concepção clássica de definição requer para qualquer teoria que empregue conceitos precisos. A “doutrina da beleza como essência da arte” - um parente bastante próximo da teoria da imitação proposta por Batteux - não cumpre, pelo menos assim argumenta Tolstói, tamanha exigência.

Com a rejeição da ideia de que a beleza é algo essencial às obras de arte, a concepção positiva do trabalho do autor russo então vem à tona: “Para definir arte com precisão, devemos antes de tudo parar de olhar para ela como veículo de prazer e considerá-la dessa forma: não podemos deixar de ver que a arte é um meio de comunhão entre as pessoas” (p. 58). Nesse aspecto, a arte é semelhante à linguagem: tanto uma como a outra estabelecem laços entre as pessoas, permitem ao ser humano a materialização e compartilhamento da sua vida interior e, desse modo, a emergência da reciprocidade e da cooperação; criam uma rede intersubjetiva que é condição pa-

ra o surgimento e manutenção da cultura e da civilização. Entretanto, há uma diferença essencial entre ambas: a comunhão por meio da palavra, diz Tolstói, engaja os seres humanos numa transmissão de pensamentos, ao passo que “com as artes as pessoas transmitem seus sentimentos uma às outras.” (p. 59). Desse modo, “a arte é a atividade humana que consiste em um homem conscientemente transmitir a outros, por certos sinais exteriores, os sentimentos que ele vivenciou, e esses outros serem contagiados por esses sentimentos, experimentando-os também” (p. 60). De acordo com essa perspectiva, a característica presente em tudo aquilo que é uma obra de arte é sua dimensão comunicativa: toda obra de arte é um veículo de informação. Como também a linguagem desempenha essa função, essa ainda não pode ser a característica que distingue a arte de tudo o mais que não é arte. É para estabelecer essa diferença que Tolstói vai afirmar que os “[s]entimentos (...) constituem a matéria da arte” (p. 60), isto é, o que a arte comunica (aspecto em que ela é semelhante à linguagem) são os sentimentos humanos (não os pensamentos, como faz a linguagem). Mesmo quando ocorre a comunicação por meio da linguagem, a qual é o veículo principal da comunicação de pensamentos, será a presença dos sentimentos e sua veiculação o que distinguirá a poesia e toda a literatura de um mero relato jornalístico ou de um discurso teórico. A essência da arte tem a ver, pois, com a comunicação de sentimentos. A arte necessariamente envolve a expressão de sentimentos com vista à apreensão e erupção de sentimentos semelhantes em outrem.

E é dessa peculiaridade da arte que decorre, enfim, sua importância social. A arte possibilita a experiência de todos os sentimentos vivenciados pelas mais diversas pessoas desde o momento em que começaram a se expressar materialmente. E o compartilhamento desses sentimentos aproxima os seres humano: “é (...) um meio de intercâmbio humano, necessária para a vida e para o movimento em direção ao bem de cada homem e da humanidade, unindo-os em um mesmo sentimento” (p. 61). Esses sentimentos materializados nas

obras de arte de todos os lugares e de todos os tempos são, então, uma imensa fonte de informação para a compreensão do próprio humano naquilo que ele tem de mais profundo. Apesar disso, da expressão e compartilhamento comunicativo dos sentimentos ser parte da essência da arte e de, por conta dessa peculiaridade de sua natureza, a atividade artística ser algo de grande importância social, Tolstói fará um último movimento no sentido de determinar a definição do conceito ARTE. E esse último movimento novamente evidencia seu comprometimento com a cláusula todos/apenas do modelo definicional clássico. “A vida humana”, observa o autor,

está cheia de obras de arte de vários tipos, de canções de ninar, piadas, mímicas, decoração de ambientes, roupas e utensílios, até serviços religiosos e procissões solenes. Tudo isso é atividade da arte. Portanto, no sentido estrito da palavra, não podemos denominar arte toda atividade humana que transmite sentimentos, mas somente (...) àquela porção de atividade que transmite sentimentos derivados de sua consciência religiosa, e é essa pequena parte do todo que foi chamada de arte no sentido pleno da palavra. (pp. 62-63)

O que Tolstói afirma nessa passagem é que “no sentido estrito da palavra”, “no sentido pleno da palavra”, aquilo que é referido pelo conceito ARTE diz respeito apenas às materializações da expressão comunicativa dos sentimentos decorrentes de uma “consciência religiosa”. Ou seja: embora toda arte seja a comunicação ou expressão dos sentimentos, essa característica não é exclusiva das obras de arte e, não se aplica apenas a elas. Uma canção de ninar certamente expressa sentimentos da pessoa ocupada por tal atividade e tenta comunicar esses sentimentos para a criança que a escuta, mas uma canção desse tipo ou sua performance não é arte em sentido

estrito, apenas em um sentido geral. Apenas uma “pequena parte do todo” arte, tomado como o gênero a partir do qual se delimita a espécie cuja definição é almejada, é que pode, então, ser genuinamente chamada de “arte”. Uma pessoa que chora diante de outra expressa e comunica seus sentimentos, mas seu choro não pode ser considerado, pelo menos não sem empregar o termo de maneira não intuitiva e distante do entendimento comum, uma manifestação artística. Apenas quando o sentimento que está sendo expresso a fim de ser comunicado decorre da consciência religiosa daquele que o expressa é que temos um verdadeiro exemplar e uma obra de arte. Uma consequência dessa definição proposta por Tolstói é que arte a ideia de bem passa a ser central para a arte, desalojando de seu núcleo a ideia de beleza. Com isso, sua teoria estética se reveste de uma forte dimensão moralista.

Embora a teoria estética de Tolstói contenha poderosas reflexões acerca das artes, o fato é que sua definição de arte é imensamente restritiva. Ao propor a expressão comunicativa dos sentimentos de uma consciência religiosa como essência da arte, o autor concluiu que praticamente tudo que a arte ocidental produziu após o fim da Idade Média (e muita coisa anterior também) simplesmente não era arte, mas apenas falsificações das verdadeiras obras de arte: “Tornando-se cada vez mais pobre (...) a arte nas suas manifestações mais recentes perdeu todas as propriedades de arte e foi substituída por um simulacro desta” (p. 113). Podemos, então, abandonar por aqui sua concepção moralista da arte como uma tentativa plausível de definir o conceito ARTE, sem sequer nos darmos ao trabalho de apontar contraexemplos de sua definição e mostrar sua inadequação à história da arte; para tanto, basta nos servirmos de suas próprias palavras e as empregarmos como um elemento bastante contundente de refutação de sua teoria:

Toda obra falsa elogiada pelos críticos é uma porta pela qual irrompem os hipócritas da arte. É somente graças aos críticos que hoje louvam as

obras grosseiras, selvagens e muitas vezes sem sentido, para nós, dos antigos gregos: Sófocles, Eurípedes, Ésquilo e especialmente Aristófanes; ou os modernos: Dante, Tasso, Milton, Shakespeare; na pintura, tudo de Rafael, tudo de Michelangelo, com o seu absurdo *Juízo final*; na música, tudo de Bach, tudo de Beethoven, inclusive seu último período – é somente graças a esses críticos que em nossa época (...) toda a enorme massa de imitadores desses imitadores se tornaram possíveis. (p. 128)

Apesar disso, podemos recuar um pouco em sua proposta de definição e eliminar seu elemento moral-religioso e, desse modo, conferir maior plausibilidade à sua teoria da arte como expressão comunicativa. Podemos, inclusive continuar falando da arte como expressão de sentimentos e nos servir da definição proposta do filósofo francês Curt Ducasse. Ele, assim como Tolstói, rejeita que haja qualquer ligação essencial entre a arte e a beleza, sendo esse o objetivo principal de sua argumentação no artigo *O que a beleza tem a ver com a arte?*. Ao responder que a beleza nada tem a ver com arte, o autor desenvolve, então, uma concepção positiva sobre “a natureza da beleza e da arte” (p. 43) a fim de provar a completa independência lógica entre as duas noções. É essa investigação sobre a natureza da arte o que o leva, então, como em um bom diálogo socrático, a uma definição de arte⁴⁸. Segundo ele, a “arte (...)

⁴⁸ Em outro artigo, publicado em 1964 sob o nome de *Art and the language of the emotions*, Ducasse levanta explicitamente a questão definicional em sua forma socrática: “O presente artigo pretende (...) deixar claro em que sentido a afirmação de que arte é a linguagem das emoções deve ser tomada se ela pretender ser uma resposta verdadeira às questões ‘o que é arte’ e ‘o que é uma obra de arte’” (p. 109). Ao final do artigo, a definição que o autor formula é remanescente, mas mais complexa, à encontrada em seu artigo de 1927 que estamos trabalhando: “Arte é a atividade com propósito criticamente

parece-me, portanto, ser definida com precisão ao dizermos que ela é *a tentativa criticamente controlada de dar expressão objetiva a, ou seja, de encarnar um sentimento*” (2015, p. 45). Essa definição certamente retém a ideia, também presente em Tolstói, de que a arte é expressão de sentimentos em um meio material. Contudo, ela já pressupõe uma crítica ao caráter comunicativo da linguagem em geral, e, em particular, à tese de que a arte comunica sentimentos. Para Ducasse, dizer que a arte compartilha com a linguagem sua dimensão comunicativa, sendo a diferença entre uma e a outra apenas o pensamento, comunicado no caso desta, e o sentimento, comunicado no caso daquela, é um equívoco. Tanto em um caso como no outro, o fundamental não é a comunicação, mas a expressão. O argumento de Ducasse para estabelecer esse ponto é considerar a possibilidade de um texto não lido por ninguém exceto seu autor e, analogamente, de uma obra feita por um artista e jamais exposta a um espectador. “A obra de arte é essencialmente uma tentativa do artista expressar objetivamente o que ele sente. (...) [O] impulso de compartilhar seus sentimentos é bastante diferente e separável do impulso de expressá-los” (p. 45). Essa pequena diferença entre a formulação de Tolstói e a do filósofo francês certamente pesa em favor da posição deste, já que ela se ajusta melhor à intuição de que é possível algo ser uma obra de arte independente de um público que a conheça – e independente da comunicação de um conteúdo moral-religioso. Além disso, essa definição não precisa recorrer a uma diferença final para distinguir entre as expressões de sentimentos que são arte e as que não são – ponto em que Tolstói introduziu sua ideia de consciência religiosa para distinguir canções de ninar de genuínas obras de arte. Segundo Ducasse, o exercício intencional da expressão por parte do artista basta

controlado de criar um objeto capaz de refletir para seu criador, quando este o contempla com interesse por sua carga emocional, as imagens-sentimento que ditaram a forma e o conteúdo específicos que foram dados a ele” (1964, p. 122).

para delimitar o que é uma obra de arte de outras expressões de sentimentos que não são: “a provisão de um controle crítico exclui expressões do sentimento que não sejam arte, tais como uma criança dançando de alegria por conta das expectativas de um piquenique” (p. 45).

Tolstói e Ducasse, assim como Batteux, manifestaram claros comprometimentos com a visão essencialista característica da concepção clássica de definição, sendo que Batteux e Tolstói não deixaram dúvidas de sua aceitação da tese da prioridade do conhecimento definicional e da cláusula todos/apenas como critério de adequação formal das definições essencialistas. Tolstói, ainda que não de maneira tão declarada quanto Batteux, também adotou em sua busca pela resposta à questão “o que é arte?” procedimentos comuns ao método das aproximações e divisões de Platão, como bem revelou o progresso da formulação de sua proposta de definição no texto: após refutar a tese da beleza e do prazer dela decorrente como característica essencial da arte, o autor considerou a arte como um meio de comunhão entre as pessoas, distinguindo então entre a arte e a linguagem como gêneros dessa comunhão; mas, sendo a arte especificamente a comunhão por meio da expressão dos sentimentos e não dos pensamentos (caso da linguagem), ele chegou à ideia de comunicação expressiva dos sentimentos e, por fim, para distinguir a arte de outras expressões dos sentimentos, incluiu em sua definição a comunicação dos sentimentos amparada pela consciência religiosa.

As teorias de Batteux e Tolstói/Ducasse não foram, contudo, as únicas grandes estéticas tradicionais a gozar de prestígio na história da estética dos últimos séculos. A elas tem que ser somada a teoria da arte como forma, a qual passaremos agora a examinar.

2.3. A teoria da arte como forma

Embora a ênfase sobre os aspectos formais das obras de arte não seja uma abordagem recente na história das teorias

estéticas, podendo ser rastreada, por exemplo, às considerações sobre o tema feitas pelos filósofos alemães Immanuel Kant (1724-1804) e Arthur Schopenhauer (1788-1860), é apenas no início do século XX, com a publicação de *Art*, de Clive Bell, que a teoria da arte como forma recebe sua mais clara expressão como uma proposta definicional. De maneira semelhante à teoria da arte como expressão, a teoria de Bell emerge da necessidade de preencher o vácuo teórico deixado pelas limitações da teoria da arte como imitação, limites escancarados pelas acentuadas transformações das artes principalmente a partir das últimas décadas do século XIX. No que segue, nos detemos na primeira das quatro partes dessa obra, sugestivamente chamada “O que é arte?”, mais especificamente ainda, em seu primeiro capítulo, denominado “A hipótese estética”.

A “hipótese” aventada por Bell condiz exatamente com a fórmula de sua definição do conceito ARTE: sua hipótese é, então, a indicação de qual é a natureza ou essência das obras de arte⁴⁹. Vejamos como o autor chega a ela. “O ponto de partida de todos os sistemas de estética”, diz ele, “deve ser a experiência pessoal de uma emoção peculiar. Aos objetos que provocam esta emoção chamamos obras de arte” (1914, p. 5). Essa observação inicial alinha a perspectiva de Bell à de uma série de autores que professam a existência de uma forma peculiar de experiência, distinta da experiência cotidiana, a qual poderia ser chamada de “experiência estética”, e que esse tipo de experiência é que estaria ligado à apreciação e interpretação das obras de arte. Jerome Stolnitz (2007), por exemplo, argumenta que além de uma percepção prática, por meio da qual

⁴⁹ Ao longo do texto, Bell oscila entre falar da essência das obras de artes visuais e da essência das obras de artes em geral. Certamente, o texto mostra que sua atenção se dirige mais às obras do primeiro tipo, até mesmo por conta de seu trabalho como crítico de trabalhos desse gênero. Por outro lado, são muitas as passagens textuais em que ele se refere à essência das obras de arte sem qualquer tipo de qualificação adicional. Assim, no que segue, será assumido que é destas que ele fala.

“percepcionamos as coisas como meios para um fim que está para lá da experiência de as percebermos” (p. 47), todos os seres humanos são capazes de uma percepção estética, por meio da qual “prestamos atenção a uma coisa simplesmente para desfrutar do seu aspecto visual, ou da forma como nos soa ou como se sente ao tato” (p. 48). Obviamente, esse tipo de distinção guarda forte parentesco com a delimitação do âmbito da estética operada por Kant (2012) na “Analítica do Belo”, primeira parte de sua *Crítica da faculdade de julgar*, publicada em 1790. Nesse texto, o filósofo alemão se propõe a mostrar a peculiaridade dos juízos de gosto (ou seja, juízos da forma “X é belo”), distinguindo-os dos juízos acerca do agradável, por um lado, e do bom/útil, por outro. Em um primeiro momento⁵⁰, a base dessa distinção se dá em virtude do tipo de prazer provocado por cada um desses domínios. E o que distingue o tipo de prazer ligado aos juízos de gosto do prazer ligado ao agradável e ao bom/útil é o fato desse prazer ser desinteressado: “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência *independente de todo interesse*. O objeto de uma tal complacência chama-se *belo*” (p. 123), sendo que por interesse o autor entende: “a complacência que ligamos à existência de um objeto”, acrescentando logo na sequência: “Agora, se a questão é se algo é belo, então não se quer saber se a nós ou a qualquer um importa algo da existência da coisa, e sim como a ajuizamos na simples contemplação” (p. 120). Para Kant, portanto, o prazer que se tem com o belo é desinteressado na medida em que ele não depende do estabelecimento de qualquer vínculo entre aquilo que se aprecia e o mundo concreto, mas unicamente entre o sujeito e o objeto de sua representação. Essa abordagem pode explicar, por exemplo, porque

⁵⁰ O juízo de gosto é explorado a partir de quatro perspectivas, quatro momentos, que refletem a forma geral dos juízos, uma tábua de juízos, que Kant identifica na *Crítica da Razão Pura*: quantidade, qualidade, relação e modalidade.

podemos sentir prazer mesmo diante da representação de algo desagradável. Tal é a característica da percepção estética que a situa em um patamar fenomenológico distinto da percepção prática. Assim, a afirmação da “experiência pessoal de uma emoção peculiar” como sendo o fundamento de qualquer teoria estética plausível aproxima significativamente o pensamento de Bell dessa tradição representada aqui por Kant e Stolnitz.

Contudo, Bell é bastante claro ao indicar que não é qualquer tipo de objeto que possui o poder de despertar esse tipo de emoção estética; apenas as obras de arte podem fazê-lo. E nisso ele parece diferir de Stolnitz, que distingue como elemento central da percepção estética a atitude estética, ou seja, “a atenção e contemplação desinteressadas e complacentes de qualquer objeto da consciência apenas em função de si mesmo” (2007, p. 49). Segundo Bell a emoção estética não é algo que depende primeiramente da perspectiva de um sujeito, mas sim algo que irrompe a partir da experiência de um objeto capaz de despertar essa emoção. Por isso, diz ele: “O que chamo de emoção estética certamente não é aquilo que a maioria de nós sente, em geral, pela beleza natural” (p. 13). Uma borboleta ou uma flor podem ser objeto de uma percepção estética, desinteressada, mas elas não poderão dar ocasião para a erupção de uma genuína emoção estética; apenas obras de arte, entende Bell, podem fazer isso. Daí a necessidade de se perguntar: “qual é a qualidade comum aos objetos que nos emocionam enquanto obras de arte”? (p. 13). Responder a essa questão é estabelecer a linha demarcatória que define o que é arte e o que não é arte: “se pudermos descobrir alguma qualidade comum e peculiar de todos os objetos que provocam [a emoção estética], teremos solucionado o que entendo ser o problema central da estética” (p. 7).

São muitas as passagens do texto de Bell onde o autor revela sua admissão da cláusula todos/apenas como critério de adequação das definições. Na citação imediatamente acima, que põe em destaque sua busca por uma “qualidade comum e peculiar” a todas as obras de arte, temos um exemplo inequí-

voco do seu comprometimento com um ponto central da concepção clássica de definição. Tudo que é arte deve possuir uma qualidade comum, que perpassa cada um dos itens ou elementos passíveis de ser referidos pelo conceito ARTE; e, além disso, tudo que é arte deve possuir uma qualidade peculiar, presente apenas nas coisas passíveis de subsunção ao mesmo conceito. Para Bell, a existência dessa “qualidade essencial da obra de arte, a qualidade que distingue as obras de arte de todas as outras classes de objeto” (p. 7), é algo evidente, pois, ele argumenta, do contrário sequer seria possível falar em “obras de arte”, estaríamos a “divagar sem sentido” (p. 7). Ou seja, a possibilidade de referência só pode ser assegurada mediante a pressuposição de uma essência⁵¹. Mas, enfim, qual seria essa única qualidade comum a todas as obras de arte? A ela, Bell dá o nome de “forma significante (...) a única qualidade comum e peculiar a todas as obras de arte” (p. 8), isto é, relações e combinações de linhas e cores destinadas a emocionar esteticamente um observador. Dizer, portanto, que a arte é forma significante é dizer que todas as obras de arte possuem tal forma e que apenas elas possuem essa característica, nada mais.

Uma vez estabelecida a qualidade essencial das obras de arte, Bell passa a aplicar seu critério definicional a fim de identificar confusões entre obras de arte e obras não artísticas. Segundo o autor existem obras que, ainda que façam uso de combinações de linhas e cores, são incapazes de despertar a emoção estética que as permite reconhecê-las como arte. A esse tipo de trabalho, Bell reserva o nome de “pintura descritiva”. Um exemplo que ele menciona é a obra *A estação de Paddington* (1862), do pintor inglês William Powell Frith (1819-1909), que traz uma detalhada representação de diversos grupos de pessoas na famosa estação de trem de Londres. Sendo

⁵¹ Esse tipo de essencialismo semântico será duramente criticado por alguns filósofos analíticos, conforme veremos no terceiro capítulo deste trabalho.

incapazes de produzir emoção estética, tais obras não possuem forma significativa e, assim, não são arte, embora pareçam ser. No caso da obra de Frith, Bell a vê apenas como “um documento interessante e divertido, no qual cor e linha são usadas para contar anedotas, sugerir ideias e indicar os hábitos e costumes de uma época, e não para provocar emoção estética” (p. 18). Outro exemplo são as obras dos futuristas italianos, que também “usam a forma, não para provocar emoções estéticas, mas para transmitir informações” (p. 21). Por outro lado, as manifestações daquilo que Bell chama de “arte primitiva” – a arte bizantina, a escultura suméria, a arte egípcia, a arte chinesa e japonesa, etc. – seriam exemplos muito claros de obras possuidoras de forma significativa e, desse modo, obras de arte em sentido estrito. Por conta da ausência de figuração e de exibicionismo técnico, tais obras seriam o resultado de uma articulação mais consciente das propriedades formais, sem a preocupação com a representação acurada do mundo perceptivo ou com o mundo das emoções da vida; nesses trabalhos, seus criadores “concentraram suas energias na única coisa indispensável – a criação da forma. Assim, criaram as obras de arte mais perfeitas que possuímos” (p. 25).

A teoria de Bell, ao privilegiar a dimensão do espectador e sua experiência na percepção daquilo que as obras têm de essencialmente artístico, difere de modo importante da teoria da arte como expressão que privilegiava a relação do artista com a obra na qual materializava seus sentimentos, e da teoria da arte como imitação, que centrava seu enfoque sobre a obra e sua relação com o mundo perceptivo (ou pelo menos uma idealização deste). E também o seu comprometimento com a concepção clássica de definição mostrou-se diferente daquele observador nas teorias examinadas anteriormente. É certo que o essencialismo e a cláusula todos/apenas são aspectos centrais de sua teoria estética, mas nem a tese da prioridade do conhecimento definicional e nem a presença do método das aproximações e divisões podem ser percebidos em sua argumentação. Isso, contudo, de modo algum, dissocia suas ideias

da concepção clássica de definição, já que dois de seus pontos mais importantes se mostraram vigorosamente presentes.

Considerações finais

Apesar das óbvias diferenças entre as paradigmáticas teorias que examinamos neste capítulo, um aspecto que nos permite agrupá-las sob uma característica comum é o fato de que cada uma delas pressupõe a existência de uma qualidade comum a tudo aquilo que é um produto artístico, sendo tal qualidade exclusiva a esse tipo de produção. Ou seja, cada uma dessas teorias estéticas aceita irrestritamente uma concepção essencialista da arte que, acredita-se, pode ser revelada por meio de uma definição construída a partir do modelo teórico clássico cuja gênese remete ao pensamento de Sócrates e Platão. E é justamente essa visão essencialista que o advento da arte moderna e da arte contemporânea, com sua inaudita proliferação de gêneros artísticos, materiais e meios de expressão, colocará em xeque, exigindo dos teóricos da arte e estetas uma reconsideração profunda da exequibilidade da agenda definicional clássica.

Referências

- ARISTÓTELES. "Metaphysics" in *The works of Aristotle - volume I*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago, 1992.
- _____. *Poética*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- BATTEUX, Charles. *As belas-artes reduzidas a um mesmo princípio*. São Paulo: Humanitas & Imprensa Oficial, 2009.
- BAUDELAIRE, Charles. "O pintor da vida moderna" in *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, pp. 851-881.
- BAUMGARTEN, Alexander G. *Estética - A lógica da arte e do poema*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BELL, Clive. *Art*. London: Frederick Stokes Company, 1914.

- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BURNET, John. *Platonism*. Berkeley: University of California Press, 1928.
- DANCY, R. M. "Definições platônicas e formas" in BENSON, Hugh (org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011, pp. 79-91.
- DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- DUCASSE, Curt. "Art and the language of emotions" in *The Journal of Art and Aesthetic Criticism*, 3, 1, 1964, pp. 109-112.
- _____. "O que a beleza tem a ver com a arte?" in *Paralaxe*, 4, 2015, pp. 43-49.
- EKKERHARD, Mertens. *A questão de Sócrates: uma introdução*. São Paulo: Odysseus, 2013.
- ENTLER, Ronaldo. "Retrato de uma face velada: Baudelaire e a fotografia" in *FACOM*, 17, 1, 2007, pp. 4-14.
- HEGEL, Georg W. F. *Estética - A ideia e o ideal*. 6ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção "Os pensadores").
- HOSPERS, John. "The concept of artistic expression" in HOSPERS, John (ed.). *Introductory readings in aesthetics*. New York: The Free Press, 1969, pp. 142-167.
- KANT, Immanuel. "Crítica da faculdade do juízo" in DUARTE, Rodrigo (org.). *O belo autônomo*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, pp. 117-148.
- KENNICK, William. "Does traditional aesthetics rests on a mistake?" in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 15, pp. 27-35, 1958.
- LAURENCE, Stephen; MARGOLIS, Eric (eds.). *Concepts: core readings*. Cambridge: MIT Press, 1999.
- PANOFSKY, Erwin. *Idea - A evolução do conceito de belo*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- PENNER, Terry. "Socrates and the early dialogues" in KRAUT, Richard (ed.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 121-169.
- PETERS, F. E. *Greek philosophical terms - A historical lexicon*. New York: New York University, 1967.

- PLATÃO. *Hípias Maior*. Belém: Ed. UFPA, 1980.
- _____. *Sofista*. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Coleção “Os pensadores”).
- _____. *A República*. 3ª ed., Belém: Ed. UFPA, 2016.
- _____. *Mênon*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2001.
- _____. *Fedro*. 3ª ed., Belém: Ed. UFPA, 2011.
- _____. *Laques/Eutífron*. 3ª ed., Belém: Ed. UFPA, 2015.
- _____. *Cármides/Lísias*. 3ª ed., Belém: Ed. UFPA, 2015.
- RIBON, Michel. *A arte e a natureza*. Campinas: Papirus: 1991.
- SCHAFER, Christian (org.). *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.
- SÖRBOM, Göran. “The classical concept of mimesis” in SMITH, Paul; WILDE, Carolyn. *A companion to art theory*. Oxford: Blackwell, 2002, pp. 19-28.
- SPARSHOTT, Francis. *The theory of the arts*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- STOLNITZ, Jerome “A atitude estética” in D’OREY, Carmo (org.). *O que é arte – A perspectiva analítica*. Lisboa: Dinalivro, 2007, pp. 45-60.
- TOLSTÓI, Leon. *O que é arte?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- VASARI, Giorgio. *Vida dos artistas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- WEITZ, Morris. “The role of theory in aesthetics” in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 15, 1, 1956, pp. 27-35.
- XENOFONTE. “Ditos e feitos memoráveis de Sócrates” in *Coleção “Os pensadores” – Sócrates*. 5ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

A ideia de ensaio como pintura de si em Montaigne

Diego dos Anjos Azizi¹

Introdução

Michel de Montaigne foi um filósofo. Dizia o oposto sobre si mesmo² (MONTAIGNE, 2001, p.247), contudo, a beleza de seus escritos, a profundidade e a novidade de seu pensamento e a influência posterior de sua obra sobre os mais importantes pensadores nos mostram, ou melhor, nos atestam que além de filósofo, foi um dos grandes.

Um bom filósofo não possui a necessidade de apresentar novidades, mas sim conseguir apreender os problemas mais importantes de sua época, com precisão e rigor, a fim de, se não conseguir resolvê-los, tentar ao menos explicitá-los e compreendê-los. Montaigne fez as duas coisas. Pensou os lugares-comuns de sua época, problematizou seu próprio tempo e sua cultura e, fazendo isso, problematizou a própria condição humana. E fez isso de maneira nova, através de uma nova maneira de filosofar. E é nesse sentido que ele afirma não ser filósofo³!

Tal como a resposta de Édipo à Esfinge “é o homem” o principal objeto de investigação do filósofo francês. Refletiu acerca do conhecimento, da fé e da religião, da política e da moral, para buscar em todas essas instâncias os traços daquilo que nos faz ser quem somos. Estudou a si mesmo e buscou na

¹ Mestre em Filosofia pela PUC-SP.

² Todas as citações feitas dos Ensaaios serão extraídas da tradução de Rosemary Costhek Abílio. Martins Fontes, 2001.

³ Explicaremos adiante o porque dele não se considerar um filósofo.

pintura de si (e não na autobiografia, como costuma-se dizer) a própria natureza humana. Eis o novo modo de se filosofar de Montaigne. Os Ensaaios, cujo tema segundo o filósofo, é a si mesmo, nos mostram diversos Montaignes em diversas situações, de diferentes formas, assumindo o movimento inerente à natureza e à própria vida, tal como o título da bela obra de Jean Starobinski⁴. É ensaiando a si mesmo que se isola na torre de seu castelo e é no isolamento que se reconcilia consigo mesmo e com o mundo.

Em 28 de fevereiro de 1533 nasce Michel Eyquem de Montaigne, filho de Pierre Eyquem de Montaigne e Antoinette de Louppes. Pierre era um grande admirador do pensamento humanista de sua época e o jovem Micheau (como seu pai gostava de chamá-lo) foi educado com vistas ao cultivo da vasta cultura que tanto admirava. Sua primeira língua foi o latim, e com ordens expressas de seu pai, só poderiam dirigir-lhe a palavra se essas estivessem no idioma de Cícero. Foi alfabetizado até os seis anos de idade exclusivamente em latim⁵. Montaigne, com isso, distanciava-se de sua própria pátria, de sua cultura contemporânea, mas aproximava-se daqueles que seriam seus companheiros durante toda sua vida: os grandes escritores latinos. Na companhia de Sêneca, Cícero, Plutarco, Virgílio e muitos outros, o jovem Micheau entrava de cabeça no mundo da alta cultura intelectual, da qual nunca saiu. O custo disso foi o estranhamento de si mesmo dentro de sua própria língua (o francês e também o gascão), incompreendida, e por isso empecilho para a comunicação com seus companheiros no colégio de Guienne em Bordeaux, quando ingressou em 1539.

Em 1549, Montaigne estuda direito em Toulouse, muito provavelmente pela pressão de seu pai ao querer uma

⁴ Starobinski, J. Montaigne em movimento. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo, Companhia Das Letras, 1992.

⁵ Ver Ensaaios. I, 26.

carreira de magistrado para o jovem Montaigne, seguindo os passos do próprio Pierre.

Montaigne se torna conselheiro do Tribunal das Contribuições em Périgueux, sucedendo o próprio pai e em 1557 torna-se conselheiro no Parlamento de Bordeaux.

Em sua vida política Montaigne presencia a intolerância religiosa e as mais crassas barbáries perpetradas em nome de uma fé que ele próprio duvida existir nos homens que a professam.⁶ Em 1559, alguns magistrados do Parlamento condenam a intolerância católica contra os huguenotes e Henrique II os condena à fogueira. Em 1560, o chanceler Michel L'Hopital prega uma política de apaziguamento para retomar a paz entre católicos e protestantes, e ganha a admiração do filósofo francês. Em 1568, Pierre, seu pai, morre e Micheau torna-se o senhor de Montaigne herdando o castelo de Montaigne. Seu pai, grande admirador da filosofia e do mundo intelectual encomendara a Montaigne uma tradução da *Theologia Naturalis*, do teólogo protestante Raymond Sebond. Termina a tradução em 1569 e publica-a. Vende seu cargo de magistrado em 1570 e se isola na torre de seu castelo, em sua biblioteca, para pintar-se a si mesmo, para ficar na companhia de si mesmo e tentar compreender o homem e suas circunstâncias. Abandona, portanto, o *negotium*, tempo e espaço utilizados para a construção da vida pública e ocupação de assuntos externos e adere ao *otium*, ocupação única e exclusivamente de si, que busca o aprimoramento do intelecto através do estudo. Datam de 1572 suas primeiras linhas ensaísticas e de 1592 suas últimas. Montaigne só parou de se ensaiar ao morrer.

⁶ Montaigne professa uma evidente preocupação em relação ao puro elemento circunstancial da fé de seus contemporâneos. No livro II, 12, afirma que a maioria das pessoas professa uma fé cristã apenas por terem nascido em um determinado local e época. Se na Índia tivessem nascido, seriam hindus, se em alguma parte do que chamamos hoje de Oriente Médio, professariam a fé através da religião de Maomé.

Contudo, nunca abandonou de fato o mundo “externo”, seus afazeres políticos e suas responsabilidades e nem suas reflexões tornando-se, em 1581, prefeito de Bordeaux, sendo reeleito em 1583. Em 1592 morre Micheau, depois de uma vida atarefada, intelectualmente substancial e existencialmente frutífera.

A pequena biografia acima, a título de curiosidade, nos serve para situar um pouco Montaigne em sua época, mostrando como foi educado e como conduziu sua vida, antes e depois de seu “isolamento” para a confecção de seus Ensaí- os.

1. O Ensaio como descoberta de um mundo novo

Montaigne é considerado pela história do pensamen- to humano como o grande criador do gênero literário “En- saio”, mais precisamente pela forma de filosofar ensaística, pela filosofia do ensaio. Diz acerca de sua própria obra o se- guinte:

O julgamento é um instrumento para todos os as- suntos, e se imiscui por toda parte. Por causa disso, nos ensaios que faço aqui, emprego nisso toda es- pécie de oportunidade. Se é um assunto de que nada entendo, por isso mesmo ensaio-o, sondando o vau de bem longe; e depois, achando-o fundo demais para minha estatura, mantenho-me na margem; e esse reconhecimento de não poder pas- sar para o outro lado é uma característica de sua ação, e mesmo das que mais o envaidecem. Por ve- zes, em um assunto vão e sem valor, procuro ver se ele encontrará com que lhe dar corpo, e com que o apoiar e escorar. Por vezes passeio-o por um as- sunto nobre e repisado, no qual nada tem a desco-

brir por si, estando o caminho tão trilhado que ele só pode caminhar sobre as pegadas de outrem. Então atua escolhendo o caminho que lhe parece o melhor e, entre mil veredas, diz que esta, ou aquela, foi a mais bem escolhida. Tomo da fortuna o primeiro argumento. Eles me são igualmente bons. Mas nunca me proponho apresentá-los inteiros. [C] Pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o vêem os que nos prometem mostrá-lo. De cem membros e rostos que cada coisa tem, tomo um, ora pra somente roçá-lo, ora pra examinar-lhe a superfície; e às vezes para pinçá-lo até o osso. Faço-lhe um furo, não o mais largo porém o mais fundo que sei. E quase sempre gosto de captá-los por algum ângulo inusitado. Arriscar-me-ia a tratar a fundo alguma matéria, se me conhecesse menos. Semeando aqui uma palavra, ali uma outra, retalhos tirados de sua peça, separados, sem intenção e sem compromisso, não estou obrigado a fazê-lo bem nem a limitar a mim mesmo, sem variar quando me aprouver; e render-me à dúvida e incerteza, e à minha forma principal, que é a ignorância. (MONTAIGNE, 2001, p. 447-448)

Montaigne nesse longo trecho conceitualiza a natureza dos Ensaios. Sua escrita, pois, é um exercício de seu juízo acerca do mundo. É um indivíduo que julga o mundo a partir de si mesmo para tentar encontrar, nesse movimento, a si próprio. Nesse sentido o ensaio não é apenas um gênero literário, mas uma forma de método *sui generis*.

Isso porque o caráter do ensaio é por si mesmo sistemático e sem método absolutamente determinado. Afinal, como alguém que quer conhecer a si mesmo pela primeira vez pode saber, a priori, qual método seguir, qual caminho traçar, se todos se apresentam a ele? É no exercício de si mesmo que

os mais variados temas se apresentam, sem sistema e sem destino preestabelecido. Seu próprio julgamento é seu objeto, e ensaiar-se permite-lhe compreender o alcance ou a arbitrariedade de suas conclusões (e também de outros). Por isso o ensaio é seu método e não apenas um gênero literário.

Assistemático por natureza, os Ensaaios são uma incessante busca pelo próprio eu, que não sabe nada sobre si e, portanto, não pode saber nada sobre o mundo. Só examinando seus próprios juízos é que o filósofo pode, enfim, chegar a si. Na experiência existencial singular, o mundo é colocado à prova daquele que o julga.

Diz-nos Montaigne que seu livro foi escrito para ele mesmo e alguns amigos e parentes, com propósitos privados. Exibe seus defeitos, seus pensamentos nada louváveis, suas dores e angústias, seus preconceitos. Devemos duvidar dessa pretensão humilde de Montaigne, pois, em última instância, é o homem em sua própria natureza que o filósofo pinta. Sua lição: ensaie-te a ti mesmo, pois apenas assim conhecer-te-á.

Michel Onfray afirma que Montaigne não se ama e por isso desnuda-se nas páginas de seus Ensaaios durante os vinte anos que duraram sua redação: de 1572 a 1592.

É criticado por ter contado sobre seu sexo pequeno, revelado sua impotência, detalhado suas digestões difíceis, enumerando suas cólicas (...). Certo, mas por que não ver que esses exorcismos supõem uma empreitada singular: aprender a se amar, compor aquilo que a priori parece indigno de ser amado? (ONFRAY, 2008, p. 191-192)

Afinal, para conhecer-se é preciso saber-se digno de ser amado, e para isso, ele próprio deve reconhecer tal virtude. O conseguir amar-se a si mesmo é reflexo do conhecer-se a si mesmo. O ensaio não é, como poderíamos inferir, uma autobiografia. O ensaio é uma experiência, e como veremos, o sujeito se produz na experiência de si, experimentando a si mesmo.

Na história da filosofia essa nova forma de se experimentar para se conhecer é inaugurada por Montaigne, em uma época em que o espírito dos grandes tratados ainda estava em voga na filosofia. É nesse sentido que a afirmação de Montaigne em não ser filósofo faz mais sentido. A filosofia de sua época, mesmo estando no espírito do Renascimento dos clássicos originais, segundo ele, não passava de pura vaidade e verbosidade. Diz sobre isso Cassirer:

O que se contrapõe aqui à Escolástica não é um novo método de pensamento, mas sim o novo ideal cultural da 'eloquência'. Desse momento em diante, Aristóteles não deve e não pode mais ser visto pura e simplesmente como o mestre do saber, como o representante da 'cultura', pois seus escritos, ao menos na forma como nos têm chegado, não mostram 'o menor traço do bem-falar'. Não é contra o conteúdo dos escritos de Aristóteles, mas contra seu estilo que se volta a crítica humanista. (...) Os problemas que disso resultaram, porém, foram mais de natureza filológica do que filosófica. Passa-se a discutir zelosamente se o conceito aristotélico de [*t'agathón*] (o bom) deveria ser reproduzido, tal como ocorrera na tradução de Leonardo Bruni, pela expressão *summum bonum* ou pela expressão *bonnum ipsum*. Humanistas os mais célebres, como Filelfo, Angêlo Poliziano e outros, engajam-se na discussão sobre a forma de grafar o conceito aristotélico de *entelechie* - se *entelechia* ou *endelechia* - e sobre as diferentes possibilidades de interpretação que disso resultam. (CASSIRER, 2001, p. 4 - 5)

Montaigne já havia identificado isso com muita clareza quanto à insignificância dessas discussões filosóficas puramente vaidosas. Daí sua alternativa em não considerar-se filósofo.

sofo: se isso é ser filósofo, então certamente ele não é. Ele nos diz isso explicitamente:

[B]Aristóteles escreveu para ser compreendido; se não o conseguiu, um menos apto, um terceiro, conseguirá menos ainda do que aquele que fala de seu próprio pensamento. Desdobramos a matéria e a expandimos destemperando-a; de um assunto fazemos mil e, multiplicando e subdividindo, recaímos na infinidade dos átomos de Epicuro. (...) O centésimo comentário remete-o a seu seguinte, mais espinhoso e mais escarpado do que o primeiro achara. Quando concordamos entre nós: 'este livro já teve o suficiente, doravante não há mais o que dizer'? (...) Há mais dificuldade em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas, e mais livros sobre os livros do que sobre outro assunto: só o que fazemos é nos glosarmos mutuamente⁷. (...) [C] O principal e mais prestigiado saber de nossos séculos não é saber entender os eruditos? Não é esse o objetivo comum e derradeiro de todos os estudos? [B] A questão é de palavras, e contenta-se com palavras. Uma pedra é um corpo. Mas, quem insistisse: 'E corpo, o que é? - Substância. - E substância, o quê?', e assim sucessivamente, acabaria acuando o interrogado no fim de seu dicionário. Troca-se uma palavra por outra palavra, e frequentemente mais desconhecida. (MONTAIGNE, 2001, p. 426 - 428)

Essa longa citação corrobora exatamente o que Cassirer afirmava sobre um aspecto da filosofia nessa época: ten-

⁷ Não há como não sentir um certo desconforto em glosar Montaigne e tentar interpretá-lo, indo na direção do que ele próprio acusa.

tar superar a escolástica tentando ser mais obscura que essa. Nesse sentido, reafirmamos com Montaigne: - “Não sou filósofo!” Mas precisamos afinar essa afirmação: - “Não sou filósofo nesses termos”, poderia dizer. Como o próprio Montaigne dirá no ensaio intitulado “Apologia de Raymond Sebond”, ele é um filósofo de nova figura (II, 12). A isso Onfray adiciona: “A essa quinquilharia conceitual ele opõe a palavra livre, alegre, solta. Ri da aparelhagem pseudocientífica dos medievais. Saltos e cambalhotas mais do que amarrações e formas eruditas”. (ONFRAY, 2008, p. 207)

Montaigne pode ser enquadrado em uma tradição que frequentemente é chamada de “humanista”. Com esse termo, em sua época, não somos capazes de designar um movimento homogêneo e coerente de pensamento. Desde que Jacob Burckhardt publicou seu magistral estudo sobre o Renascimento em 1860⁸, o conceito de “humanismo” se popularizou entre os historiadores, porém, há uma pluralidade de significados referentes ao conceito. Dessa forma, o que existe são diversos “humanismos”. Segundo Burke:

Alguns usam o termo num sentido vago para referir-se à preocupação com a dignidade do homem, opondo um Renascimento antropocêntrico – às vezes demasiado simples – a uma idade média teocêntrica. Outros historiadores preferem empregar o termo 'humanista' da maneira como se utilizam '*umanista*' nas universidades italianas por volta de 1500. Nesse sentido, um humanista era mestre profissional das 'humanidades' (*studia humanitatis*), ou seja, de história, ética, poesia e retórica. (BURKE, 2006, p. 17)

⁸ Burckhardt, J. A cultura do Renascimento. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo, Companhia de Bolso, 2009. Principalmente as partes III e IV de seu estudo.

Montaigne só é humanista na medida em que se preocupa apenas com o homem e sua condição. A frase que talhou em uma das vigas de sua biblioteca, do comediógrafo Terêncio, pode servir como explicação para o seu humanismo no sentido mais amplo: “Sou homem, e nada humano julgo ser-me alheio” (*Homo sum, humani a me nihil alienum puto*).

Não discute, não debate, não escreve sobre outro tema (como o sumo bem, sobre a virtude, sobre a religião) senão sobre ele próprio. Usa os temas apenas para ensaiar-se. Se é a partir de si mesmo que julga, através de sua própria experiência, através de seu próprio ser no mundo, todo o tema que for abordado nos ensaios só serve para nos informar não sobre eles mesmos, mas sim sobre Montaigne. Isso sugere que, em última instância, Montaigne sempre está certo. Afinal, não está falando sobre diversos temas, mas sim está falando, a partir de si, o que pensa sobre os temas. O que ele, Montaigne, ajuíza sobre o mundo é aquilo que pertence única e exclusivamente a ele. Se fala sobre a mentira, por exemplo, não é para construir um conceito sobre a mentira, para discuti-la, enfim, para compreendê-la. O faz, assim como todos os outros temas, para saber sobre si. Para mostrar a si mesmo.

Luiz Eva escreve que: “Sem dúvida, a novidade deve forçosamente se dizer “nova” em face de algum panorama da 'tradição' (continuamente mobilizada nos Ensaaios, por inúmeras alusões, especialmente aos 'antigos', mas também aos filósofos tal como os encontra existentes)”. (EVA, 2007, p.25)

Essa nova forma de se experimentar inaugura uma nova forma de filosofar, e essa nova forma desvela um mundo inteiramente novo.

Existem algumas objeções em relação a essa novidade por parte de alguns autores, por exemplo, quando dizem que Agostinho, em suas Confissões, já havia aberto o caminho para buscar a interioridade e encontrar a si mesmo, deixando tudo o que não lhe pertence de fora da reflexão, apenas se atentando para o que é unicamente seu. Contudo, como o próprio

nome do livro diz, o que Agostinho faz é uma confissão: daí que o diálogo que trava não é consigo mesmo, mas com Deus.

E como invocarei o meu Deus, ó meu Deus e meu Senhor? Pois, ao invocá-lo, eu o chamarei para dentro de mim. Que lugar haverá em mim, onde o meu Deus possa vir? Onde virá o Deus em mim, o Deus 'que fez o céu e a terra'? Há, então, Senhor meu Deus, algo em mim que te possa conter? E o céu e a terra, que fizeste e nos quais me fizeste, são eles capazes de te conter? (AGOSTINHO, 2002, p. 20)

Fica, portanto, evidente que Agostinho não exerce o mesmo tipo de reflexão que Montaigne; não opera do mesmo modo e nem possui o mesmo objetivo. Agostinho constrói toda a sua auto-análise sobre um princípio básico do qual Montaigne prescinde: o olhar divino. Agostinho assiste retrospectivamente ao espetáculo de sua própria existência guiado pela mão de Deus, com quem conversa e a quem se confessa. É Deus, em última instância quem julga, é Ele quem é capaz de determinar o valor de suas ações e sua posição dentro da unidade de sentido de sua existência. Agostinho só encontra a si mesmo na medida em que encontra dentro de si Deus. Pelo contrário, Montaigne busca a partir de si e de suas próprias experiências no mundo (e dos juízos que faz a partir delas) a si mesmo. Não se reporta a ninguém, nem homem nem Deus. É por isso que o que faz é ensaiar-se e não confessar-se. Seu fim não é externo a si próprio, não visa nada transcendente à sua própria corporalidade e consciência.

O próprio caráter de sua reflexão é corporal, como sugere Auerbach: “Mas Montaigne, que está sozinho consigo mesmo, encontra no seu pensamento bastante vida e, por assim dizer, calor corpóreo suficiente para escrever como se estivesse falando”. (AUERBACH, 2011, p. 254) Nenhum comentarista de Montaigne, exceto Onfray, (o menos lido, o menos

considerado e o menos comentado) prestou muita atenção a esse fato absolutamente revelador: Auerbach sugere que ao ler Montaigne certo estranhamento nos move para pensarmos se este escreve como se estivesse falando. Michel Onfray não sugere, mas afirma que Montaigne ditou os Ensaios.

Além do mais, espanta-me nunca ter lido que Montaigne não escreveu os Ensaios. Em nenhum lugar lê-se essa informação, menos ainda, portanto, sua análise. No entanto, o filósofo esclarece em quatro oportunidades, no texto, que ele não está escrevendo, mas ditando. Ele fala, fala andando em sua torre, fala a um terceiro que anota. Terceiro ausente, do qual ignoramos tudo. Um criado, um amigo? Não se sabe... Mas por quatro vezes pode-se constatar: Montaigne até diz que um desses escribas indelicado partiu certo dia levando embaixo do braço um maço de folhas ditadas e nunca mais voltou... Talvez haja em algum lugar capítulos desconhecidos do manuscrito *princeps*! (ONFRAY, 2008, p. 204)

Mais um exemplo de que os Ensaios são, de fato, o produto de um corpo que fala, que supõe a voz, que supõe a escuta, que nem em sua dimensão mais espiritual (a reflexão, o pensamento) abandona o caráter corpóreo, físico, mundano.

2. O Ensaio como pintura de si

No começo do capítulo 2 do livro III, Montaigne escreve em uma longa passagem o que faz exatamente, e explica aos supostos críticos suas aparentes contradições, seus cambaleios, sua aparente superficialidade.

[B] Os outros formam o homem; eu o descrevo, e reproduzo um homem particular muito mal formado e o qual, se eu tivesse de moldar novamente, em verdade faria muito diferente do que é. Mas agora está feito. Ora, os traços de minha pintura não se extraviam, embora mudem e diversifiquem-se. *O mundo não é mais do que um perene movimento.* Nele todas as coisas se movem sem cessar: a terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito, e tanto com o movimento geral como com o seu particular. A própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido. *Não consigo fixar meu objeto.* Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. *Não retrato o ser. Retrato a passagem;* não a passagem de uma idade para a outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto. É preciso ajustar minha história ao momento. Daqui a pouco poderei mudar, não apenas de fortuna mas também de intenção. Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações. *Seja como for, talvez me contradiga; mas, como dizia Dêmades, não contradigo a verdade. Se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria: decidir-me-ia; ela está sempre em aprendizagem e em prova.* Exponho uma vida vulgar e sem brilho; isso não importa. Ligamos toda a filosofia moral tão bem a uma vida comum e privada quanto a uma vida de mais rico estofo: *cada homem porta em si a forma integral da condição humana.* [C] Os autores comunicam-se ao povo por alguma marca particular e externa; eu, o primeiro, por meu ser universal, como Michel de

Montaigne, não como gramático ou poeta ou juris-consulto. Se o mundo se queixar de que falo demais de mim, queixo-me de que ele nem sequer pense em si.⁹ (MONTAIGNE, 2001, p. 27-28)

Montaigne fala muito sério e enfatiza que, por mais contraditório que possa parecer ao longo dos Ensaios, por mais cambaleante que possam ser suas análises, não poderia fazê-la de outra forma. Não faz ontologia, não pretende falar sobre o ser e seus atributos. Só fala daquilo que ele pode alcançar daquilo que pode experimentar, portanto, só pode falar do câmbio, da contingência, da mudança. É isso o que está sob seu alcance. Mas não há nada mais perto de sua reflexão do que ele mesmo, que por fazer parte desse mundo, só pode ser também passagem, mudança. Em uma linguagem kantiana, Montaigne afirma não ter absolutamente nenhum contato com as coisas em si, apenas com os fenômenos, apenas pode falar daquilo que é temporal e espacial, ou seja, daquilo que está submetido à mudança. Das coisas em si, não fala. Mas uma coisa é certa, ele pode se contradizer, mas nunca contradiz a verdade. A única verdade é que as coisas nunca são as mesmas, nem o mundo e nem ele mesmo (que também é mundo).

Deve descrever o objeto a partir do maior número de experiências, da forma como ele foi visto em cada caso, e pode desta forma ter a esperança de poder determinar o âmbito das possíveis modificações, obtendo, assim, finalmente, uma imagem do conjunto. Este é um método rigoroso, que pode ser considerado científico até no sentido moderno do termo, e é justamente este que Montaigne procura seguir. (AUERBACH, 2011, p. 255)

⁹ Os itálicos são nossos.

Os Ensaaios, portanto, podem ser considerados como um método rigorosamente experimental - pois é o único que pode se adequar a tal objeto (ele mesmo) - de pintura de si.

A partir das considerações acima, conseguimos então identificar ao que se destina, em última instância, a tarefa de buscar, cuidar e conhecer a si mesmo (e a partir daí, pintar a si mesmo). É da condição humana que Montaigne fala, quando busca a si em si mesmo. Se cada homem oferece motivo e matéria suficiente para a representação de toda a filosofia moral, então a exata e sincera auto-investigação de qualquer homem justifica-se por si só; é até possível dar um passo além: ela é necessária, pois é o único caminho que, segundo Montaigne, pode ser percorrido pela ciência do homem enquanto ser moral. Se cada homem porta em si a forma integral da condição humana, estudar a si mesmo é estudar essa forma da condição humana integral.

Montaigne não renuncia à identidade. Mas descobriu que a ela não pode ter acesso diretamente. Em lugar da unidade, encontrou a fragmentação. É preciso haver-se com isso de outra maneira. E essa outra abordagem (...) é a que passa pelo ato de escrever, pelo ato de “registrar”. (STAROBINSKI, 1992, p. 34)

Tal método de Montaigne não pode ser aplicado com rigor e exatidão em outra pessoa. A filosofia moral de sua época costumava investigar um grande número de seres humanos segundo um plano determinado, à procura, por exemplo, da posse ou falta de determinadas qualidades, ou para verificar o seu comportamento em determinadas situações. Tudo isso parece vago e fútil para Montaigne; não passam de abstrações vagas e vazias.

Ele não reconhece o homem, isto é, a si mesmo, neles, pois disfarçam-no, simplificam-no e sistematizam-no.

zam-no de tal forma que a sua realidade se perde. Montaigne limita-se à exata pesquisa e descrição de um só exemplar, ele mesmo, e também durante esta pesquisa está muito longe de isolar o objeto de alguma forma, de desligá-lo das circunstâncias e condições acidentais nas quais se encontra num momento particular, para assim talvez obter o seu ser propriamente dito, durável e absoluto; uma tal tentativa de atingir a essência isolando-as das contingências acidentais momentâneas parecer-lhe-ia absurda pois, na sua opinião, a essência se perde imediatamente logo que é desligada da causalidade respectiva. (AUERBACH, p. 262)

Dessa forma, Montaigne afirma que através dos Ensaaios, tornou-se o homem mais sábio de todos. Isso porque ele é extremamente próximo e familiar do objeto de sua investigação, porque penetrou-lhe tão profundamente em cada detalhe (por mais excêntrico, condenável ou baixo que seja), que nunca homem nenhum conheceu tão profundamente aquilo que buscava conhecer.

[B]...nunca homem nenhum tratou assunto que compreendesse ou conhecesse melhor do que trato este que empreendi, e nesse sou o homem mais sábio que vive; em segundo lugar, que nunca alguém [C] se aprofundou tanto em sua matéria nem esmiuçou-lhe mais detalhadamente as partes e decorrências; e [B] nem chegou mais exata e plenamente ao fim que se propusera em sua tarefa. Para cumpri-la preciso juntar-lhe apenas fidelidade; ela aqui está, a mais sincera e pura que se pode encontrar. (MONTAIGNE, 2001, p.28)

Para Montaigne, não há nem no mundo da arte nem da ciência, nenhum caso em que o conhecimento completo e

verdadeiro de seu objeto tenha sido atingido. Das coisas do mundo, existem infinitas opiniões de especialistas; nenhum pode, sinceramente, trazer para si a verdade última de seu objeto. Montaigne pode, na medida em que o único objeto de seus Ensaios é ele mesmo; ninguém pode atingir o grau de conhecimento que ele tem sobre si mesmo.

Os Ensaios, portanto, são um exercício de busca de si mesmo. Seu texto é o produto de seu sucesso. Existe uma unidade absoluta, portanto, entre obra e autor, caso que não existe nas obras dos especialistas, que demonstram conhecimentos específicos que apenas frouxamente são ligados à suas pessoas. “[C] Não fiz meu livro mais do que meu livro me fez, livro consubstancial a seu autor, com uma ocupação própria, parte de minha vida; não como uma ocupação e uma finalidade terceiras e alheias, como todos os outros livros.” (MONTAIGNE, 2001, p.498)

Seus Ensaios, diz ele, são tentativas, ou testes, de seu juízo e de suas faculdades naturais, pelas quais ele busca revelar essas faculdades e esse juízo. (...) Esta ideia está intimamente relacionada com a ideia de ensaio. Não é que Montaigne nunca escreva sobre qualquer outra coisa que não a si mesmo, mas sim que ele agora percebe que escrever sobre tudo é pintar a si mesmo e encontrar em si a unidade de seu livro. Seja lá sobre o que ele escreve, ele está sempre ajuizando, e ele sabe que essa ação, ao fazê-la, faz parte do sua pintura. Ela nos mostra Montaigne se auto- julgando e auto- julgado - não só suas conclusões, mas também suas tentativas de julgamento. Isso parece ser o que um ensaio significa para ele: não apenas uma tentativa, mas também uma revelação. (FRAME, 1955, p. 82)

Eis, portanto a necessidade do ensaio. Ele não é apenas uma tentativa de captar os próprios juízos na medida em

que julga (e encontrar um “eu individual” por trás disso). Ele é uma revelação. Uma pintura revela suas imagens, inclusive aquelas imagens que, aparentemente, não estão lá, que são praticamente invisíveis. Montaigne pinta-se, ensaiando-se, para se revelar. Para revelar esse mundo novo da interioridade do eu.

Com vistas apenas a si próprio, deixando tudo o que é alheio de fora da investigação, Montaigne inaugura essa nova filosofia, necessária porque acompanha o próprio movimento da vida, limitado a um homem singular, mas que através dele pode mostrar a forma integral da humana condição. É com vistas ao bem viver, ou seja, à construção moral do homem, que Montaigne reflete e investiga a si mesmo. Antes de Nietzsche e sua filosofia da vida, Montaigne já havia colocado que a própria vida e seu valor são os critérios últimos de moralidade.

Por isso, por mais que sirva-se de exemplos externos em seus Ensaios, por mais que explicita suas ideias com personagens, histórias, antigas ou contemporâneas, Montaigne escreve que não existe exemplo, por mais virtuoso que seja, que sirva como guia para vivermos a boa vida.

[B] Portanto, qualquer que seja o fruto que podemos ter da experiência, a que obtivermos dos exemplos externos dificilmente servirá para ensaiar-nos muito se não fizermos bom proveito da que temos sobre nós mesmos, que nos é mais familiar e por certo suficiente para instruir-nos sobre o que nos é preciso. Estudo a mim mais do que a outro assunto. Essa é a minha metafísica, essa é a minha física. (MONTAIGNE, 2001, p. 434)

Montaigne nasce na primeira metade do século XVI, ou seja, exatamente no mesmo período em que os grandes navegadores estão descobrindo a existência de mundos novos. Nessa época de grandes viagens e grandes descobertas, o

mundo conhecido parecia se apequenar. Colombo, Magalhães, Elcano (dentre outros) mostraram ao homem europeu que seu mundo inteiro não passava de uma parte minúscula do verdadeiro mundo, que seus costumes eram apenas mais um dentre tantos e que todo o horizonte de certezas que comungavam poderia ser facilmente abalado. O mundo novo assombrou o homem europeu.

Analogamente, Montaigne fez o mesmo. Não em relação a novos mundos externos, mas em relação ao ainda inexplorado mundo interno. A curiosidade (e não só a necessidade de encontrar novas rotas comerciais) guiou os homens a adentrarem os oceanos em busca do desconhecido. Essa curiosidade levava a pensar que para além daquele espaço conhecido havia um desconhecido que deveria ser desvelado.

Montaigne descobre e se aventura, como os navegantes, mas em novo espaço interior. A era das grandes descobertas descobriu também aquilo que chamaríamos de subjetividade.

É uma atitude muito parecida a que, nessa mesma época, faz surgir o sujeito moderno: um sujeito que se concebe a si mesmo para além de sua comunidade religiosa, familiar ou política, convencido de que, longe desses terrenos ancestrais herdados, ficam abertos os espaços a conquistar na interioridade, na solidão, no íntimo. Até então, e desde muitos séculos atrás, o homem havia vivido todo momento no seio de uma comunidade onipresente. Estar sozinho, durante a Idade média, era sintoma de loucura ou inumanidade: aquele que atravessava sozinho os percursos urbanos estava exposto ao ultraje, ao roubo, ao assassinato. Não era ninguém, pois não estava com ninguém, porque não pertencia a nenhum grupo que dotasse de sentido sua existência. Considerava-se um ato de piedade cristã integrá-lo em uma coletividade, assumi-lo como um elemento integrado dentro de um conjunto já estabelecido, como um cachorro abandonado que é adotado no seio de uma família. Na vida corrente não havia espaço para a interioridade, para a intimidade: as refeições eram feitas em co-

num compartilhando os pratos, dormia-se em grupo, a leitura era feita em voz alta com os outros. Os nobres eram cavaleiros armados juntos com outros membros de seu clã: velavam suas armas em comum, tinham sua própria honra encadeada com a honra do grupo ao qual pertenciam. Nem na vida privada nem na pública, nem nos grandes momentos (nem nos transcendententes) sobrava espaço para a solidão, coisa apenas de eremitas e insensatos¹⁰. Entre os séculos XII e XIV começavam a aparecer os primeiros sintomas de uma intimidade ainda incipiente: começa a ser utilizada a bolsa individual como guarda moedas, que contém o pecúlio da pessoa, signo de uma certa independência econômica; aparecem os primeiros pratos individuais, em que só um come; nas casas começamos a encontrar habitações individuais, pequenos cubículos em que se lê, se pensa e se vive, pelo menos por um momento, completamente só; a prática da confissão se transformou até se converter em um ato privado, individual e cotidiano. Dispor de um espaço e um tempo para si mesmo vai convertendo-se em um pequeno luxo burguês cada vez mais estendido e aceito.

¹⁰ Para mais detalhes, conferir o livro de Johan Huizinga, “O outono da idade média”. São Paulo, Cosac Naif, 2010. Vale citar o primeiro parágrafo desse estudo monumental, que já explicita o tom e o sabor da vida do homem medieval: *“Quando o mundo era cinco séculos mais jovem, tudo o que acontecia na vida era dotado de contornos bem mais nítidos que os de hoje. Entre a dor e a alegria, o infortúnio e a felicidade, a distância parecia maior do que para nós; tudo que o homem vivia ainda possuía aquele teor imediato e absoluto que no mundo de hoje só se observa nos arroubos infantis de felicidade e dor. Cada momento da vida, cada feito era cercado de formas enfáticas e expressivas, realçado pela solenidade de um estilo de vida perene. Os grandes fatos da vida – o nascimento, o matrimônio, a morte – eram envoltos, por obra dos sacramentos, no esplendor do mistério divino. Mas também os menores – uma viagem, uma tarefa, uma visita – eram acompanhados de mil bençãos, cerimônias, ditos e convenções”*. p. 11.

Na medida em que vão abrindo esses espaços íntimos, as artes vão moldando e difundindo as novas conquistas. A pintura não se detém apenas na representação da grandeza do monarca ou na glória das santas figuras, mas progressivamente, o âmbito do privado e cotidiano vai adquirindo a importância suficiente para ser representado. E a literatura, mais que qualquer outra arte, vai colonizando sem parar esses novos territórios: não só as grandes vidas merecem ser narradas, nem só os grandes eventos da história possuem a dignidade suficiente para ser transmitidos à posteridade. Petrarca, Cellini, Cardano e tantos outros nos ensinam que a própria vida pode ter interesse para o público por si mesma, para além do papel desempenhado no contexto social, ou no clã familiar do qual se procede. O mesmo homem europeu renascentista que adentra o oceano para descobrir novas rotas ou novos mundos é o que vai, também, conquistando o terreno da interioridade. E, como as conquistas de novos espaços dão lugar nessa época a toda uma florescente literatura de viagem, as novas aquisições no terreno da interioridade vão se moldando em um corpo literário, ainda sem forma e carente de gênero próprio, na qual o autor e sua obra estabelecem relações todavia desconhecidas.

A obra de Montaigne estabelece um marco fundamental nessa nova literatura que centra sua atenção na inexplorada interioridade do indivíduo. Se trata, com efeito, do fruto mais maduro do Renascimento tardio francês: a culminação de uma série de descobrimentos e aquisições, tanto no plano literário quanto no contexto histórico e social, que o homem europeu havia conseguido durante os séculos precedentes. Montaigne vinha de uma família de posses que havia iniciado duas gerações anteriores um processo de enobrecimento comum na época. Abandonando a profissão de comerciante, que não era considerada própria da nobreza, seus pais haviam adquirido e ampliado uma propriedade, chamada *Château de Montaigne*, na região do Périgord, perto de Bordeaux. Montaigne estava destinado como primogênito a herdar o castelo,

adquirindo com ele a condição de nobre para sua família. Ao herdá-lo abandonou o seu sobrenome familiar (Eyquem), adotando o nome de seu domínio senhoril. Foi dirigido (sem muita vontade) para a magistratura e durante quase quatro décadas, levou a vida que esperavam dele, desenvolvendo uma carreira prematura como magistrado no parlamento de Bordeaux.

Mas em sua biografia há um ano que marca um antes e um depois: 1570. Quando tinha 37 anos, Montaigne decide abandonar a vida ativa para retirar-se em seu castelo recém herdado. Nesse momento faz seu tudo aquilo que o homem renascentista havia conquistado em termos de intimidade: reserva para si um espaço próprio em seu castelo, a famosa torre de Montaigne, que ainda segue em pé. Nela existe uma pequena capela, onde pode rezar; tem seu próprio dormitório, onde gosta de dormir sozinho; e, antes de tudo, tem sua própria biblioteca, onde afirma passar a maior parte do ano, lendo, pensando e escrevendo sozinho e conversando consigo mesmo.

Seu retiro estava marcado por uma firme intenção literária: havia se retirado do mundo para escrever sua grande obra, recolhendo por escrito sua concepção de mundo e de homem. Mas essa vontade de escrever o conduz por caminhos inesperados. A ociosidade havia aberto esse espaço novo da intimidade, que até então estava assombrosamente vazio. Esse vazio absorve completamente sua produção literária, e Montaigne descobre progressivamente que só é capaz de escrever sobre si mesmo. Montaigne escreve, portanto, seu primeiro ensaio, intitulado “Da ociosidade”, para mostrar toda a dificuldade dessa primeira incursão nos novos terrenos da interioridade.

[A] Assim como em terras ociosas, quando são ricas e férteis, vemos proliferar cem mil tipos de ervas selvagens e inúteis, e para as manter aproveitáveis é preciso dar-lhes uso e empregá-las em cer-

tas sementes que nos sirvam e assim como vemos que as mulheres produzem sozinhas aglomerados e pedaços informes de carne, mas que para produzir uma geração boa e natural elas precisam ser ocupadas por uma outra semente, assim também acontece com os espíritos. Se não os ocupamos com algum assunto que os refreie o contenha, eles se lançam desregrados para cá e para lá, no vago campo das imaginações (...). [A] E não há loucura nem tolice que não produzam nessa agitação, 'eles engendram quimeras, verdadeiros sonhos de doentes'. A alma que não te objetivo estabelecido perde-se: pois como se diz, estar em toda parte é não estar em lugar nenhum. Recentemente, ao isolar-me em minha casa, decidido, tanto quanto pude, a não me imiscuir em outra coisa que não seja passar em descanso e apartado esse pouco que me resta de vida, parecia-me não poder fazer maior favor a meu espírito do que deixá-lo, em plena ociosidade, entreter a si mesmo, fixar-se e repousar em si; e esperava que doravante ele o pudesse fazer mais facilmente, tendo se tornado, com o tempo, mais ponderado e mais maduro, porém descobri, 'a ociosidade sempre dispersa a mente em todas as direções', que ao contrário, imitando o cavalo fugido, ele dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem; e engendra-me tantas quimeras e monstros fantásticos, uns sobre os outros, sem ordem e sem propósito, que para examinar cm vagar sua inépcia e estranheza comeci a registrá-los por escrito, esperando com o tempo fazer que se envergonhe de si mesmo por causa deles. (MONTAIGNE, 2001, p. 44-46)

Esse ensaio foi, segundo Villey, talvez o primeiro escrito por Montaigne, depois de se retirar no castelo e começar

a colocar por escrito os logros de seu juízo. Contudo, o que se percebe é que a tarefa é mais difícil do que imaginara. “O repouso tão desejado, no entanto, não se deixa alcançar” (STAROBINSKI, 1992, p. 29). É de se compreender que, em um mundo novo, desconhecido, sem mapa e sem destino, que o viajante se perca muito antes de se encontrar. Foi o que ocorreu com Montaigne. É necessário, portanto, primeiro domar esse cavalo em fuga, atentar o espírito para aquilo que ele pretende. É necessário descobrir o porque de estar escrevendo. Tal solidão, nova, causa tristeza e melancolia. Não há nada em que se apoiar externamente. Os monstros e quimeras que assolam os pensamentos de Montaigne são produtos de um estranhamento.

A preocupação de escrever é, portanto, a consequência de uma intrusão da estranheza, que violentou o livre querer da alma e lhe subtraiu o fruto de seu primeiro esforço. Melhor dizendo: para Montaigne, a preocupação de escrever visa reconquistar um domínio interno posto em risco pelas extravagâncias de seu espírito ocioso ou pelo irresistível desvario do pesar melancólico. (STAROBINSKI, 1992, p. 32)

Diferente de Starobinski, diríamos que Montaigne não tenta reconquistar um domínio interno, mas conquistá-lo. Como, na primeira tentativa feita por Montaigne ao buscar a si, poderia encontrar-se? Seria muita pretensão. Antes de tudo vem o estranhamento, e com ele, os monstros de sua fantasia.

Considerações Finais

Qualquer esforço para escrever sobre o mundo ou sobre os outros passa a transformar-se em experiência de si mesmo, ensaio dos próprios limites, delimitação da própria

figura. Já não escreve como magistrado, nem como chefe de família ou senhor de seu castelo: em solidão foi capaz de desprender-se de todos esses papéis como roupas usadas, aprendendo a distinguir por trás deles seu incógnito corpo nu. E é aí onde reside seu grande problema: o estranhamento que produz tal nudez.

O que sobra de si mesmo quando não está com os outros? O que responder na pergunta o que sou eu, se já não é mais possível apelar ao papel desempenhado no contexto social, nem aos próprios nomes e sobrenomes que assinalam nossa origem em nossos pais? O que sobra de mim quando não sou mais que eu mesmo? Perante o espaço recém-conquistado da intimidade, Montaigne submerge no abismo de tal questão.

As circunstâncias históricas, sociais e culturais da época delimitam as possíveis formulações explícitas dessa pergunta. Em sua obra, Montaigne reflete acerca do corpo humano, concretamente acerca de seu próprio corpo. E essa reflexão não tem como objetivo estabelecer uma teoria, senão abrir a possibilidade de uma experiência: a experiência de si mesmo em carne e osso, como corpo vivido, envelhecido, enfermo, corpo que por sua vez é condição de possibilidade do prazer e lastro que nos acorrenta ao sofrimento. Essa experiência da corporalidade é uma tácita pergunta acerca da própria existência, um modo de estabelecer os próprios limites, de saborear a própria natureza em sua condição finita e temporal.

Contudo, essa experiência não se resume à corporalidade. Montaigne também experiência a alma humana, concebida por ele como um acúmulo de faculdades que, ao mesmo tempo, possibilita a relação do sujeito com o mundo e se interpõe entre ambos, criando as realidades fictícias em que vivemos. Ao buscar a interioridade, Montaigne só encontra faculdades que lhe são alheias: os sentidos, a memória, a inteligência, o juízo, a razão, a imaginação, a intuição (ou espírito)... Entre elas vai surgindo alguém que tenta falar a partir da primeira pessoa, e que hoje chamamos de "eu". Mas Montaigne

ainda carece de nome para esse elemento: paradoxalmente, o eu nos Ensaíos é aquele que nos descreve tudo o que encontra em si mesmo, sem que si mesmo possa ser nomeado¹¹. A alma aparece como âmbito da auto-consciência, terreno privilegiado para experimentar a estranheza de si e o distanciamento.

Com tal viagem rumo ao distante horizonte do eu, Montaigne inaugura (e não Descartes) a aventura moderna na filosofia, aventura em busca daquilo que será chamado de subjetividade e que, na filosofia transcendental posterior, tentará encontrar e capturar as “condições de possibilidade” daquilo que nos define. O eu, como pensamento puro (algo que Montaigne rejeitaria em absoluto), será o próximo passo que será dado por Descartes.

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões* (Clássicos de Bolso). São Paulo, Paulus. 2002
- AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo, Perspectiva, 2011.
- BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento*. São Paulo, Companhia de Bolso, 2009.
- BURKE, P. *Montaigne*. São Paulo, Loyola. 2006.
- CASSIRER, E. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EVA, L. A.A. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo, Loyola, 2007.

¹¹ O uso da expressão “o eu” é anacrônica, se queremos falar da época de Montaigne. O pronome francês *moi* só passou a ter um sentido dêitico no final do século XVI. Montaigne é incapaz de falar acerca do próprio “eu”, o que lhe força a usar termos introspectivos como “razão”, “juízo”, “discernimento”, “inteligência”, etc. Nunca usa esse “eu” ao qual, supostamente, deveriam pertencer todas essas faculdades.

- FRAME, D. *Montaigne's discovery of man: the humanization of a humanist*. New York, Columbia University Press, 1995.
- HUIZINGA, J. *O outono da idade média*. São Paulo, Cosac Naif, 2010.
- MONTAIGNE, M. *Ensaaios* (I, II e III). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Edição conforme com o texto do exemplar de Bordeaux com os acréscimos da edição póstuma, explicação dos termos arcaicos, tradução das citações, um estudo sobre Montaigne por Pierre Villey sob direção e com prefácio de V. L. Saulnier)
- ONFRAY, M. *Montaigne e o "uso dos prazeres" in Contra-história da filosofia II: O cristianismo hedonista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

A barbárie da cultura: massificação e imortalidade

Jason de Lima e Silva

Há um conto bastante conhecido, *O homem da multidão*, de 1840, do escritor norte-americano Allan Poe. O narrador da história está sentado no café de um hotel, convalesce de uma doença, sente-se desperto. Tem um charuto na boca e um jornal nas mãos. Ele observa o movimento de todo o interior do hotel. Passa assim as horas, volta e meia olha pela ampla janela da rua, escurece, aumenta o número de pessoas lá fora, e de um olhar mais abstrato sobre a *massa*, começa a reparar a variedade dos vestuários, as maneiras de andar, as fisionomias, os gestos e tipos, a casta dos funcionários, os jogadores, depois os camelôs, os judeus, os mendigos, as moças operárias. Eis que o narrador da história vê surgir um rosto que lhe absorve toda a atenção: um velho decrépito, nunca vira nada igual. O narrador abandona o café do hotel e segue o velho pelas ruas. Era um pequenino e apressado homem de roupas rasgadas. O narrador o segue pela noite escura, o velho diminui os passos, atravessa uma mesma rua várias vezes, até vê-la esvaziar e tomar outro rumo. Ambos chegam a uma praça iluminada, cheia de vida, e a circulam várias vezes. Entram nas lojas e voltam por fim à rua do hotel, onde não havia mais ninguém. Assim, perseguidor e perseguido, passam a noite, a procura dos lugares ainda com gente. Prestes a amanhecer, voltam ao centro e o velho se lança no meio da aglomeração. Já exausto, o homem para na frente do velho, que se desvia e retoma sua caminhada, quando então conclui finalmente o narrador da história: “Esse velho é o modelo, é o gênio do crime profundo. Ele se nega a ficar sozinho. *Ele é o homem da multidão*. Vai ser inútil segui-lo, pois não vou aprender mais nada com ele e com seus atos.” (POE, 1990, p. 189-190).

Esse conto de Poe pode nos sugerir algumas questões. Por exemplo, o que significa se negar a ficar só para esse ho-

mem da multidão? Seria esse o crime profundo da humanidade? Por que essa necessidade de estar no meio de todos a todo o tempo, abstratamente, para se sentir alguém ou algo, concretamente? Haveria diferença entre massa e multidão? Walter Benjamin dirá que aos olhos do escritor deste conto, “aos olhos de Poe”, a multidão “tem algo de bárbaro” (BENJAMIN, 2004, p. 124). Seria uma barbárie que viria de fora para dentro, como os persas em relação aos gregos, ou teria mais a ver com uma barbárie interior, como pensa Jean-François Mattéi? “O sujeito moderno”, diz o filósofo franco-argelino, “devastado, arrebatado, aniquilado, encontra-se num estado de afastamento de toda forma de organização, instituição ou pensamento. Só existe o vazio, real ou virtual, em torno do qual gira... Estamos totalmente imersos na barbárie do sujeito que, bestificado na frente do espelho, só consegue balbuciar sua própria imagem...”. (MATTÉI, 2002, p. 163-164). Barbárie interior porque não corresponde ao perigo que vem de fora, mas à impotência e ao vazio em torno do qual gira o sujeito. Barbárie interior porque corresponde a um eu encerrado em si mesmo, não aberto para o universal, para a história, para o mundo. Que cultura é possível quando cada um de todos pretende ser pública e imediatamente reconhecido? Que cultura é possível quando a vida já não encontra o amparo do passado e o vivente consome e esgota o presente, no trabalho e no lazer?

A primeira coisa a se esclarecer é que massa e multidão são fenômenos modernos. A multidão corresponde a uma soma quantitativa de todos, ao passo que a massa revela uma identidade aproximativa entre todos e cada um. Na nossa língua portuguesa, a palavra *massa* vem do verbo grego *masso*, que diz amassar. E multidão vem do latim, *multitudo*, um substantivo que diz grande número, povo. Se a multidão é o que se expande em termos de número, a massa é o que identifica e unifica no modo de ser e pensar dos indivíduos. Por isso, a massa pode ser definida como *fato psicológico*, sem necessidade de que apareçam indivíduos em aglomeração. Basta uma pessoa, diz Ortega y Gasset, em *A rebelião das massas*: “Massa é

todo aquele que não valora a si mesmo — bom ou mau — por razões especiais, senão que se sente ‘como todo mundo’ e, no entanto, não se angustia com isso, sente-se bem por ser idêntico aos demais”. (ORTEGA Y GASSET, 1956, p. 45, tradução nossa). Massa está, por exemplo, na extrema necessidade de aparecer e ser feliz publicamente. Na necessidade de mostrar coisas e não dizer nada. Na necessidade de dizer eu mais do que qualquer outra coisa. Na negação da angústia. E historicamente o fenômeno da massa acontece tanto nas democracias como nos regimes totalitários.

Mas antes da massificação brutal de toda a sociedade, pelos regimes totalitários do século 20, a gênese da massa se encontra na extrema individualização de cada pessoa numa sociedade.¹ Como se cada um fosse órfão e não encontrasse amparo nem sentido no mundo da vida e do trabalho. Por isso, os movimentos totalitários acolhem justamente os indivíduos isolados de uma sociedade de produção e competição. É o que diz Hannah Arendt nas *Origens do totalitarismo*. Os indivíduos isolados aderem a um partido com base em uma fidelidade inquestionável. Cada um se sente como todos e todos se sentem como quem os governa por um ideal que os transcende, como membros de uma única família. Além disso, há a crença de que esse ideal não se reduz a um povo, mas se estende a toda a humanidade. O menosprezo por si individualmente e, ao mesmo tempo, o desinteresse pelas questões públicas, são os fios psíquicos e políticos oportunos para o nó de regimento e formação das massas. O mundo comum acaba

¹ Hannah Arendt escreve uma anotação interessante neste sentido: “A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais”. (ARENDR, 1989, p. 366-3).

quando é visto de uma única maneira por todos, ou quase todos, que se privam da diferença, que faz humano o mundo.

Mas a massificação não ocorreria também nas sociedades democráticas? E onde veríamos a massa quando a vida do indivíduo se impõe sobre destino público de uma comunidade? No século 18 houve dois movimentos de poder que se justapuseram na ordem política: a formação do cidadão (livre e igual) e o controle do indivíduo: como espécie e como intimidade. A Revolução francesa foi uma revolução social de massa, como disse Eric Hobsbawm.² Mas no prólogo revolucionário está a *Declaração universal dos direitos do homem e do cidadão*. Documento que condicionou o poder ao povo, tanto quanto consolidou a universalidade da natureza humana. “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos”. Histórica e simultaneamente a esse processo de formação do liberalismo político, pela concepção e defesa das garantias e dos direitos individuais, há um processo de normalização dos indivíduos: nas escolas, nas fábricas, nos hospitais, nos manicômios, nas prisões. Em todas essas instituições modernas o indivíduo é produzido para fazê-lo reconhecer a sua idiosincrasia, a sua particularidade, a razão de sua saúde ou a natureza de sua loucura. Se a natureza humana é fonte privilegiada das leis gerais, a natureza de cada humano é rigorosamente discriminada e tipificada. É o que trata Michel Foucault em *Vigiar e punir*, um livro de 1975. O crescimento do capital é ajustado ao crescimento da população, no século 18. Produção e multidão se articulam por um poder disciplinar de vigilância permanente sobre o corpo, ante o risco de revoluções de massa, o risco de não haver governo. Mais adiante, Foucault chamará de *biopolítica* esse tipo de poder que administra as taxas de natalidade e mortalidade de uma população, mas também supervisiona a intimidade e a sexualidade de cada um. E em 1979, na

² E por isso diferente de todas as revoluções anteriores e posteriores: “mais radical do que qualquer levante comparável”. (HOBSBAWM, 1977, p. 72).

conferência que intitulou *Omnes et singulatim*, totalidade e singularidade, Foucault demonstra como no Ocidente o aparecimento do Estado racional moderno se deve a junção entre lei e norma, cidadão e indivíduo, legislador e pastor: de um lado o cidadão universal e abstrato das leis, de outro a ovelha indivíduo zelada por poderes e saberes bem específicos, do psicólogo ao pedagogo, poderes de origem pastoral, sob o dever de cuidar, zelar, acompanhar o que fazemos, sentimos e pensamos, do pastor judaico à pastoral cristã, da pastoral cristã ao grande irmão de Orwell, e do *big brother* ao nosso próprio mundo. Assim, poderíamos dizer que a média das diferenças controladas e ajustadas da multidão é a *norma* para Foucault (*Vigiar e punir*), ao passo que a identidade dos medianos corresponde à *massa* para Ortega y Gasset (*A rebelião das massas*). O homem da norma é útil e dócil, ao passo que o homem-massa é simplesmente vaidoso e satisfeito, ou seja: se basta com o que ganha e consome, e se contenta com o que lucra e acumula. O homem-massa se sente perfeito, diz Ortega y Gasset, tem a “livre expansão de seus desejos vitais” e está repete por isso a psicologia da criança mimada: uma sensação de superioridade e a suposição de só ele existir (ORTEGA Y GASSET, 1956, p. 104). Mas a crença na sua vaidade tem um fundamento problemático, fictício, e por isso “necessita dos demais, busca neles a confirmação da ideia que quer ter de si mesmo” (ORTEGA Y GASSET, 1956, p. 116, tradução nossa). Nada mais atual, não é mesmo? necessitar dos demais para confirmar a ideia que quer ter de si mesmo.

A minha primeira hipótese é que ambos, no nosso tempo, são um só: o homem-massa e o homem-norma. A norma ajusta a diferença de gostos e opiniões na rede pública, o *perfil* de cada um, inventado ou supostamente real, pouco importa. A diversidade da multidão é nivelada segundo a ordem de seus grupos e preferências. A normalização pressupõe garantir a cada um, um devido lugar, e assim também lhe garantir um devido direito, no limite, como diz Ortega y Gasset, o direito à vulgaridade. A massificação está justamente na pos-

sibilidade de cada um crer parecer único, a despeito dos outros. Segundo esse horizonte, toda a opinião é válida, todo o gosto sempre possível e, por consequência, toda a medida dispensável, porque depende apenas de um mundo subjetivo, tão relativo quanto autossuficiente. Dispensável se torna todo o legado objetivo da cultura. Não que a cultura seja objetivamente algo. Mas há algo de tudo o que se produziu e pensou historicamente que não apenas parece valer para todos os tempos. Mais do que isso: parece dizer ao nosso tempo algo que ainda não pensamos, no caso da história do pensamento, ou algo que ainda não sentimos, no caso da história da arte e da sensibilidade. O fato é que numa sociedade na qual todas as opiniões se equivalem, e o domínio das mais vulgares pode produzir o gosto e a razão da maioria, não há uma hierarquia de valores em direção ao que é o melhor do humano e para o humano, mas uma sobreposição de opiniões que disputam o aparecer da gente, cujo resultado mais comum é o impensado pela maioria, na pressa de julgar o que acontece. “O homem médio tem as ‘ideias’ mais taxativas sobre o que acontece e deve acontecer no universo”, diz Ortega y Gasset. “Por isso perdeu sua audição. Para que ouvir, se já tem dentro o que falta? Já não é época de escutar, senão, ao contrário, de julgar, de sentenciar, de decidir. Não há questão de vida pública donde não intervenha, cego e surdo como é, impondo suas ‘opiniões’” (ORTEGA Y GASSET, 1956, p. 119, tradução nossa).

A visibilidade do poder, sobre a qual Foucault tanto falou em *Vigiar e punir*, a visibilidade fundada na percepção física da vigilância e ininterrupta do controle, os operários fiscalizados nas fábricas, as crianças nas escolas, toda essa visibilidade do poder dos séculos 18 e 19 é subvertida: o corpo não a sofre mais como objeto, passivamente. Ele é ativo e é incitado politicamente a isso: pode sempre aparecer, e pode aparecer superado, modificado, estilizado, não interessa como ou por que meios: o corpo aparece e se expõe livremente na rede virtual ou televisiva. Assim como a vida, e sua intimida-

de, ocupa a cena pública. Se apareço ao maior número de pessoas, garanto a realidade de meus problemas mais íntimos que, por sua vez, garantem minha própria existência. E se não posso discuti-los senão por juízos de outros que também querem se expor, corremos o risco de falarmos todos uma linguagem privada em público, cuja compreensão é anulada pela oportunidade egocêntrica de aparecer sem ter o que dizer. A ação livre de enfrentar publicamente os problemas comuns é substituída pela ilusão da liberdade de exhibir um problema que a poucos parece efetivamente importante. O brilho dos atos e discursos, tal como o de grandes oradores ou heróis do passado, o brilho que só pode acontecer num mundo com outros e entre outros, como exercício de risco e liberdade, todo esse brilho é ocupado pela publicidade das opiniões de indivíduos que julgam se livrar do que não tem a esconder: a visibilidade da cena está mais voltada ao particular do efêmero, do que ao memorável do acontecimento, que por sua vez depende do talento do poeta ou historiador para perpetuar. A exposição da vida subverte a visibilidade do poder, na dinâmica política da atualidade: não se é apenas vigiado, vigia-se; não se quer somente observar, quer-se ser observado; mostra-se o que se come, confessa-se o que se deseja, afirma-se quem se julga ser. Poderíamos talvez falar de uma *biopolítica da vaidade*. Se minha primeira hipótese então corresponde o homem-massa ao homem-norma, no mecanismo de incitação da vida à cena pública, minha segunda hipótese é que essa forma de massificação egocêntrica se dá por uma nova barbárie: uma barbárie do interior. E minha última hipótese é que essa barbárie se impõe tão invasivamente na vida política que reduz o espaço e a possibilidade de uma cultura.

Começemos pela palavra: barbárie. Os gregos identificavam os bárbaros como incapazes de *pólis*, ou seja, incapazes de deliberar e agir em razão de uma destinação comum, em razão de uma comunidade. Barbárie significa o reino das paixões sem lei: institui a tirania, de um lado, a escravidão, de

outro, como aparece no *Banquete* de Platão.³ Há um fragmento, em todo caso, que é preciso recordar em Heráclito: um filósofo que viveu entre o sexto e o quinto século antes de Cristo. Esse fragmento é um dos muitos tesouros que a tradição nos legou. Diz ele assim: “Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras (*barbárous psychas*) eles têm” (HERÁCLITO, 1989, fr.107). O que nos diz esse fragmento? Para aqueles que tem a alma bárbara, de nada adiantam seus sentidos, já que não dão sentidos ao mundo do que sentem. Pela primeira vez na história do pensamento, a barbárie não está situada na exterioridade de uma língua ou povo, mas na interioridade do homem, na sua alma. (MATTEI, 2002, p. 93). O que faz com que a alma seja submetida à barbárie? O fato, especialmente, de não se ver livre de seus afetos particulares para o que se mostra, e de não conseguir ouvir além do que já compreende, e por isso mesmo, se recusa a compreender. No seu segundo fragmento, Heráclito diz que a maioria dos homens vive uma inteligência particular. Essa prisão da alma em si mesma, sem abertura para o outro que é o próprio mundo, impede a alma de perceber as coisas tais como são. E um dos trabalhos da dialética de Platão no sétimo livro da *República* será o de erguer os olhos da alma para além de seu lodo bárbaro através das artes, tais como a ginástica e a música.⁴ A alma, enquanto escrava de sua barbárie, não tem forças, nem direção e nem concentração suficientes para escalar a sabedo-

³ No *Banquete* de Platão, Fedro alerta ser feio, entre os bárbaros, fazer carinhos nos amantes publicamente, assim como é feio o amor da sabedoria e o amor da ginástica, pois “não aproveita aos seus governantes que nasçam grandes ideias entre os seus governados, nem amizades e associações inabaláveis”. (PLATÃO, 1972, 182 c-d, p. 22).

⁴ “O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho de autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos”. (PLATÃO, 2010, 533c.-d).

ria rumo ao bem de todas as coisas, o bem que nos faz pensar. E Jean-François Mattéi diagnostica quatro *traços de ressentimento*, a partir dos quais se reconhece a atitude daquele que seria um bárbaro: 1. O desconhecimento da beleza de uma obra, a ignorância. 2. A denegação do que é elevado, a pretensão. 3. A incapacidade de criação, a impotência. 4. A vontade de destruição, a regressão (MATTÉI, 2002, p. 21). Ignorância em relação à beleza, pretensão sobre o que é elevado, impotência para criar, regressão no destruir. Claro, toda a barbárie se institui no reverso e na dinâmica de uma civilização. Em outras palavras, barbárie e civilização não são senão signos que habitam e configuram a mesma humanidade. Como se um pêndulo na terra variasse seu compasso entre a medida da excelência e a pretensão da estupidez, a potência de criar e a obstinação de destruir ou nada significar. Quanto Ortega y Gasset fala em direito à vulgaridade, ele fala, em outros termos, no direito de ser bárbaro (o que parece um contrassenso). O direito de opinar sem dar razões, o direito de falar sem saber quem atinge ou o que atinge. A contradição quase genética da democracia é permitir um discurso ou ação contra seu próprio princípio, ou seja, contra a liberdade. E sua morte começa quando está autorizado a qualquer um dizer o que julga pensar sem levar em conta suas razões, sem pensar, justamente, que aquilo que se diz a outros e se faz com outros não tem efeito se não se considerar a diferença. Mais do que a multidão, como Benjamin diz a propósito do conto de Allan Poe, a massa é que tem algo de bárbaro: na ação e palavra de cada indivíduo. Se o homem frustrado e isolado era a condição para o totalitarismo em Hannah Arendt, o homem-massa democrático também o é, sobretudo quando julga falar por uma maioria e age contra o que justamente garante a democracia. E vejam, não é difícil se instituir uma tirania em um terreno democrático, tal como previu Tocqueville em 1835, quando fala em *tiranía da maioria*.⁵

⁵ Notem essas passagens de *A democracia na América*: “O império moral da maioria funda-se em parte sobre a ideia de que há mais

basta a ingenuidade de pensar não apenas que a maioria realmente pensa, mas de que pensa bem e do melhor modo. Se para Ortega y Gasset o homem-massa é o senhor satisfeito e vaidoso, para Tocqueville, a maioria tem adoração por si mesma. Adoração o bastante, poderíamos dizer, para não reconhecer as virtudes sociais das minorias ou, ao contrário, para encontrar facilmente o culpado de todos os seus males reais ou fictícios. Quando o discurso da maioria se volta contra o outro por ser *o outro* (outra forma de vida e de pensamento), infundável e imprevisível na sua diferença, quando o discurso da maioria se põe contra toda a pluralidade que faz o mundo ser um mundo comum, de seres iguais na sua própria diferença, neste momento apenas um único ego se projeta sobre o corpo individual e social: o ego patriótico, moralista, religioso, salvador da ordem ou do cidadão de bem, pouco importa qual seja.⁶

conhecimentos e mais sabedoria em muitos homens reunidos do que num só; mais no número de legisladores do que na escolha. É a teoria da igualdade aplicada às inteligências". A "maioria vive numa completa adoração de si mesma". E, por fim, Tocqueville escreve em tom quase profético: "Se um dia vier a se perder a liberdade na América, será preciso atribuir esse acontecimento à onipotência da maioria, que terá levado à minoria ao desespero, forçando-os a apelar para a força material (...)", e assim, "a anarquia há de chegar como consequência do despotismo" (TOCQUEVILLE, 1977, p. 193-201).

⁶ Se, por um lado, há o desejo de identificar seu ego à exposição de um problema ético que não pertence a ninguém, senão a quem o expõe, por outro lado, há sempre o risco da imposição política de uma forma de vida que pertence a um só, e que pode ser o pensamento único de muitos, a maioria. Mencionei há pouco como exemplo de um único ego político as tiranias e as teocracias. Mas as democracias também correm esse risco: cito o exemplo de José Serrano, representante do Congresso dos Estados Unidos, que não compreende e julga até mesmo arrogante a recusa por décadas de Cuba quanto a aceitar a colaboração norte-americana: "Não sabem quem somos?", pergunta Serrano: "Não sabem o que significa essa colaboração?" e conclui convictamente: "Não acham que a vida seria me-

Mas como constituir um mundo com outros, quando o imperativo máximo do sujeito contemporâneo se realiza na satisfação de uma vida saudável, consumida e consumada pelo labor do trabalho e do lazer, cuja satisfação pode ser permanente e publicamente compartilhada? Uma questão ética e política ao mesmo tempo: “no plano ético”, diz Mattéi, “é a subjetivação ilimitada do homem que desemboca na destruição do sujeito, e no plano político, é a socialização ilimitada do homem que conduz à morte do cidadão, sendo o totalitarismo finalmente a continuação da democracia por outros meios”. (MATTÉI, 2002, p. 281). A subjetivação ilimitada do humano mata, primeiramente, o sujeito: porque seu eu, fixado em si mesmo, se julga pleno e suficiente para não ter de ser e saber com outros. Segundo: a socialização ilimitada do homem, mata o cidadão. Por dois motivos: ou pelo fato de sua intimidade ocupar a cena pública, ou porque sua opinião não necessite de razões públicas para dizer o que diz. E é nesse sentido que Ortega y Gasset falará da barbárie como renúncia a viver uma cultura, já que cultura significa viver sob normas e barbárie quer dizer ausência de normas. “Barbárie é a tendência à dissociação”, diz Ortega y Gasset: “Se é incivil e bárbaro na medida em que não se conta com os demais”. (ORTEGA Y GASSET, 1956, p. 124) Contamos com a pessoas: para dar e receber uma informação? Para aliviar o desastre de uma cidade ou salvar uma biblioteca pública? O que há ainda de comum em nossas diferentes comunidades humanas? Em um de seus livros mais conhecidos, *A condição humana*, de 1958, Hannah Arendt, define mundo comum: “é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos” (ARENDDT, 2004, p. 65). É a nossa língua, a nossa música, a

lhor se bebêssemos Coca-Cola todos os dias?”. MARTIN, C.; PILGER, J. *The war on democracy*, 2007 (documentary film). Quantos egos de seu Estado não representa o senhor Serrano nessa sua publicamente alterada convicção de superioridade política, econômica e cultural?

nossa cordialidade, para lembrarmos Sérgio Buarque de Holanda. E é “isto o que temos em comum”, diz Hannah Arendt, “não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós” (*Ibidem*). O que de nossa cultura nós legamos e legaremos? O que está aí para ser sempre redescoberto e reinventado? Que músicos cantamos, que escritores lemos, para julgarmos e falarmos de nossa cultura, de nosso país? A cultura se perde se não cultiva o que não morre. Daí vem a palavra, do verbo *colere* do latim, que diz cultivar o arado, tomar conta, preservar e, somente depois, em Cícero, cultura terá a ver com o cultivo da própria alma. Semeamos cultura quando cultivamos o que não morre de nossa terra, a começar pela nossa língua, nossas palavras. A excelência do espaço público depende do quanto somos capazes não apenas de conservar aquilo que foi feito pelas mãos e pelo pensamento do homem, como acúmulo de passado, mas também do quanto vamos deixar como promessa do que fizemos e falamos publicamente. E só deixaremos algo ao futuro se nos aprofundarmos no melhor de nosso passado. “É o caráter público da esfera pública que é capaz de absorver e dar brilho através de séculos a tudo o que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo”. Por isso, diz ainda Arendt, “talvez o mais claro indício do desaparecimento da esfera pública na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade”, confundida com o “vício privado da vaidade”. (ARENDDT, 2004, p. 65). Imortalidade significa aqui o que pode ser comum e comunicado através das gerações. Significa o esforço de sentido e esperança para a comunidade humana contra tudo o que é efêmero e precário da vida. Esse é o esforço da cultura. Ser culto, portanto, não quer dizer exibir conhecimento enciclopédico do mundo dos fatos e das invenções. Significa primeiramente deixar aparecer o que pode ser belo por si mesmo, deixar aparecer entre outros o que jamais é precívél, a própria beleza. O que aparece afinal do que somos com outros, do que não somos senão com os outros? Por mais efêmeros que sejam

ato e palavra, sua grandeza pode durar no mundo, se ato e palavra lhe conferem beleza.⁷ O quanto o cuidado de si, o cuidado com a própria alma, importa a uma cultura, o quanto o comprometimento consigo pode significar compromisso com outros, outros vivos, mortos ou ainda não nascidos, neste ponto, exatamente, está o problema da ética como condição para uma política. Baudelaire leu e admirou Allan Poe, com quem iniciamos. Baudelaire tem uma prosa que se chama *As massas*. A prosa começa assim: “Não é dado a qualquer um tomar um banho de multidão: gozar a massa é uma arte”. E pouco mais adiante escreve: “Multidão, solidão... quem não sabe povoar sua solidão tampouco sabe estar só em meio a uma massa atarefada”. O que quer dizer isso, povoar a solidão? Nada mais senão saber escolher a companhia de vivos e de mortos, daqueles que estão conosco e daqueles que já se foram, cujas palavras e ações podem nos fazer algum sentido, se beleza suas obras deixaram ao mundo.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10^a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *As origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa. 7^a.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. Trad. Dorothée de Bruchard. Florianópolis: editora da UFSC, 1996.

⁷ “Sem beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é manifestada no mundo humano, toda a vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar”. Arendt, H. “A crise na cultura: sua importância social e política” (ARENDDT, 2014, p. 272).

- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Martins Barbosa e Hermerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas, v.3).
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: Os Pré-Socráticos. Trad. José Cavalcanti de Souza et al. São Paulo, Abril, 1989 (Coleção Os Pensadores).
- HOBBSAWM, E. *A era das revoluções*. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira; Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MATTÉI, J.-F. *A barbárie interior. Ensaio sobre o i-mundo moderno*. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelion de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1956.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 12^a. edição. Lisboa: Fundação Calouste, 2010.
- _____. *O banquete*. Trad. José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- POE, Edgar Allan. *Os melhores contos de Edgar Allan Poe*. Trad. Oscar Mendes e Milton Amado. 3. ed. São Paulo: Globo, 1999.
- TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. 2^a. ed. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1977.

LÓGICA E FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Sobre a importância do conceito de intradutibilidade na teoria da linguagem de John Locke

Camila Bozzo Moreira¹

Introdução

John Locke, no quinto capítulo do Livro III, *das palavras*, do *Ensaio sobre o entendimento humano*, é explícito ao afirmar a impossibilidade da tradução. Afirmar que traduzir - na definição do próprio autor “quando trocamos duas palavras de mesma significação uma pela outra” (III.iv.9)² - é impossível no momento em que uma teoria da linguagem que se desdobra também em uma teoria da comunicação é desenvolvida não ocorre por acaso. É fato que Locke não é um teórico da tradução, tampouco se ocupa em discuti-la. Porém, essa sutil menção a um impedimento na prática da comunicação concentra em si muito mais do que um apontamento fortuito. Rejeitar a tradução pode ser entendido em Locke como um posicionamento de ruptura, de rejeição de conceitos amplamente difundidos no séc. XVII, a saber, o inatismo e os universais. Assim que não se pode ignorar também esse viés na análise daquela teoria. Antes, porém, é preciso ter claro o que se entende por intradutibilidade.

1. Definindo o conceito de intradutibilidade

¹ Mestre em Estudos da Tradução pela USP.

² Todas as traduções são de autoria própria, excetuando as citações de obras em cuja referência ao final se discrimine o nome do tradutor.

Márcio Seligmann Silva (1998), em *Filosofia da tradução - Tradução de filosofia: o princípio da intraduzibilidade*, discute os modelos de tradução que surgem no final do séc. XVIII, passando pelo paradigma da intraduzibilidade de Kant e seguem até o desconstrutivismo. Somente o recorte proposto pelo autor basta para comprovar a inadequação do conceito ali proposto e empregando correntemente na discussão que se tece aqui.

Silva assume como noção de tradução a proposta por Goethe, segundo o qual “destacou a ambiguidade da tarefa (Aufgabe) da tradução, a saber: ela inclui um abandono (Aufgeben) tanto da sua própria pátria, como também da possibilidade de se traduzir de modo integral.” (SILVA, 1998, p. 16). Há aí um sentido amplo do ato tradutório que implica na reflexão sobre visão de mundo. É esse aspecto que será amplamente desenvolvido e culminará nos princípios teóricos da hermenêutica, que entenderá tradução como recriação, distanciando-se da possibilidade de uma tradução integral do texto. Aquilo que não ocorre, aquilo que sobra, é evidenciado e problematizado.

Kant é citado em função de seu argumento de que “as idéias estéticas não poderiam ser traduzidas para as da razão, *Vernunft*” (SILVA, 1998, p. 17). Segundo Silva, isso significa que a razão não é capaz de traduzir uma ideia estética, restrita à faculdade da imaginação. Daí derivam os debates acerca da impossibilidade da tradução poética, especialmente entre os românticos, como se nota no trecho a seguir:

Esse limite da tradução foi quase sempre respeitado pelos filósofos e teóricos da estética, com exceção talvez de Schiller, que nos seus escritos de estética ainda persegue o sonho de uma redução objetiva do âmbito estético. Já os primeiros românticos Novalis e Schlegel justamente na medida em que colocaram a reflexão sobre a poesia no centro das suas preocupações e expandiram o campo do poé-

tico para toda a economia simbólica (numa paradoxal contaminação do prosaico pelo poético ao lado da afirmação do poético puro), realizaram o *linguistic turn* na história do pensamento, que foi antes de tudo um *aesthetic turn*: uma entronização da imaginação como “rainha das faculdades”. (SILVA, 1998, p. 18)

Essa virada linguístico-estética exerce uma forte influência no séc. XX; maior do que o espaço que é possível dedicar a esse panorama nestas linhas³. Importante é destacar que a estética textual como superlativa evidencia ainda mais a impossibilidade da tradução, muito mais do que sua possibilidade. De acordo com Silva, “Existe quase uma unanimidade quanto ao fato de que quanto mais o texto se aproxima do paradigma tradicional do texto *literário* – com o poema lírico representando a suma do poético – cada vez mais a tradução é vista como menos possível de se concretizar.” (SILVA, 1998. p.23, grifo do autor).

Silva conclui portanto que se chega à seguinte noção concernente ao termo “intraduzibilidade”:

a tradução no seu sentido antirepresentacionista (sic.) e, portanto, criativo, está intimamente conectada ao duplo mandamento contraditório de toda equação da identidade: o ser (da tradução) só existe graças à sua relação com o se não-ser, ou seja, com a sua impossibilidade. Reencontraremos logo

³ Para um aprofundamento vide, por exemplo, DERRIDA, J. **Torres de Babel**. Belo Horizonte, Editora UFMG: 2002; DE MAN, P. **Allegories of reading**. Connecticut, Yale University Press: 1982; GADAMER, H.G. **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 6a . ed. 1990; WITTGENSTEIN, L. **Philosophische Untersuchungen**, in: **Werkausgabe**, Band 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7a . ed. 1990.

mais essa equação ao tratar da tradução de textos filosóficos. No entanto vale a pena deixar claro uma tensão inerente a essa filosofia da tradução. Ela foi iniciada com uma defesa da não diferença qualitativa entre o discurso dito literário e o dito filosófico. Diversos autores, como vimos, desenvolveram as suas respectivas filosofias da tradução com base nesse axioma. (SILVA, 1998, p. 26)

Percebe-se, novamente, que assumir um termo já marcado por toda uma tradição na discussão sobre a teoria da linguagem de Locke soa não apenas inadequado, mas também anacrônico. A carga significativa atribuída a “intraduzibilidade” deturparia os argumentos contidos no Livro III, do *Ensaio*, que são de outra ordem.

Assim, optou-se pelo conceito tal como estabelecido por Mário Laranjeira em *Poética da tradução: do sentido à significância* (2003). De acordo com o autor,

O intraduzível começa pelo indizível. O indizível é o intraduzível intralinguístico, a impossibilidade ou a incapacidade de significar (traduzir em signos) linguisticamente uma realidade, um conceito, um sentimento, uma emoção. (LARANJEIRA, 2003, p. 23)

Laranjeira dialoga com Jakobson (1959), quando este comenta sobre tradução de poesia, em *Sobre os aspectos linguísticos da tradução*. Essa prática seria impossível, “a poesia, por definição, é intraduzível” (JAKOBSON, 1959, p. 238) pelo fato de que

categorias sintáticas e morfológicas, radicais, afixos, fonemas e seus componentes (traços distintivos) - ou seja, quaisquer constituintes do código verbal - são confrontados, justapostos, aproxima-

dos numa relação contígua segundo o princípio de similaridade e contraste, além de trazerem sua própria e autônoma significação. (JAKOBSON, 1959, p. 238)

Jakobson é o ponto de consonância entre os dois conceitos, Silva, porém, não se atém à análise das palavras desse autor. Longe de afirmar que haveria uma relação entre a teoria de Jakobson⁴ e a de Locke, ou entre o que afirma Laranjeira, é possível notar, porém que a perspectiva assumida nessa segunda acepção se assemelha àquela desenvolvida no *Ensaio*, pois a preocupação é a capacidade de comunicação, não o impossível. Este é reconhecido, mas busca-se superá-lo e não elevá-lo.

Entendido o que se assume por intradutibilidade, é possível passar para a outra ponta: a teoria da linguagem contida no *Ensaio*. Sabendo-se que as palavras, sua natureza, sua função na linguagem e sua relação com as ideias, são fundamentais para o argumento de Locke contra a teoria aristotélica de que a essência pode ser completamente acessada, é possível, então, justificar por que ele não acredita que a tradução seja possível e por que toda essa discussão continua, e deve continuar, contribuindo com as teorias de tradução desenvolvidas desde o séc. XVIII.

⁴ Jakobson, inclusive, abre seu texto com uma citação de Bertrand Russell para sustentar seu argumento que critica a princípio de que só se entenderia o significado de uma palavra, exemplificado por “queijo”, se tivéssemos familiarizados com o significado do termo na nossa língua materna, ou seja, se uma determinada cultura não faz uso de queijo, sua descrição não daria conta do significado. Jakobson afirma que “há três maneiras de interpretar um sinal verbal: ao traduzi-lo em outros sinais no mesmo idioma, em outro idioma, ou em outro sistema simbólico não verbal” (JAKOBSON, 1959, 233). Essa três formas de traduzir assemelham-se aos critérios sugeridos por Locke para a retificação da significação de uma palavra.

Assim, será apresentado o que Locke entende por essências, que levará aos problemas referentes à teoria da retificação⁵, segundo ponto abordado. Por fim, a questão da arbitrariedade será novamente evocada para complementar a posição assumida por Locke, essa que é uma das razões pelas quais seu pensamento influenciou o século seguinte - e, por que não, ainda que indireta e sutilmente, inclusive os dias atuais.

⁵ Retificação, Losonsky, “é o processo de determinar quando as nossas ideias se adequam às ideias dos outros” cuja estratégia básica “é fixar a significação de um termo tomando como base um padrão na natureza” (LOSONSKY, 2007, p.293). Essa teoria estaria subjugada ao princípio da dupla conformidade: as ideias são verdadeiras ou falsas de acordo com o exercício da mente em verificar se elas se conformam à coisa representada por elas (II.xxxii.4-5). Mais adiante, Locke explica: “portanto é o fato de que os homens prosseguem em supor que as ideias abstratas que têm em mente são as que concordam com as coisas existentes em seu exterior, as quais são referidas; e são as mesmas também para os nomes que lhes são atribuídos pelo uso e pela propriedade da língua a que pertencem. Ora, sem essa dupla conformidade, eles [falante e ouvinte] percebem que ambos devem pensar de modo incorreto sobre as próprias coisas e falar delas de forma ininteligível” (II.xxxii.8). A retificação seria, portanto, um dos processos que garantiriam que as palavras não são empregadas erroneamente. Locke sugere: os nomes também devem se conformar às coisas tal como existem; sobre isso, contudo, terei oportunidade de discorrer mais amplamente ao longo do texto. Essa exatidão é absolutamente necessária em investigações que buscam conhecimento filosófico, e em discussões sobre a verdade.(III.xi.10) Essa regulamentação interessa especificamente às substâncias, mas Locke não se restringe apenas a elas. O último capítulo do Livro III é dedicado aos remédios que garantiriam a comunicação apesar da imperfeição natural da linguagem, isto é, a um uso adequado das palavras que representam quaisquer tipos de ideias para que o discurso do falante seja claro e inteligível e não confunda o ouvinte.

2. Das essências

O primeiro aspecto que é preciso levar em consideração acerca da noção de essência para Locke é, novamente, a posição de ruptura com a visão aristotélica segundo a qual é sempre possível acessar a essência de um objeto por meio da definição⁶. John J. Jenkins (1985) explica que, segundo a teoria aristotélica, acessar a constituição interna de um objeto é semelhante a tomar conhecimento das engrenagens internas de um relógio - mesmo exemplo selecionado por Locke para contrapor esse argumento, a ser aprofundando a seguir. Nesse sentido, seria possível ordenar os objetos físicos em classes naturais, ou, como Jenkins coloca, “as classes ou grupos existem na

⁶ Não se pretende alongar esse aspecto aqui; Ayers (1981) apresenta uma comparação bastante cuidadosa entre a teoria ideacional de Locke e a teoria da definição real que remonta à teoria aristotélica das essências. Grosso modo, o que é relevante para a discussão é o foco nas substâncias em Aristóteles que teriam sua constituição real acessada por meio da definição. Assim, como alega Ayers “todos concordavam com o princípio aristotélico de que a substância e a essência são a mesma coisa” (Idem, p.253). Com a constatação dos universais por Hobbes e Descartes - e obviamente por Locke a partir do argumento de que a linguagem é arbitrária - colocou-se em xeque a assunção da possibilidade desse acesso à essência real dos objetos, em especial das substâncias.

Yolton (1993, pp. 67-8) comenta que Locke também contesta a noção proposta por Descartes de que o pensamento seria a essência da mente ou do espírito, porque o pensamento flutua e a essência deve ser sempre constante (“se as essências são tomadas por ideias estabelecidas na mente, com nomes incorporados a elas, deveriam manter-se solidamente as mesmas, independentemente das mutações passíveis de ocorrer nas substâncias particulares” III.iii.19), do contrário a própria existência do ser seria alterada. Locke também acredita que o pensamento não é propriedade essencial da mente, pois não pensamos constantemente (o exemplo seriam os sons sem sonhos). Essas afirmações, segundo Yolton, foram muito radicais, assim como suas colocações acerca das substâncias que serão tratadas a seguir

natureza para que os observemos e, com base nela, formulemos nossos termos universais correspondentes. A constituição interna das coisas na natureza nos garante de toda informação de que necessitamos". (JENKINS, 1985, 179)

Locke, contudo, defende que o acesso à verdadeira constituição das coisas e sua definição a partir disso é impossível, porque apreendemos a realidade apenas pela experiência que dela temos por meios de nossos sentidos. Ele apresenta o seguinte argumento:

Tampouco podemos organizar e agrupar as coisas, e conseqüentemente denominá-las (que é afinal a finalidade do agrupamento) por suas essências reais, porque as desconhecemos. Nossas faculdades não conseguem nos levar para além do conhecimento e da distinção das substâncias, apenas até uma coleção dessas ideias sensíveis que observamos nestas, ações que, embora feitas com a maior diligência e exatidão de que somos capazes, são ainda tão distantes da verdadeira constituição interna das quais essas qualidades emanam [...]. (III.vi.9)

Ou seja, Locke não nega a existência de uma constituição real das coisas, apenas afirma não ser possível acessá-la em sua plenitude pelo fato de sermos limitados às nossas experiências. E é exatamente nesse ponto que o exemplo dos mecanismos de um relógio entra:

Um relógio silencioso e um barulhento pertencem a uma única *species* àqueles que possuem apenas um nome para eles; quem, porém, atribui "relógio" a um e "carrilhão" a outro, e a cada um ideias complexas distintas, a estes eles são de *species* diferentes. Pode ser que se afirme que os mecanismos internos e a constituição são o que se difere nos

dois e sobre os quais um relojoeiro conhece claramente. Ainda assim, fica claro que, para aquele, são uma *species*, pois tem à sua disposição apenas um nome para eles. (III.vi.39)

Ora, se a experiência de cada um determina - e, com esse exemplo, o contexto sócio-cultural também - a necessidade ou não de atribuir nomes diferentes a objetos semelhantes, fica claro para Locke que não haveria “espécies naturais”, mas grupos criados pelos humanos por meio da linguagem. Assim, antes de demonstrar o que entende por essência, procura romper com a noção dos universais; ele prefere a noção de “termos gerais”. Para Locke, “as palavras convertem-se em gerais por se tornarem sinais de ideias gerais: e as ideias se tornam gerais quando se suprimem as circunstâncias de tempo e de espaço e de quaisquer outras ideias que podem determiná-las a essa ou àquela existência particular.” (III.iii.6) Ou seja, pela eliminação de qualidades particulares, a mente constrói ideias mais generalizadas de um grupo mais amplo de objetos - isso pelo princípio da comunicação: se tudo o que existisse tivesse um nome específico (cada exemplar de cadeira, por exemplo, recebesse um nome particular), a comunicação não seria possível.

Locke afirma que esse procedimento ocorre desde a nossa infância (III.ii.7): observamos que nossas mães, pais, enfermeiras, professores etc. têm características comuns, além daquelas que os tornam seres particulares, e retemos apenas essas características comuns de modo a abstrairmos a noção de “homem” e assim sucessivamente em diferentes contextos. Ele ressalta, portanto, que:

Tal nova ideia é criada não por alguma nova adição, mas unicamente como antes, pelo abandono da forma e de algumas outras propriedades significadas pelo nome “homem” e, mantendo somente um corpo com vida, sentidos e movimentação es-

pontânea, compreendido sob o nome “animal”⁷.
(III.iii.8)

Assim, Locke comprova seu raciocínio de que as nomenclaturas propostas pela filosofia aristotélica não passam de um exercício de abstração, ou seja, do abandono das qualidades particulares e da retenção apenas das gerais. A crítica dele acerca dessa visão é bastante explícita neste trecho:

Concluindo: todo esse mistério de *genera e species*, que gera tanto ruído nas escolas e aos quais se dá, com justiça, tão pouca atenção, não passa de ideias abstratas, mais ou menos abrangentes, com nomes afixados a elas. Em tudo o que foi mencionado, isto é constante e invariável: que cada termo mais geral representa uma ideia que não é senão uma parte de qualquer uma dessas contida sob ele.
(III.iii.9, grifo meu)

Essas ideias abstratas, representadas por termos abstratos, são fruto, portanto do entendimento, não existem na natureza, mas são geradas por meio das operações de observação, reflexão e abstração. Assim, rejeita-se a noção de universais como Locke pontua:

A universalidade, porém, não pertence às próprias coisas, as quais são todas elas particulares em sua existência, inclusive aquelas palavras e ideias que, em sua significação, são gerais. Por isso, **quando abandonamos os particulares, os gerais que sobram são somente criaturas de nossa fabricação;** sua natureza geral resume-se à capacidade

⁷ Esse exercício sugerido por Locke é o que possibilitaria chegarmos à ideia de Deus (III.vi.11), tópico de grande interesse em sua filosofia, mas que não será tratado aqui.

que lhes é atribuída pelo entendimento de significar ou simbolizar diversos particulares. Pois **a significação que eles possuem é apenas uma relação que, por meio da mente humana, lhes é adicionada.** (III.iii.11, grifos meus)

Todavia, esse procedimento revela uma dificuldade em se determinar a significação de um termo: ora, de que forma é possível determiná-la positivamente, ou seja, sem tomar como base os particulares que foram abandonados (ou seja, aquilo que a coisa não é)? Locke responde dizendo que “o que as palavras gerais significam é um grupo de coisas; e cada uma delas o faz sendo um sinal de uma ideia abstrata na mente.” (III.iii.12). Verifica-se se um objeto contém características que concordam com um grupo específico de coisas para que ele receba o nome daquele grupo, ou seja, leva-se em conta as qualidades compartilhadas pelas coisas denominadas pelo mesmo termo. Dessa forma, descobre-se que o que faz com que ele pertença a esse grupo é o que se entende por essência, isto é, as ideias abstratas compartilhadas por um grupo de objetos, como Locke explica a seguir:

Pois, como a posse da essência de qualquer *species* é o que faz com que qualquer coisa seja dessa *species* - e, como a conformidade à ideia à qual o nome é anexado é aquilo que dá direito àquele nome - a posse da essência e a posse dessa conformidade devem necessariamente ser a mesma, já que pertencer a qualquer *species* e ter o direito ao nome dessa *species* é uma coisa só. Por exemplo, ser um homem, ou da *species* homem e ter o direito ao nome “homem” é a mesma coisa. (III.iii.12)

Locke usa o termo aristotélico “espécie”⁸ mais com um fim didático do que para demonstrar sua necessidade enquanto um conceito: o objetivo é deixar claro que aquilo que os aristotélicos entendem por espécie nada mais é do que o agrupamento de coisas que compartilham qualidades em comum e recebem todas um mesmo nome geral. Assim, demonstra que, por exemplo, um ser que é incluído no grupo denominado “homem” compartilha as qualidades desse grupo, logo é também “homem”. Ser “homem” significa, por fim, ter as qualidades do grupo como essência. Vê-se que a essência é estabelecida por meio de operações mentais - ou seja, não é natural - baseadas na observação, isto é, a mente nota que a natureza gera objetos semelhantes entre si e, a partir dessas semelhanças sensíveis, organiza os grupos da forma que lhe for conveniente (III.iii.13). É por isso que, para Locke, a palavra “essência” se subdivide em duas modalidades: real e nominal.

2.1. Essência real

Locke define a essência real como aquilo de que realmente as coisas são formadas, qualidades cuja totalidade é inacessível aos nossos sentidos, como é possível verificar neste trecho:

Em primeiro lugar, essência deve ser tomada pelo puro ser de qualquer coisa, em razão do qual ele é

⁸ Optou-se manter o termo latino na tradução a fim de respeitar esse distanciamento buscado por Locke do entendimento aristotélico do conceito. Ele afirma, por exemplo: todo esse mistério de *genera* e *species*, que gera tanto ruído nas escolas e aos quais se dá, com justiça, tão pouca atenção, não é nada além de ideias abstratas, mais ou menos abrangentes, com nomes afixados a elas” (III.iii.9)

Yolton (1993:71) afirma também que, com exceção da discussão sobre a essência de “homem”, Locke emprega “espécie” sem realmente ter intenções de discutir espécies biológicas.

o que é. E, assim, a constituição interna real, porém geralmente desconhecida (em substâncias), das coisas, de que suas qualidades descobríveis dependem, pode ser chamada de sua essência. Essa é a definição original própria da palavra, como é evidente a partir de sua formação; *essentia*; em sua notação primitiva, significando, devidamente, ser. E, nesse sentido, ainda é usada quando falamos da essência de coisas particulares, sem atribuir-lhes qualquer nome. (III.iii.15)

Nas ideias complexas de substâncias⁹ essa essência real é inacessível porque os nomes criados para elas são nomes gerais a partir das operações que a mente realiza ao observar determinadas semelhanças na natureza. Essas mesmas semelhanças seguem um crivo subjetivo, como no mesmo caso do relógio: para um camponês, basta que todos os diferentes mecanismos com os quais se depara se chamem relógio, para um relojoeiro não. O nível de abstração varia de acordo com o contexto, se ele varia, significa que não há a rigor uma demarcação natural que demonstre quando um grupo termina e quando outro começa.

Para que seja possível acessar essa essência real, Locke propõe algumas condições: “em primeiro lugar, deve-se assegurar que a natureza, na produção das coisas, sempre as desenvolve de modo a fazerem parte de certas essências reguladas e estabelecidas, as quais devem ser os modelos de todas as coisas que serão produzidas” (III.vi.15). Isso sempre tendo em mente que contamos apenas com a nossa experiência sensorial para afirmarmos ou negarmos qualquer coisa. Essa afirmação acerca do *modus operandi* da natureza partirá necessariamente de uma perspectiva subjetiva, de modo que não há

⁹ Os próximos tópicos concentrarão os argumentos de Locke referentes à reflexão acerca da essência dos outros tipos de ideias

como garantir objetivamente a precisão do evento observado. De todos os modos, Locke prossegue com a segunda condição:

Em segundo lugar, seria necessário saber se a natureza sempre se atém àquela essência que desenvolve na produção das coisas. Os nascimentos monstruosos e irregulares que foram observados em diversos grupos de animais sempre nos darão razão de duvidar de uma dessas condições, ou de ambas. (III.vi.16)

A inconsistência suscitada já na primeira condição é mais explicitada aqui, ou seja, quais qualidades exatamente determinariam o pertencimento a esse ou àquele grupo? Quem avaliaria qual qualidade deveria ser incluída ou excluída? Os nascimentos ditos monstruosos pelo autor estariam enquadrados no mesmo grupo dos nascimentos regulares ou constituiriam um novo grupo? Saber essas respostas seria a terceira condição.

“Em quarto lugar, a essência real dessas coisas que distinguimos em *species*, e assim distinguimos os nomes, deve ser conhecida, i. é, devemos ter ideia dela” (III.vi.18). Logo, porque desconhecemos essa essência - não temos ideia dela -, não somos capazes de cumprir as quatro condições anteriores.

Por fim, “em quinto lugar, a única ajuda imaginável nesse caso seria que nós deveríamos, depois de compor as ideias complexas perfeitas das propriedades das coisas que emanam de suas respectivas essências reais, distingui-las, por esse motivo, em *species*” (III.vi.19). Como não é possível, como já dito, conhecer todas as propriedades que formam essa ideia complexa, não é, portanto, possível ter certeza se a adição ou exclusão de uma qualidade gerará um novo grupo ou se afetará o grupo já existente de alguma forma.

2.1.1. Como isso implica na tradução¹⁰

Essa impossibilidade de acessar a essência real de um objeto, segundo a teoria de Locke, suscita uma hesitação na tradução. O simples fato de palavras que fazem parte do nosso cotidiano não poderem ter sua significação totalmente determinada gera um esforço por parte do tradutor em assimilar o recorte pressuposto daquela substância. Um exemplo disso é o caso de como a percepção das diferentes fases da água pode variar de uma cultura para outra. Locke menciona-o no seguinte trecho:

Se eu fosse perguntar a qualquer um se gelo e água seriam duas *species* distintintas de coisas, não duvido que receberia uma resposta afirmativa; e não se pode negar: quem diz que são duas *species* distintas está correto ao fazê-lo. Porém, se um inglês criado na Jamaica que talvez nunca tenha ouvido falar em gelo vem para a Inglaterra no inverno, verá que a água colocada em sua bacia à noite estará quase toda congelada pela manhã. Sem saber que há um nome particular para isso, deverá chamá-la de “água endurecida”; aí questiono se ela constitui numa nova *species* para ele, diferente da água. (III.vi.13)

Nesse caso, o idioma base é o inglês, de modo que se esse indivíduo que vive na Jamaica aprender que para o estado de “água endurecida” dá-se o nome gelo - no caso, “ice” - a questão seria resolvida. Entretanto, a questão é mais complexa do que apresentar um termo a uma pessoa que é empregado de forma recorrente por um grupo de falantes daquela mesma língua. O que Locke deseja enfatizar é que os grupos se for-

¹⁰ As contrapartidas a essas situações de impossibilidade serão apresentadas adiante.

mam a partir da observação humana, que age de maneira claramente arbitrária, pois separa gelo de água, mas não o faz com outros objetos que teriam qualidades em comum em quantidades semelhantes a essas duas substâncias, como anota a seguir:

Creio que nesse caso poder-se-ia responder que não seria para ele [o homem jamaicano] uma nova *species*, não mais do que gelatina congelada, quando fria, é de uma *species* distinta da mesma gelatina fluida e quente; ou então ouro líquido na fornalha ser considerado de uma *species* distinta do ouro sólido nas mãos de um artífice. (III.vi.13)

O que nos faz atribuir um nome diferente para os diferentes estados da água, mas manter o mesmo nome para diferentes estados de outras substâncias? Evidentemente a necessidade da comunicação tornou essa distinção necessária - assim como no caso do relojoeiro, é essencial distinguir o relógio do carrilhão. A tradução, nesse sentido, seria afetada exatamente porque não se tem acesso à essência real dos objetos: não é possível ter certeza de que as mesmas qualidades foram reunidas e representadas por termos correspondentes em duas línguas diferentes, porque não é possível desde o princípio ter certeza de entre falante e ouvinte de uma mesma língua compartilham essas mesmas qualidades. Ora, segundo Locke:

Não podemos nunca saber qual é o número preciso de propriedades que dependem da essência real de ouro; apenas uma que seja excluída, a essência de ouro, e conseqüentemente o ouro, já não são mais identificados, a não ser que soubéssemos a própria essência real de ouro; e com isso tivéssemos determinado aquela *species*. Pela palavra "ouro" aqui, devo ser entendido como a desenvolver uma peça particular de matéria, como o último guinéu cu-

nhado. Se ele representasse aqui, em sua significação cotidiana, aquela ideia complexa que eu ou qualquer outro designe “ouro”, i. é., a essência nominal de ouro, teríamos um jargão. **É tão difícil demonstrar os significados mais variados e as imperfeições das palavras quando temos apenas essas mesma palavras para fazê-lo.** (III.vi.19, grifo meu)

Um jargão é exatamente esse tipo de termo empregado por um grupo específico de pessoas e cuja significação pode ser de difícil acesso. Se nem mesmo entre falantes da própria língua é possível ter a clareza da significação de um termo, o que dizer da tradução desse mesmo termo? É por esse motivo que, segundo Locke, o acesso que temos é à essência nominal dos objetos, não à sua constituição real¹¹.

2.2.Essência nominal

Segundo Locke, a essência nominal é a reunião de qualidades selada pelo nome atribuído ao objeto observado. Por isso, às palavras é atribuído um papel tão fundamental em sua teoria, são elas as responsáveis por manter sempre unidas as qualidades observadas pela mente humana a partir da experiência sensorial. Locke procura explicar o que entende por

¹¹ Ayers (2000) comenta sobre essa questão quando fala sobre a teoria geral do significado: os indivíduos (sejam eles eruditos ou ignorantes) são conectados por uma rede de semelhanças cruzadas cuja distinção pode ocorrer em graus imperceptíveis, assim que gêneros e espécies seriam construtos humanos (2000:51-2). “Consequentemente, palavras não podem ser usadas, como implica a teoria aristotélica, para nomear diretamente essências específicas no mundo, e a definição de um termo não pode ser nada além do desempacotamento de uma concepção humana, uma ‘ideia abstrata’ formada com base em semelhanças observadas” (Ibidem, 53).

essência nominal, diferente da real, neste trecho em que critica novamente o emprego quase esvaziado de significado dos termos “gênero” e “espécie”:

o aprendizado e a discussão das escolas se ocuparam bastante de *genus* e *species*; a palavra “essência” quase perdeu sua significação primária e, ao invés da constituição real das coisas, foi usada quase totalmente como constituição artificial de *genus* e *species*. É verdade, usualmente presume-se uma constituição real dos grupos de coisas; e não há dúvidas de que deve haver uma constituição real, da qual qualquer coleção de ideias simples coexistindo deve depender. Porém, **é evidente que as coisas são ordenadas sob nomes dentro de grupos ou *species*, somente quando concordam com certas ideias abstratas, às quais anexamos aqueles nomes**, a essência de cada *genus*, ou grupo, vem a ser nada além dessa ideia abstrata que o nome geral, ou grupal (se me for permitido chamar assim a partir de grupo, tal como faço com geral de *genus*), representa. E isso, deveremos descobrir, será o que é importado pela palavra “essência” em seu uso mais familiar. (III.iii.15, grifo meu)

Locke não rejeita, como já dito e como se vê no trecho, a existência da essência real - ou a realidade das coisas. Para ele, porém, essa constituição nos é inacessível porque contamos apenas com os nossos sentidos para apreender as qualidades dos objetos. Observamos que a natureza produz seres ou objetos com características semelhantes e é a partir delas que formamos os grupos - as espécies -, mas não há nada na natureza que determine que o agrupamento deva ocorrer dessa ou daquela maneira. Essas características, portanto, são as que comporão a essência nominal desses seres ou objetos e assim terão um nome atribuído, “pois é exclusivamente isso

que o nome, marca do grupo, significa” (III.vi.7). Locke continua, “é impossível, portanto, que qualquer coisa sirva para determinar os grupos de coisas, as quais nós organizamos em nomes gerais, que não aquela ideia da qual o nome é designado para ser marca; que é aquilo, como já foi mostrado, que chamamos de essência nominal” (III.vi.7).

Voltando ao caso da água e do gelo, é apenas por uma imposição humana que esses dois estados da água são considerados grupos diferentes, nada na natureza determina que se faça essa separação¹². Locke repete esse mesmo posicionamento mais adiante:

fica claro que nossas *species* distintas são apenas ideias complexas distintas, com nomes distintos a elas anexado. É verdade que toda substância existente tem uma constituição particular da qual essas qualidades sensíveis e os poderes que nela observamos depende, a organização, porém, das coisas em *species* (que não passa do agrupamento delas em vários títulos) é feita por nós, de acordo com as ideias que nós temos delas. (III.vi.13)

¹² Isso não implica necessariamente que a percepção, no caso entre um homem inglês e um jamaicano, seja necessariamente diferente, apenas o recorte cultural, pois, embora o idioma de ambos seja o inglês, a língua falada em cada país sofre alterações específicas. Um jamaicano, seguindo a visão de Locke, reconhece que gelo e água são elementos diferentes, porém, para ele talvez não haveria a necessidade de cunhar um novo termo para representar “gelo”, assim que referir-se a “água endurecida” talvez já bastasse para em suas situações comunicativas diversas. Umberto Eco (2007) apresenta um exemplo interessante quando discute sobre esse aspecto na tradução: os termos “nephew”, “niece” e “grandchild” do inglês recortam um contexto que em italiano é representado por um termo apenas, “nipote”, o que não significa que os italianos não compreendam que há uma diferença entre sobrinho, sobrinha e neto(a), mas que o ponto de vista assumido para fazer o recorte é diferente.

E é por esse motivo que as palavras acabam sendo tão incertas em seu uso, “se fossem obra da Natureza, não poderiam ser tão variadas e diferentes nos mais variados homens” (III.vi.26) e é por esse motivo que a significação dos termos que representam substâncias é tão incerta. Locke evoca diversos exemplos que nos colocam em situações em que não é possível chegar a um consenso, como o caso de um feto mal formado, nesse mesmo trecho - sua vida deve ou não ser poupada? Ele deve ou não ser considerado parte da espécie “homem”? Enfim, questões que ainda hoje fazem parte de debates bastante acalorados. Com isso, traz à tona a dúvida sobre o que de fato nos permite afirmar que um ser é um “homem”. Em sua opinião, Locke crê que “nenhuma das definições para a palavra “homem” que possuímos, ou descrições desse tipo de animal, sejam tão perfeitas e exatas de modo a satisfazer uma pessoa inquisidora que aprecia considerar bem as coisas” (III.vi.27).

Há, contudo, que se ter claro que essa dificuldade - proveniente da diferença quanto ao que é abarcado pela essência real e pela nominal - se dá especificamente no caso das substâncias. Quando Locke trata das ideias simples e dos modos - simples e mistos -, entende que as essências nominal e a real concordam e são igualmente representadas pelo nome atribuído a elas (III.iii.18). As ideias simples se referem à realidade das coisas¹³, porque são as percepções provindas dos sentidos. Assim, sua apreensão e sua significação tendem a ser mais exatas, pois “elas nunca se referem a alguma outra essência, apenas àquela percepção que imediatamente significam” (III.ix.18). Locke ainda afirma que as palavras que representam

¹³ “a mente não tem o poder de gerar uma [ideia simples], recebe apenas o que lhe é apresentado pela existência real das coisas que operam sobre ela”. (III.v.2) Dessa forma, a tradução de palavras que representam as ideias simples não seria tão problemática, como será comentado novamente.

ideias simples também são empregadas com maior precisão: “‘Branco’ e ‘doce’, ‘amarelo’ e ‘amargo’, carregam consigo um significado bastante óbvio compreendido com precisão por todos ou cuja ignorância daquele [de um falante] é facilmente notada, para assim buscar informações a respeito” (III.ix.18).

No caso dos modos simples e mistos, ambas as essências coincidem, pois é a mente humana que os cria, que seleciona o conjunto de ideias simples, ou complexas, no caso dos modos mistos, que será representado por um determinado nome, como Locke anota neste trecho:

é o nome que parece preservar essas essências e provê-las de sua duração permanente. Donde, a conexão entre partes soltas dessas ideias complexas feita pela mente - conexão essa que não possui nenhuma fundação particular na natureza - cessaria novamente, se não houvesse algo que de fato as mantivesse, por assim dizer, juntas e impedisse essas partes de dispersarem. Apesar de ser a mente que produz a coleção, é o nome que age como se fosse o laço que a une firmemente. (III.v.10)

Ou seja, mais uma vez a necessidade da comunicação faz com que os termos sejam cunhados. Nesse caso, contudo, sem que se tome a natureza como padrão, como será analisado no exemplo do tópico a seguir, a mente reúne as ideias simples e, “uma vez que um nome é afixado a ela, de modo que as partes dessa ideia complexa possuam uma união permanente e determinada, a essência é, por assim dizer, então estabelecida e a *species* observada, completa” (III.v.11). Locke, mais para frente insiste nesse argumento:

os nomes dos modos mistos sempre significam (quando possuem uma significação determinada) a essência real de suas *species*. Já que, pelo fato de essas ideias abstratas serem obra da mente e não se

referirem a nenhuma existência real das coisas, **não se supõe nenhuma outra coisa significada por esse nome, apenas essa ideia complexa que a própria mente formou**, o que é tudo o que ela expressaria com aquele nome; e é disso que todas as propriedades das *species* dependem e é somente daí que todas elas brotam. **Assim, neles, as essências real e nominal são a mesma.** (III.v.14, grifos meus)

Essa peculiaridade dos modos mistos e simples acaba por interferir necessariamente na tradução das palavras que os representam, ainda que a complexidade seja menor do que se comparada com o caso das palavras que representam as substâncias, como se verá a seguir.

2.2.1. Como isso implica na tradução

As essências nominais, em todos os casos apresentados, explicitam o fato de que as ideias precederiam historicamente as palavras, como é dito neste trecho: “ao produzir uma nova ideia complexa, produz-se também, ao atribuir-lhe um novo nome, uma nova palavra” (III.v.13). Para esse argumento Locke usa como exemplo Adão ao se deparar com a necessidade de criar um novo termo para reunir em uma só unidade as ideias às quais reuniu por meio da experiência sensorial, a saber, “kinneah” e “niouph” referentes a “ciúme” e “adultério” respectivamente (III.vi.44-51)¹⁴. Entretanto, a esse proce-

¹⁴ Adão, na condição de um adulto, com um bom entendimento, mas num país estranho, com todas as coisas novas e desconhecidas por ele e nenhuma outra faculdade para reter o conhecimento sobre elas do que aquela disponível a homens de sua idade. Ele nota Lameque mais melancólico do que o normal, e imagina que resulte da suspeita de que sua esposa, Ada (a quem ele amava ardentemente), esteja muito afetuosa para com outro homem. Adão discorre sobre esses pensamentos com Eva e deseja que esta cuide para que Ada não

dimento, Locke impõe uma condição: “o emprego dos nomes para tornar as nossas ideias, dentro de nós, conhecidas aos outros, não pode ser feito, a não ser que o mesmo sinal representasse a mesma ideia em duas pessoas que comunicariam seus pensamentos e conversariam entre si” (III.vi.45). Ora, não basta que tenhamos ideias em nossas mentes e as combinemos da maneira que desejamos, é preciso que essa união, ou seja, a coleção de ideias unidas por um nome - logo, o estabelecimento da essência nominal - passe pelo crivo do uso comum, ou seja, pelo uso social.

Percebe-se, então, o rumo para o qual Locke direciona o raciocínio: a linguagem, que é o que une a sociedade, surgiu por uma necessidade de externar aquilo que reside internamente ao falante.

Essa necessidade, porém, é de **ordem social** e determina a natureza das ideias. Cada sociedade, portanto, colhe as ideias sensíveis de acordo com a necessidade comunicativa que é suscitada nas conversas dos membros que nela se inserem; a natureza das ideias e, por extensão, da linguagem seriam socialmente determinadas. Dessa forma, surgiriam termos específicos internos a cada idioma, restritos a certo grupo de falantes, além de termos gerais específicos àquele idioma como um todo, ou seja, termos específicos compartilhados por todos os falantes, não apenas um grupo. Locke tem o cuidado de levar em consideração essa particularidade neste trecho:

cometa uma tolice - nessas conversas com Eva, faz uso de duas novas palavras, a saber, “kinneah” e “niouph”. A tempo, o engano de Adão emerge, ele descobre que o problema de Lameque provinha de este ter assassinado um homem. Ainda assim, os dois nomes “kinneah” e “niouph” (um representado a suspeita de um marido acerca da deslealdade de sua esposa, outro o ato de deslealdade) não perderam suas significações distintas. Fica claro, então, que há aqui duas ideias complexas de modos mistos distintas, com nomes anexados, duas *species* distintas de ações essencialmente diferentes. (III.vi.44)

Uma relativa proficiência em línguas diferentes facilmente deixará qualquer um satisfeito sobre a verdade disso, visto ser mais do que evidente observar **um grande repertório de palavras em uma língua sem nenhuma correspondência na outra. O que mostra claramente que os habitantes de um país, por seus costumes e modos de vida, tiveram a oportunidade de produzir várias ideias complexas, e dar-lhes nomes, que outros nunca reuniram em ideias específicas.** Isso não poderia ter ocorrido se essas *species* resultassem da obra permanente da natureza e não agrupamentos produzidos e abstraídos pela mente a fim de nomear e pela conveniência da comunicação. (III.v.8, grifo meu)

Como já dito acima, os agrupamentos das ideias simples - para formar qualquer tipo de ideia complexa - são de ordem humana e não natural, é evidente que cada comunidade linguística terá uma necessidade particular de comunicação¹⁵. Por isso, Locke continua,

¹⁵Georges Mounin (1975) relata exatamente essa problemática neste trecho: “ao falarmos em duas línguas, jamais estamos falando exatamente do mesmo mundo: daí a impossibilidade teórica de passar de uma língua para outra, quando essa passagem linguística postula uma outra passagem - na verdade inexistente - de um mundo da experiência para outro (de uma experiência de mundo para outra” (MOUNIN, 1975, 77). Mounin discute a complexidade da estrutura do léxico nas diferentes línguas e cita alguns teóricos que defendem que as palavras formam campos conceituais que recobrem as noções apreendidas pela experiência humana, o que é basicamente o que se discute aqui (Ibidem 75-94). Para o autor, é relevante evocar essa problemática, pois cabe à tradução manejar essas questões, já que a prática tradutória antecede “toda a teoria sobre a tradução e sobrevive a qualquer teoria que negue a possibilidade de traduzir [...] (Ibidem, 94)

Os termos da nossa lei, os quais não constituem sons vazios de sentido, dificilmente encontrarão palavras que lhes correspondam no espanhol ou no italiano, estas nada pobres; menos ainda, creio eu, alguém poderia traduzi-los nas línguas caribenhas ou de Westoe. Assim como a *versura*¹⁶ dos romanos, ou o *corbã*¹⁷ dos judeus não têm palavras em outras línguas que lhes correspondam; a razão para tanto se esclarece por aquilo que já foi dito. Ora, se penetrarmos um pouco mais esse assunto e compararmos com exatidão línguas diferentes, veremos que, apesar de elas possuírem palavras que nas traduções e nos dicionários devem corresponder uma à outra, no entanto, raramente encontra-se um entre dez nomes de ideias complexas, em especial de modos mistos, que represente a mesma e precisa ideia que a palavra expressa nos dicionários. (III.v.8)

O fato de se abrir um dicionário e buscar o termo que aparece como tradução daquele que se deseja expressar em outra língua não significa que a tarefa do tradutor foi realizada com sucesso¹⁸. A rede de significados, isto é, a coleção de ide-

¹⁶ Acesso ao *proscênio, parte anterior do palco*, de um teatro.

¹⁷ Corban ou corbã é uma palavra hebraica que se refere a sacrifício, uma oferta a Deus. Está presente na Bíblia em Marcos, 7:11, por exemplo, quando Jesus discute o valor da tradição, no caso, se refletindo no quinto mandamento de honrar pai e mãe, acudindo-os. A hipocrisia ocorria no abandono dessa prática sob a justificativa da obrigação de fazer ofertar aos sacerdotes.

¹⁸ Vale a pena retomar a citação de Locke apresentada no início deste texto, quando, ao refletir sobre o que seria “definição”, faz questão de distinguir o ato da tradução: **“Isso é traduzir, e não definir, quando trocamos duas palavras de mesma significação uma pela outra**, o que, quando uma é mais bem entendida que outra, pode ser

as simples, culturalmente determinada e unida por aquele mesmo termo deve ser levada em consideração ao se traduzir. E é exatamente por isso que, para Locke, o esforço acima culminará na impossibilidade da tradução: cada grupo social é um particular, cada indivíduo é um particular; traduzir exporia um paradoxo: aquilo que é coletivo seria, na verdade, particular, ou seja, a língua, embora compartilhada entre seus falantes é fechada em cada um deles. Esse raciocínio é desenvolvido pelo autor a seguir:

Não há ideias mais comuns e menos compostas que as medidas de tempo, extensão e peso; e os nomes latinos *hora*, *pes*, *libra* são, sem qualquer dificuldade, expressos em inglês pelos nomes *hour* [hora], *foot* [pé] e *pound* [libra]. Ainda assim, não há nada mais evidente do que o fato de que as ideias atribuídas por um romano a esses nomes latinos eram muito diferentes daquelas expressas em inglês por um inglês. Se qualquer um deles viesse a fazer uso das medidas que os usuários da outra língua designaram por meio de seus nomes, ele fa-

útil para descobrir que ideia a desconhecida representa, mas está muito longe de uma definição, a não ser que digamos que toda palavra em inglês no dicionário seja a definição da palavra latina à qual ela responde, e que movimento é a definição de *motus*" (III.iv.9, grifo meu). Locke não é ingênuo ao falar sobre a impossibilidade de tradução. Ela acontece, e as pessoas se comunicam por meio dela - ele mesmo acompanhou a tradução do *Ensaio* para o francês -; a questão, como se pontuou, não está na prática da tradução, tampouco na teoria sobre a prática da tradução, mas nesse processo enquanto conceito de uma teoria da linguagem que prevê um uso particular das palavras: como já foi dito, a tradução expõe esse caráter, pois não há garantias de que os falantes têm acesso às mesmas ideias, por isso, no nível da prática, obtêm-se traduções diferentes de um mesmo texto produzidas por tradutores diferentes. Não fosse isso, não se teria, para um texto, traduções diferentes, em diferentes épocas.

ria delas um relato totalmente distinto. Essas provas são demasiado evidentes para serem questionadas. **E sê-lo-ão muito mais nos nomes de ideias mais abstratas e compostas, como a grande parte das ideias que compõem os discursos de moral, cujos nomes, em sua minoria, correspondem exatamente em toda a extensão de sua significação quando os homens, por curiosidade, comparamos com aqueles para os quais estão traduzidos em outras línguas.** (III.v.8; grifos meus).

Como se vê, esse trecho concentra o interesse central das reflexões propostas aqui. A noção de intradutibilidade em Locke não se aplica à superfície da linguagem, ou seja, o resultado final, as palavras sintaticamente concatenadas em um idioma tendo de ser vertidas em outro idioma. A questão é muito mais complexa, pois evidencia um conflito no nível das ideias¹⁹, em que essas são representadas por palavras que não têm a capacidade abarcar sua essência real, apenas expressam o recorte proposto por um indivíduo em uma sociedade. Locke exemplifica:

Portanto ostrhakismos entre os gregos, e proscipitio entre os romanos, eram palavras sem uma cor-

¹⁹ Locke já havia mencionado esse problema no Livro II, quando comenta: “pois **os vários modos, costumes e as várias maneiras de uma nação produzem várias combinações de ideias familiares e necessárias a si** que outras pessoas nunca tiveram a oportunidade de produzir, ou talvez nem as tenham notado, logo os nomes vieram a ser anexados às ideias para evitar longas perifrases em coisas da conversação diária” (II.xxii.6, grifo meu). Os nomes, as palavras, carregam em si essa problemática numa aparência estável, afinal, é somente quando investigamos as relações de significados de cada termo que nos deparamos com esse nível obscuro da linguagem. Na superfície, ou seja, numa leitura casual de um texto, essas questões dificilmente são suscitadas.

respondência exata em outras línguas, porque representavam ideias complexas que não estavam na mente dos homens de outras nações. Onde não havia esse costume, não havia noção de quaisquer uma das ações; não havia utilidade para essas combinações de ideias tal como foram unidas e, por assim dizer, enlaçadas por esses termos. Logo, em outros países, não havia nomes para elas. (II.xxii.6)

Vê-se, portanto, que a arbitrariedade é um aspecto que suscita dessa problemática e exerce uma grande influência nele.

3. Da arbitrariedade e da instabilidade

Locke, além de insistir sempre no fato de que as palavras, ao representarem as ideias na mente do falante, o fazem apenas de modo imperfeito, reforça a questão de que elas, sendo um instrumento humano, não podem representar nada além daquilo que a observação permite, como se conclui a partir da noção da essência nominal. Além disso, haveria um outro problema: não só as palavras são arbitrariamente formadas para arbitrariamente representarem (uma coleção de) ideias simples, como também seu significado altera com as alterações da sociedade. Ele afirma isso neste trecho:

mudanças de costumes e de opiniões trazem consigo novas combinações de ideias, sobre as quais, com frequência, é preciso pensar e falar, assim novos nomes são anexados a elas a fim de evitar longas descrições, dessa forma tornam-se uma nova *species* de modos complexos (II.xxii.6).

Uzgalis (2012, p. 14) destaca o fato de que a tradição de uso das palavras se modifica – já que a sociedade também passa por modificações –, como Locke cita em II.xxii.7²⁰; do contrário, o conhecimento e o entendimento não seriam aprimorados. Ashworth destaca ainda o interesse público dos falantes na criação e/ou modificação dos termos para suprir necessidades particulares que não corresponderão completamente à linguagem para um grupo equivalente de outra comunidade linguística (ASHWORTH, 1984, p.51).

Amândio A. Coxito (1995) , por sua vez, atribui a arbitrariedade à análise sincrônica da linguagem na teoria proposta por Locke²¹, ou seja, pela análise das palavras a partir “sua função significativa” (COXITO, 1995, p.286), isto é, entendê-las na medida em que representam as ideias que a mente formula por meio da experiência sensorial na tentativa de compreender a realidade. Contudo, como a significação é convencional, não haveria uma conexão real com o objeto - como acontece com a fumaça indicando fogo, por exemplo -, logo, ela assumiria uma dimensão dinâmica:

daí que a escolha conceptual que constitui os significados não seja estável nem exaustiva (não se apoia numa intuição da essência real das coisas),

²⁰“a mudança de costumes e opiniões traz consigo novas combinações de ideias, por isso é necessário repensar com frequência e falar a respeito de novos termos, que são anexados a elas, para que longas descrições possam ser evitadas. Dessa forma, tornam-se uma nova *species* de modos complexos. (II.xxii.7)

²¹ Coxito (1995, p.286) cita Aarsleff (1964, p.179), ao afirmar que Locke opta por uma análise sincrônica da linguagem, já que seu foco é a função significativa das palavras, diferente, por exemplo de Leibniz, autor de interesse no artigo de Aarsleff por conta da influência que sofreu de Locke, pelo menos nas questões que concernem à linguagem. Leibniz teria optado por uma análise diacrônica, já que valoriza a investigação filológica. Segundo Aarsleff, essa seria uma diferença fundamental entre as teorias desses dois autores.

mas, ao contrário, varia com as necessidades de comunicação (que levam a pôr em evidência certos aspectos daquilo que se fala em vez doutros), com os hábitos linguísticos do meio cultural ou da classe social dos interlocutores etc. (COXITO, 1995, p. 288)

A significação, portanto, produz-se em função da experiência dos falantes, ou seja, é esta que regularia a relação entre palavra e ideia num determinado contexto. Isso fica evidente neste trecho do Livro II, do *Ensaio*:

[os homens] produziram muito bem ideias de ações modificadas, e atribuíram nomes a essas ideias complexas que lhes facilitassem a memorização e o discurso sobre aquelas coisas com as quais estavam diariamente familiarizados, sem grandes rodeios e circunlóquios - dessa forma, as coisas sobre as quais continuamente davam e recebiam informações poderiam ser mais fácil e rapidamente entendidas. O fato de isso ocorrer como descrito e de os homens, ao estruturarem diferentes ideias complexas e atribuir-lhes nomes, serem regidos em grande parte pelo propósito geral do discurso (que é uma forma bastante curta e rápida de transmissão de seus pensamentos para outro) fica evidente nos nomes que foram descobertos em várias artes e aplicados a várias ideias complexas de ações modificadas que pertencem aos seus comércios variados, com o propósito da emissão em seus direcionamentos ou em suas conversas sobre elas. Tais ideias não são geralmente formuladas nas mentes de homens que não estão familiarizados em essas operações. E portanto, as palavras que as representam não são entendidas pela maio-

ria dos homens falantes da mesma língua.
(II.xviii.7, grifos meus)

As diferentes comunidades linguísticas, como bem aponta Locke e como já foi comentado acima, ocorrem também numa mesma língua, de modo que haveria - como acontece em várias situações de tradução - uma necessidade primária de uma tradução intralinguística, valendo-se de termos sinônimos, paráfrases etc. para, no nível seguinte, se concretizar a tradução interlinguística que nem sempre encontra o mesmo tipo de observação para uma mesma experiência.

Em outro momento, Locke explicita uma visão dinâmica da linguagem²² a partir de uma aproximação diferente, em III.i.5, no qual afirma que os nomes que temos são todos originados das nossas experiências sensíveis (“Espírito, em sua significação primária, é sopro; anjo, um mensageiro”), de modo que sua significação original sofreu uma alteração com o passar do tempo. Assim, precisar a significação da uma palavra, ou seja, decompor a essência nominal dos termos para que se encontre um correspondente na língua traduzida que também contenha uma essência semelhante, é uma tarefa com mais um complicador. O que também expõe as falhas da teoria da retificação propostas por Locke como se verá no tópico a seguir.

4. Dos problemas da teoria da retificação

²² Coxito comenta que essa concepção dinâmica “recusa que as palavras sejam a simples tradução verbal de significações estabelecidas. Foi esse o ensinamento que a filosofia das Luzes recebeu de Locke” (COXITO:1995, 292). Essa afirmação implica na assunção do caráter subjetivo incidindo na comunicação e é esse aspecto, grosso modo, que encontra grande vazão nos Estudos da Tradução atuais, vide Venutti (1995), por exemplo.

Ashworth (1984) aponta algumas fragilidades quando reflete sobre os mecanismos que garantiriam sucesso na atribuição de nomes às ideias categorizadas por Locke. A iniciar pelos modos mistos, estes cujas essências real e nominal coincidiriam e que, exatamente por esse motivo, teriam seu entendimento e uso mais acertados. Segundo a autora, os modos mistos seriam “arquétipos sem padrão”, porque não teriam um modelo na natureza, e também só o seriam graças ao nome que une arbitrariamente as ideias selecionadas para significá-lo. Ela reflete criticamente sobre um dos exemplos de Locke para os modos mistos neste trecho:

O que conta como exemplo de “justiça” ou “triângulo” depende apenas de nós; nós inventamos as noções e no caso de haver algum prejuízo na correlação, cabe ao mundo conformar às nossas definições muito mais do que o oposto. Nossas ideias não podem evitar essa conformidade à realidade, já que a única realidade é aquela tal qual determinamos. (ASHWORTH, 1984, p. 65)

Porque somos nós que inventamos as noções, não há padrões na natureza, como já dito. Não havendo um padrão na natureza não haveria nada em que poderíamos nos basear para confirmar a atribuição do nome à mesma ideia. Ora, se não há um padrão externo, na natureza, como garantir que acessamos as mesmas ideias? Como garantir que expressamos as mesmas ideias, na mesma língua, em línguas diferentes? Como garantir o sucesso da teoria da retificação?

Essas questões evocam a reflexão também sobre como garantir que as ideias simples que compõem os modos mistos são apreendidas igualmente pelos falantes de uma língua, já que é o conjunto delas que proverá os modos de um significado. Segundo Locke, nosso acesso a elas se dá pelos nossos sentidos, logo, a significação dos nomes das ideias simples seriam verificados, como se comentou, ao expor os falantes às mes-

mas experiências que suscitariam as mesmas sensações nessas pessoas. Entretanto, como bem pontua Ashworth, “nós nunca seremos capazes de saber se esse é o caso, já que não podemos entrar na mente de outro homem” e, por isso não é possível garantir “que a ideia dele será similar à minha em seu conteúdo sensorial” (ASHWORTH, 1984, p.68). Ela complementa seu raciocínio ao comentar que, para essa problemática, Locke teria duas respostas:

Em primeiro lugar, se as ideias simples são concebidas como “Marcas de Distinção”²³, e os outros fazem as mesmas distinções que nós, podemos afirmar que as nossas ideias se conformam, sim, às ideias simples deles com base na tese de critério público. Em segundo lugar, se quisermos saber se nossas ideias são qualitativamente similares às deles, a resposta seguiria: “talvez não, mas também não importa”. (ASHWORTH, 1984, pp.67-8)

Os nomes das substâncias também não escapam ao questionamento, especialmente pelo fato de sua essência real não ser apreensível em sua completude, como já foi explicado.

²³ “Pois Deus, em sua sabedoria, determinou-as [as ideias simples] como marcas de distinção nas coisas. É por meio delas que somos capazes de discernir uma coisa da outra e, assim, escolhe uma delas para nosso uso quando for o caso. A natureza das nossas ideias simples não se altera se pensamos que a ideia de azul encontra-se na própria violeta ou apenas em nossa mente e somente o poder de produzi-lo por meio da textura das partes dessa flor, ao refletir as partículas de luz segundo certo método é o que se verifica mesmo na violeta. Essa textura no objeto, segundo uma operação regular e constante que produz a mesma ideia de azul em nós é-nos útil para distinguirmos, por meio da visão, essa coisa de qualquer outra, seja essa marca distintiva, tal como ocorre na violeta, apenas uma textura peculiar das partes ou ainda aquela cor específica cuja ideia (que está em nós) é a representação exata” (II.xxxii.14).

Ashworth lembra que de modo algum conseguimos obter classificações definitivas porque as nossas definições não são capazes de captar as distinções reais entre as coisas, o que se torna mais evidente no caso das substâncias. Ela complementa esse argumento da seguinte forma:

É por isso que Locke enfatiza continuamente que as nossas definições de termos de substâncias resulta nas essências nominais e não nas essências reais, seja no sentido escolástico, seja no de Locke. Descrever uma essência nominal é simplesmente descrever como escolhemos empregar uma palavra; expor essas marcas que escolhemos que seriam as marcas de um homem ou de um pedaço de ouro. (ASHWORTH, 1984, p.69)

Novamente, a concatenação de sons articulados em palavras é arbitrária, assim como a relação entre palavra e ideia o é. A tradução, portanto, se torna instável, ou seja, há vários resultados possíveis para um mesmo texto de partida, como se refletiu acima, graças a esse caráter convencional da linguagem. Percebe-se que nesse aspecto, tradução de comunicação se aproximam, se essa é de difícil determinação, se lhe falta clareza ou certeza nas ideias que são veiculadas, a tradução necessariamente sofrerá do mesmo mal. E isso nos leva ao próximo complicador: o mau uso das palavras.

5. Das imperfeições e dos abusos das palavras

Paul Guyer (1994) comenta o desejo de Locke em buscar clareza na linguagem, pois a obscuridade do discurso é uma fonte frequente, ainda que evitável, de confusão teórica. Isso já estaria colocado desde a *Epístola ao Leitor*, onde se lê:

Violar o santuário de presunção e ignorância, já é, acredito, de alguma serventia ao entendimento humano; haja vista que muito poucos são os que pensam que tendem a enganar ou ser enganados no uso das palavras, ou que a linguagem da seita que integram contenha deficiências que devam ser examinadas ou corrigidas. Espero ser perdoado se me detive extensivamente nesse assunto no Terceiro Livro, e me empenhei em fazê-lo tão integralmente que nem a persistência do dano tampouco a prevalência do costume sejam usadas como desculpas por aqueles que não tomam cuidado com o significado de suas próprias palavras, e não toleram uma investigação da significação de suas expressões. (LOCKE, 1979, p.10)

Entretanto, muito mais do que um simples mal uso, Locke veria como inerente à linguagem a possibilidade de gerar confusão. Por isso, busca formas de remediar esses problemas. Nesse sentido, Guyer afirma que “a discussão teórica de Locke sobre a natureza e a categorização da linguagem e a sua discussão sobre a imperfeição da linguagem e os seus remédios não são dois temas separados, mas partes de um único argumento” (GUYER, 1994, p.116). A estratégia de Locke seria, portanto, expor a falsa visão a respeito da linguagem, especialmente no que concerne à categorização das ideias, mostrando que uma verdadeira visão dela revelaria “deficiências inerentes no ideal de comunicação perfeita” (GUYER, 1994, p.116).

Locke dedica um capítulo inteiro do Livro III à discussão de como, para além da imperfeição natural das palavras, à qual outro capítulo é reservado integralmente, o verdadeiro conhecimento é impossibilitado pelo uso inadequado das palavras. Ora, se o falante não cuida para que seu discurso seja preciso, suas ideias não serão adequadamente veiculadas: por extensão, a comunicação/ tradução seria inviabilizada.

Segundo o autor, “o principal propósito da linguagem na comunicação é ser entendido, as palavras, porém, não servem para esse fim, nem no discurso civil tampouco no filosófico, se nenhuma delas incita no ouvinte a mesma ideia que representa na mente do falante” (III.ix.4). Assim, mais do que um problema **nas** palavras, cuja significação é arbitrariamente imposta, haveria uma imperfeição nas ideias que não são claras na mente do falante.

Assim, Locke enumera algumas questões que inviabilizariam a transmissão adequada do pensamento quando das palavras que representam ideias complexas - modos mistos e substâncias -:

Em primeiro lugar, as ideias as quais as palavras representam são muito complexas e formadas a partir de um grande número de ideias reunidas.

Em segundo lugar, é fato que as ideias as quais elas representam não possuem uma conexão determinada na natureza e, portanto, nenhum padrão pré-determinado em qualquer lugar existente na natureza para que se retifiquem e se ajustem a partir dele.

Em terceiro lugar, há casos em que a significação da palavra é referida a um padrão, porém esse padrão é de difícil conhecimento.

Em quarto lugar, é fato que a significação da palavra e a essência real da coisa não são exatamente os mesmos. (III.ix.5)

Já no caso das palavras que representam as ideias simples, a imperfeição ocorre quando “um homem não tem os órgãos ou as faculdades para apreendê-las - como o caso das cores para um cego, ou sons para um surdo”, ou seja, o problema está muito mais no indivíduo que carece das condições básicas para apreender a ideia simples do que da própria ideia e, por isso, as dificuldades relativas a essas ideias “não preci-

sam ser mencionadas” (III.ix.5). Desse modo, estas estariam menos propensas ao mau uso e não são o foco principal dos questionamentos²⁴, logo, a tradução desses termos constituiria uma exceção à teoria proposta por Locke.

O mesmo raciocínio se aplica às palavras que representam as ideias de modos simples, como Locke afirma neste curto parágrafo:

os nomes dos modos simples estão próximos àqueles das ideias simples, menos suscetíveis a dúvida e incerteza; especialmente aqueles de figura e número, sobre os quais os homens têm ideias bastante claras e distintas. Quem é que, em posse da capacidade de entendê-los, alguma vez confundiu o significado de sete ou de triângulo? Num geral, as classes com ideias menos compostas têm nomes menos duvidosos. (III.ix.19)

Locke não gasta muito tempo refletindo sobre ideias simples e modos simples, pois, como comenta acima, dificilmente são elas causadoras de problemas na comunicação/tradução, pois sua verificação é mais acertada do que a de ideias mais complexas. Ele, contudo, adverte para o fato de que, embora a linguagem tenha um caráter público, este não basta para evitar falhas na comunicação:

²⁴ “as ideias que eles [os nomes] representam, porque são cada uma apenas uma percepção, são muito mais facilmente adquiridas e aprendidas de forma muito mais exata que as mais complexas e, portanto, não são suscetíveis à incerteza que normalmente acomete esses compostos das substâncias e modos mistos, nos quais o número preciso de ideias simples que os constitui não encontram uma concordância fácil nem prontamente retidas na mente. Segundo, elas nunca se referem a alguma outra essência, apenas àquela percepção que imediatamente significam; tal referência é causa que torna a significação dos nomes de substâncias naturalmente tão confusa e dão vazão a tantos debates.” (III.ix.18).

O emprego cotidiano regula muito bem o significado das palavras para a conversa cotidiana, porém, porque ninguém tem autoridade de estabelecer a significação precisa das palavras ou de determinar a quais ideias elas devem ser anexadas, o emprego cotidiano não basta para ajustá-las aos discursos filosóficos. (III.ix.8)

Ou seja, o caráter privado se sobrepõe a qualquer tentativa pública de determinar uma significação e isso fica explícito no âmbito das discussões filosóficas: as palavras podem ser empregadas indistintamente por diferentes falantes, entretanto, “a ideia complexa coletiva que cada um crê, ou pressupõe, por esses nomes aparentemente é muito diferente entre homens usando o mesmo idioma” (Ibidem)²⁵. Não somente para indivíduos de um mesmo idioma, mas também, e especialmente, para línguas e épocas diferentes, como é citado neste trecho:

Tenho certeza de que a significação das palavras em todas as línguas traz inevitavelmente uma grande carga de incerteza aos homens que falam a mesma língua num mesmo país, pois dependem muito de seus pensamentos, suas noções e ideias daquele que as emprega. Isso fica tão evidente nos autores gregos que quem for atrás de seus escritos

²⁵ Em III.ix,16, Locke cita uma situação em que debatia com colegas também médicos e reparou que a discussão não envolvia diferentes pontos de vista sobre o assunto, mas uma interpretação diferente para o termo “fluido”. Daí conclui que, para as conversas cotidianas, as palavras, caso mal empregadas não afetam tão gravemente a comunicação. Diferente é o caso do debate filosófico, por isso a necessidade de se atentar ao emprego que se faz dos termos - disso surgem os remédios listados no capítulo XI do Livro III, descritos no capítulo anterior nesta dissertação.

encontrará em quase todos eles linguagens diferentes, apesar do emprego das mesmas palavras. (III.ix.22)

A dimensão dinâmica da linguagem, citada acima, também é um aspecto que a torna imperfeita. E não só isso, Locke admite que o caráter subjetivo também contribui para que se entenda com precisão o que foi pretendido por determinado discurso, ainda mais se este está temporalmente distante:

quando dessa dificuldade natural em todos os países, crescem-se ainda os diferentes países e as épocas remotas: os falantes e autores tinham noções, temperamentos, costumes, ornamentos, figuras de linguagem etc. muito diferentes, cada um dos quais influenciou a significação de suas palavras, apesar de agora nos serem desconhecidas e terem se perdido. (Ibidem)

Logo, Locke sugere que se compartilhem as interpretações individuais, para que se possa aproximar com maior segurança àquilo pretendido pelo texto, especialmente se este for de temática moral ou religiosa. Tomando esses cuidados e seguindo esses procedimentos, o que resta são situações em que há o verdadeiro abuso das palavras. De um modo geral, são estes os abusos:

I. “o emprego das palavras sem ideias distintas e claras, ou, o que é pior, sem que nada seja significado” (III.x.2). Isso faz com que as escolas ensinem sons vazios, porque ou as ideias foram anexadas sem cuidado ou não houve de fato qualquer coleção de ideias anexada à palavra²⁶;

²⁶ Locke é irônico em sua crítica: “Se o leitor deseja estar mais bem equipado, os grandes mestres primorosos desses tipos de termos, a saber, os Escolásticos e Metafísicos (dentro dos quais creio serem

II. “a inconstância de seu emprego” (III.x.5). Ou seja, ora empregar uma palavra com um significado, ora com outro, um absurdo, em mais um comentário mordaz de Locke: “o ato intencional [usar as palavras conscientemente] só pode ser imputado a nada além de uma grande burrice ou desonestidade maior ainda” (Ibidem)²⁷;

III. “uma obscuridade afetada, seja empregando palavras antigas com significações novas ou incomuns, seja introduzindo termos novos e ambíguos, sem defini-los; ou ainda unindo-as e tal forma de modo a confundir seu significado cotidiano” (III.x.6). Segundo Locke, esse abuso se dá entre aqueles que pretendem impressionar seus ouvintes por meio de um discurso difícil, como se isso representasse sabedoria²⁸;

abrangidos os filósofos que debatem a natureza e a moral dessas últimas eras), serão de muita valia para uma ilustração”.(III.x.2)

²⁷ Locke insiste na grande desonestidade desse ato: “a cifra 3 representa às vezes três, às vezes quatro, e, às vezes ainda, oito, tal como procede em seus discursos ou em suas reflexões, em que a mesma palavra representa diferentes coleções de ideias simples. Se é assim quando estão em seu juízo, pergunto-me quem os contestaria? Alguém que discorresse sobre as relações e os negócios do mundo e entendesse 8 às vezes por sete e às vezes nove, seguindo o que lhe for mais vantajoso, teria assumido um dos dois nomes que enojam as pessoas. E ainda, em discussões e atestações de aprendizado, o mesmo tipo de procedimento é empregado comumente como forma de raciocínio e aprendizado. Para mim, entretanto, soa como uma desonestidade muito maior do que um erro no cálculo da dívida de um devedor; e a trapaça muito maior, porque a verdade tem muito mais valor e importância do que qualquer quantia de dinheiro.” (III.x.5)

²⁸ A culpa, segundo Locke, desse abuso recai especialmente sobre os seguidores da filosofia peripatética. Sua acidez é grande: “Vemos que outros homens sábios e bem intencionados, cuja educação e cujas doutrinas não incorporam essa “agudeza”, conseguiram expressar-se de forma inteligível; e em seu emprego pleno das palavras beneficiaram a linguagem. Entretanto, embora homens incultos entendessem bem o suficiente as palavras “branco” e “preto” etc. e

IV. “tomá-las pelas coisas” (III.x.14), especialmente no caso das substâncias. A crítica ainda é direcionada aos peripatéticos que crêem em que a constituição interna destas é acessível, ainda que Locke identifique esse problema em outras vertentes²⁹;

V. “colocá-las no lugar de coisas que elas de modo algum significam, ou absolutamente não podem fazê-lo” (III.x.17), novamente, em especial no caso das substâncias. Por que não se conhece a essência real delas, sua significação é imprecisa, de modo que muitas vezes toma-se uma qualidade que não lhe é essencial como se o fosse. Novamente aqui, o objetivo claro de Locke é criticar as filosofias praticadas até então que pressupõem haver um padrão na natureza que delimita as espécies³⁰;

tivessem noções constantes quanto às ideias significadas por essas palavras, houve filósofos que tiveram educação e sutileza o bastante para provar que a neve era preta, ou seja, para provar que branco era preto. Por meio disso, tiveram a oportunidade de destruir os instrumentos e meios do discurso, da conversação, da instrução e da sociedade, ao passo que em posse de grande arte e sutileza não fizeram mais do que desorientar e confundir a significação das palavras e assim tornar a linguagem mais inútil do que os defeitos reais dela foi um presente que os iletrados não guardaram para si” (III.x.10). Esse abuso é talvez um dos mais graves para o autor, porque é disseminado entre os acadêmicos.

²⁹ “Quem, daqueles criados na filosofia peripatética, não crê que os “Dez Nomes”, sob os quais seguem hierarquizadas as “Dez Categorias”, correspondem em sua totalidade à natureza das coisas? Quem dessa Escola não foi persuadido de que as formas substanciais, almas vegetativas, repúdio ao vácuo, *species* intencionais etc seriam algo real? [...] Os platônicos se valem da “alma do mundo” e os epicuristas de seu “dever para com o movimento” em seus átomos em repouso. Quase não se encontra uma vertente filosófica que não criou sua própria coleção de termos distintos que não são compreendidos” (III.x.14).

³⁰ “por que não teria Platão feito a palavra *anthropos*, ou “homem”, representar sua ideia complexa, formada pela ideia de um corpo,

VI. “Ao agir partindo do pressuposto de que as palavras que empregamos possuem uma significação certa e evidente, a qual obviamente será entendida por outros” (III.x.22). Esse não seria um abuso tão grave quanto os outros, mas impede o verdadeiro conhecimento, porque se pressupõe ideias na mente do ouvinte que não necessariamente estão lá, o que acaba gerando conflitos desnecessários.

Locke retoma tudo o que disse de modo a resumir seu argumento (III.x.31) de que se fala sons vazios quando não se toma o cuidado necessário ao anexar as palavras às ideias que se tem na mente para o fim da comunicação, pior ainda é fazê-lo intencionalmente como crítica de modo incisivo. Esses abusos tornam uma tradução instável, pois não é possível acessar o conteúdo significativo de forma clara e adequada, nesse caso, porque haveria um falante na língua de partida mal intencionado, no sentido colocado por Locke.

Considerações finais

Percebe-se que a incapacidade das palavras em representar as ideias na nossa mente soma-se à impossibilidade de garantir que as ideias são as mesmas entre dois falantes distintos. A isso acresce a incapacidade de alguns falantes de anexar adequadamente as palavras de sua língua as ideias que tem na sua mente, de modo a expressar-se de forma inadequada, e a má intenção de outros falantes que desejam apenas impressionar o ouvinte com um discurso vazio e emprega palavras sem o uso previsto para ela. Afirmar que a tradução é impossível,

distinto de outros por um formato específico e outras aparências externas, assim como Aristóteles faz com a ideia complexa, à qual atribuiu o nome *anthropos*, ou “homem”, de corpo e faculdade de raciocínio unidas? Ou será que se pressupunha que o nome *anthropos*, ou “homem”, representasse algo diferente daquilo que de fato significa e substituísse alguma outra coisa além da ideia que um homem diria expressar com ela?” (III.x.17)

ou, em outras palavras, que a intradutibilidade é um argumento dentro da teoria de Locke significa expor todos esses problemas de ordem teórica e não prática. O objetivo de Locke com o *Ensaio* é, entre outros, negar a possibilidade de acessar a real essência das coisas, tal como postula a teoria aristotélica, bem como negar que as ideias nos são inatas, como pressupõem os cartesianos; a justificativa dessa contestação é, como se notou, exatamente as questões que são reunidas no próprio conceito da intradutibilidade. Este que resume em si um exercício metalinguístico de expressar as qualidades reunidas na teoria, mas que do ponto de vista aqui assumido, ainda não teve sua essência nominal afixada por um nome. Assim, metaforicamente falando, negar a possibilidade da tradução permitiu a Locke propor um novo olhar para linguagem.

Referências

- ASHWORTH, E.J. Locke on Language. In: **Canadian Journal of Philosophy**. v.14, n.1, mar., 1984. (p. 45-73).
- AUROUX, S. **A filosofia da linguagem**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1998. (trad. José Horta Nunes)
- AYERS, M. R. **Locke: Epistemology and Ontology**. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- _____. Review: John Locke: An Essay concerning Human Understanding by Peter H. Nidditch. In: **Philosophy**. Vol. 52, No. 200 (Apr., 1977). (p. 227-230)
- _____. Locke Versus Aristotle on Natural Kinds In: **The Journal of Philosophy**, v. 78, n. 5: 1981. (p. 247-272).
- _____. Ordinary Objects, Ordinary Language, and Identity. In: **The Monist: an international quarterly journal of general philosophical inquiry** v. 88, n. 4: 2005. (p. 534-570).
- _____. **Locke: ideias e coisas**. (Col. Grandes Filósofos) São Paulo: Editora Unesp, 2000. (Trad. José Oscar de Almeida)

- COXITO, A.A. Luis A. Vernei e John Locke: Linguagem e Comunicação. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 8, 1995 (p. 283-312)
- GUYER, P. Locke's philosophy of language. In: CHAPPELL, V. (org.) **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994. (p. 115 - 145)
- JAKOBSON, R. On linguistic aspects of translation. In: BROWER, R. (org.) **On translation**. New York: Oxford University Press, 1959 (p. 232-239)
- JENKINS, J. J. **Understanding Locke**. Edinburgh: Edinburgh University Press: 1985.
- JOLEY, N. **Locke: his philosophical thought**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- KREZMANN, N. The Main Thesis of Locke's Semantic Theory. In: PARRET, H. (ed.) **History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics**. Berlin & New York: de Gruyter, 1976. (p. 330-347)
- LARANJEIRA, M. **Poética da tradução: do sentido à significância**. São Paulo: Editora da USP, 2003.
- LOCKE, J. **An Essay concerning the human knowledge**. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1979.
- _____. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999. (Trad. Eduardo Abranches de Soveral)
- _____. **Ensaio acerca do entendimento humano**. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Trad. Anoar Aiex)
- _____. **Ensayo sobre el entendimiento humano**. Madrid: S.L. Fondo de Cultura Económica de España: 2005. (Trad. Edmundo O'Gorman)
- _____. **Ein Versuch über den menschlichen Verstand**. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Locke,+John/Versuch+Über+den+menschlichen+Verstand>> (último acesso:

- 31/01/2017). (Trad. Julius Heinrich von Kirchmann em 1872/73)
- _____. **Draft A do Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Ed. Unesp, 2013. (Trad. João Paulo Pimenta)
- _____. **Drafts for the Essay concerning human understanding, and other philosophical writings**. (ed. Peter H. Nidditch and G.A.J. Rogers) Oxford Clarendon Press, 1990.
- LOWE, E. J. **Guidebook to Locke Human Understanding**. London: Routledge, 2002.
- LYCAN, W. G. **Philosophy of Language: A Contemporary Introduction**. 2ed. New York & Oxom: Routledge, 2008.
- MILTON, J.R. Locke's Life and Times. In: CHAPPELL, V. (org.) **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994. (p. 5-25)
- MOUNIN, G. **Os problemas teóricos da tradução**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1975 (trad. Heloysa de Lima Dantas).
- NIDDITCH, P.H. **Foreword to An Essay concerning the human knowledge**. Oxford: Claredon Press, Oxford University Press, 1979. (p. i-xxvi)
- SILVA, M.S. Filosofia da tradução: Tradução de filosofia: O princípio da intraduzibilidade. In: **Cadernos de Tradução**. Florianópolis, Editora da UFSC, v. 1, n. 3, 1998. (pp.11-47)
- SOUBBOTNIK, M.A. Significação e retificação e o discurso público (trad. Daniel Quaresma F. Soares). In: **Analytica. Revista de filosofia**. v7. N.2, 2003 (pp.89-112)
- UZGALIS,W. **Locke's Essay concerning human understanding: a reader's guide**. London & New York: Continuum, 2007.
- _____. The Stanford Encyclopedia of Philosophy's entry on Locke, 2012. (Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/locke/>>, último acesso: 21/01/17)
- YOLTON, J. W. **A Locke Dictionary**. Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers, 1993.

Apontamentos sobre a lógica e semântica de John Stuart Mill

Lúcio Lourenço Prado¹

Introdução

Empirista vigoroso, herdeiro direto de toda uma estirpe de filósofos que beberam das fontes de Ockhan, Bacon, Hobbes e Locke, dono de uma formação absolutamente complexa da qual foi responsável seu pai, o filósofo utilitarista James Mill, John Stuart Mill dedico uma longa e produtiva carreira a escrever sobre vários temas, que foram da lógica e questões elementares de semântica, até seus célebres escritos sobre o liberalismo, passando por economia, política, psicologia... Embora sem sucesso almejado, buscou, comportando-se com um filósofo 'clássico', arquitetar as inúmeras facetas de seu pensamento por meio de um nexos sistemático que almejava algum tipo de unidade. Ao mesmo tempo, porém, um pensador inquieto, sempre disposto a rever suas posições quando as investigações assim o incitavam.

Tais características parecem ter produzido no pensamento de Stuart Mill uma situação curiosa e até, paradoxal: se, por um lado, em seu *System of Logic*, ele apresentou inúmeras teses que seriam depois centrais para pensadores como Frege e o primeiro Wittgenstein, por outro, defende ainda posições que foram logo superadas com relação à estrutura formal da lógica e, em especial, da proposição, ligadas à velha silogística aristotélica e suas proposições categóricas. Sua lógica, junto com a tradição em que estava inserida, acabou por ser enquadrada, por toda uma tradição interpretativa, no âmbito de algo que foi definitivamente superado pela novidade representada, sobretudo, pelo pensamento de Frege. Ainda assim, Mill foi responsável por movimentos decisivos para a virada linguísti-

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Unesp-Marília.

ca ocorrida na filosofia do século XIX, em parte operada pelo próprio Frege.

No que diz respeito ao que podemos chamar de advento da filosofia contemporânea, ou seja, se quisermos averiguar qual teria sido o papel de Mill na elaboração do aparato conceitual que propiciou o emergir da filosofia analítica e das discussões semânticas da primeira metade do século XX, notamos que ele possui um papel muito peculiar em todo esse processo histórico. Olhando as coisas a partir do ponto de vista que a história pode proporcionar, vê-se que Mill está na incômoda e ao mesmo tempo privilegiada situação de pertencer a dois momentos, de ter um pé em cada tradição. Por um lado ele é um dos pontos de culminação de um movimento filosófico que vem desde a idade média com as discussões acerca do nominalismo, passa pela modernidade 'contaminada' por todo psicologismo e idealismo característicos da época, e chega ao século XIX buscando alternativas epistemologicamente mais atraentes do que o ceticismo de Hume. Por outro lado, foi responsável direto pelo advento de uma filosofia, ou de uma maneira de se pensar a filosofia, que buscou superar muitos dos vícios e inconvenientes que o empirismo cético-psicologista moderno apresentou. Pode-se afirmar, em algum sentido, que, no que diz respeito à sua lógica, Mill esteve demasiadamente comprometido com o passado para extrair todas as consequências significativas e importantes de seus *insights*. O que, de forma alguma, do ponto de vista de uma análise histórica, desvaloriza de algum modo suas contribuições para as problemáticas que surgiram depois. O inevitável comprometimento que se tem com o universo conceitual no qual se está imerso tende muitas vezes a pensar o filósofo a superar e ir além desse mesmo universo, ainda que tenha em mãos todos os elementos conceituais para tal. Mais do que isso, a ausência de um instrumental teórico adequado a levar adiante o desenvolvimento de determinadas teorias, em algum sentido, novas e heterodoxas, acaba por impossibilitar os filósofos que as geraram de extraírem dali todas as suas consequências

importantes, que para as gerações seguintes podem parecer claras e necessárias. Por fatores como esses, algumas posições de Stuart Mill que, além de originais, terão importante papel em discussões filosóficas futuras, em lógica e em semântica, são apresentadas através de um vocabulário arcaico e anacrônico, ligados a uma tradição que está a um passo de ser superada definitivamente.

Além disso, Mill inúmeras vezes chega a fazer afirmações explícitas sobre determinados temas que, quando se analisa o conjunto de suas teses e organicidade sistemática das mesmas, pode-se perceber que são incompatíveis com suas próprias teorias. Algo meio contraditório. Por exemplo: no que tange ao psicologismo lógico, Mill defende, como será visto mais adiante, que a lógica deriva da psicologia, que a lógica tem, em seus princípios, um momento psicológico. No entanto, muitas de suas teses semânticas e a maneira como conceitualiza a própria lógica, relacionando-a mais à justificação das inferências do que à descrição de eventos processos mentais, apontam de forma bastante clara que sendo colocados ali alguns dos alicerces a partir dos quais será edificada boa parte dos esforços antipsicologistas de Frege. De modo semelhante, a teoria da conotação, cuja influência que exerceu sobre Frege na elaboração de sua célebre teoria do sentido, sobre a qual fincou-se as bases da semântica de boa parte do século XX, apresenta-se como solução a problemas referentes ao significado proposicional no contexto da já ultrapassada silogística aristotélica. Isso pode esconder, por conta da ingenuidade do modelo sintático adotado, as reais consequências de tais teorias. O que se tem ali é uma teoria geral do significado e uma conceitualização geral acerca da lógica em muitos sentidos requintados e progressistas a serviço de uma silogística já agonizante, e de um empirismo radical.

O presente trabalho tem objetivo explorar alguns desses pontos, apresentando Mill como um importante precursor do que se acostumou chamar de filosofia analítica.

1. Intuição e inferência

Mill não aceita algumas consequências do empirismo tal como fora estabelecido por seus antecessores modernos, em especial, o ceticismo de Hume. Não agrada a Mill a ideia de que o primado do conhecimento empírico com fonte primeira de todo tipo de conhecimento mais complexo e elaborado, leva à impossibilidade de se garantir a validade de argumentos indutivos e a verdade estabelecida de enunciados gerais. Mill também, junto com toda uma geração de pensadores que surgem em meados do século XIX, já não comunga de pressupostos idealistas que foram moeda corrente na modernidade. Uma das consequências dessa postura é a inevitável valorização da lógica em detrimento a epistemologia e da psicologia na fundamentação elementar do conhecimento- ao menos pelos tempos em que escreve seu *System of logic*.

Para compreender porque a lógica é tão fundamental no universo conceitual de Mill é necessário atentar para alguns aspectos importantes de sua epistemologia, mais especificamente, quais as classes de conhecimentos e como são adquiridas. Nas páginas iniciais do *System of logic* o autor faz uma breve explanação acerca de seus pressupostos epistêmicos. De acordo com ele, todo conhecimento deve, em última análise, ser reduzido a duas formas básicas: conhecimento *intuitivo* e conhecimento *inferido*². O primeiro deriva diretamente dos dados sensíveis; o outro se obtém por meio de inferências, às quais o conhecimento intuitivo fornece as premissas. Sabe-se imediatamente quando se sente uma dor ou quando algum objeto imediato dos sentidos se apresenta diretamente ao sujeito. Não há dúvida possível, portanto, com relação ao conteúdo cognitivo obtido diretamente na intuição, pois o testemunho dos sentidos é para Mill uma garantia inexorável de certeza. Entretanto, os conhecimentos obtidos diretamente por meio da

² Cf. Mill, 1886, p. 1 e 2.

intuição sensível são, de acordo com Mill, além de menos numerosos, também menos complexos e ‘importantes’ do que os conhecimentos sobre os quais não se tem uma intuição imediata dos objetos. Isso acontece, por exemplo, quando somos capazes de saber que há fogo em algum lugar tendo somente a intuição sensível da fumaça. Também os eventos da história dos quais temos somente relatos e temos que inferir que esses representam eventos verdadeiros; ou até mesmo nos objetos da visão quando nossa mente é capaz de construir determinados elementos da imagem visual por inferência, completando lacunas que a intuição sensível pode produzir. A ciência, claramente, é um conhecimento do segundo tipo. É ela, de acordo com Mill, um complexo sistema no qual premissas empíricas fornecem o fundamento para inferências inicialmente indutivas, cujas conclusões servirão de fundamento às ciências dedutivas. Mill possui uma visão bastante ampla acerca das inferências: todo conhecimento que não deriva diretamente dos sentidos. Porém ao menos indiretamente, todo conhecimento necessariamente deriva da experiência. Somente pela intuição, faculdade por meio da qual se tem acesso direto e imediato ao mundo exterior, é possível a passagem do não-conhecimento ao conhecimento de alguma espécie. Ou seja, somente é possível haver qualquer conhecimento derivado obtido por inferência se, antes de tudo, a cadeia de raciocínios partir de alguma ou algumas premissas empíricas.

Esse indutivismo lógico proposto por Mill tem algumas consequências interessantes. Uma delas é o fato de que Mill rejeita a aprioridade de qualquer proposição universal, premissas dos raciocínios dedutivos, uma vez que essas não podem ser derivadas de intuições sensíveis. Ao invés disso, as proposições universais fazem parte daquela porção de nosso conhecimento dita inferida. Somente por meio da indução – raciocínio a partir do qual premissas particulares impõem conclusões universais – as premissas dos raciocínios indutivos podem ser dadas. Segue-se disso, que todo raciocínio dedutivo pressupõe, necessariamente, raciocínio ou raciocínios induti-

vos preliminares, capazes de fornecer as premissas da dedução. A consequência mais problemática desta posição é ter que admitir que todo e qualquer conhecimento, mesmo nas ciências mais formais como lógica e aritmética, são, em última análise, empíricos, portanto absolutamente a posteriori. Esses pontos serão os mais controversos do *System of logic* de acordo com o ponto de vista de Frege e das críticas que este dirige a Mill nos *Fundamentos da aritmética*: o estatuto epistemológico das leis da lógica e o papel da indução na constituição do conhecimento.

Assim colocadas as coisas no que diz respeito à hierarquização do conhecimento, Mill estabelece um lugar de destaque para a lógica em seu sistema, sem com isso afastar-se de suas orientações e formação empiristas. De acordo com Mill a lógica de tratar da maior e mais relevante parte de nosso conhecimento, porém, não de seus princípios. Trata, pois, de todo conhecimento inferido, derivado, mas não tem nenhuma relevância e não joga nenhum papel na obtenção das premissas mais primitivas de todo conhecimento possível. Dentro desse contexto Mill definirá a lógica como ciência da prova³. Ela não pode fornecer os indícios, as premissas, os fundamentos objetivos a partir dos quais uma verdade pode ser inferida; mas, uma vez de posse dessas premissas, ela deve decidir se as verdades delas extraídas o foram de forma correta e adequada. Fica claro, portanto, que a lógica de Mill deve ser entendida como relacionada às inferências em geral, incluída aí – e sobretudo – a indução. A lógica é a ciência do raciocínio em geral, de todo raciocínio.

Vale salientar, com relação ao conceito milliano de lógica e à teoria epistemológica que o supõe, um fato extremamente importante: Mill aceita, ao contrário de boa parte da tradição empirista inglesa, mas de Locke⁴ especificamente, a possibilidade de termos acesso direto e imediato a *verdades*, e

³ Cf. Mill, 1886, p. 3 a 5;

⁴ Cf. Locke, 1999, p. 375 e seguintes.

não meramente a *ideias*. Para Locke, tudo o que obtemos imediatamente por meio da experiência sensível são ideias; e todas as demais manifestações intelectuais humanas, como a atribuição de verdades, por exemplo, já se dão de forma meditada. A verdade, para Locke, se estabelece a partir de relações entre ideias, sendo somente essas ideias (as ideias simples, especificamente) obtidas de forma direta e imediata a partir da experiência empírica.

Isso parece indicar claramente que Mill defende a tese de que podemos ter acesso imediato e direto a verdades por meio da intuição sensível, o que colocará, mesmo que Mill não tenha se apercebido disso, a questão de ‘como’ e ‘onde’ se dá o nexos proposicional. Mill tem claro que a verdade somente pode se dar no nível proposicional. Diz ele ao tratar das proposições no início de sua obra de lógica:

O que chamamos, por um cômodo abuso de um termo abstrato, uma verdade, significa simplesmente uma proposição verdadeira, e os erros são proposições falsas.⁵ (MILL, 1866, p. 12)

Ao se extrair as consequências disso, parece natural concluir que Mill postula – ou, ao menos, deveria claramente ter postulado – a anterioridade da proposição com relação aos termos que o compõe, o que foi estabelecido de forma mais explícita e objetiva por Frege em seus *Fundamentos da Aritmética*⁶ com o chamado princípio do contexto. Isso coloca uma questão epistêmica importante, que vai muito além da filosofia da lógica: captamos o mundo proposicionalmente, uma vez que esse possui algo como uma forma lógica prioritária que o organiza ‘antes’ de nossa cognição, aproximando-se de Frege do que dirá anos mais tarde o Wittgenstein do *Tractatus*, ou fornecemos nós ao mundo esse nexos racional e o ordenamos

⁵ As traduções contidas neste texto são de responsabilidade do autor.

⁶ Cf. Frege, 1990, Introdução.

de acordo com os princípios a priori de nossa cognição, aproximando-se assim do kantismo. Mill parece pender para a primeira opção. Embora não desenvolva isso de forma mais detida nos capítulos semânticos do *System of logic*, talvez seja possível afirmar que Mill, ao menos tacitamente, supõe a existência de um sentido proposicional originário acessível diretamente pelos sentidos, uma que a verdade, de acordo com a passagem acima, nada mais seria do que uma proposição verdadeira, e a experiência imediata pode nos fornecer verdades. A crença numa verdade supõe um conteúdo objetivo prévio como seu objeto⁷, como conteúdo a ser submetido ao juízo. Parece, portanto, que, se é possível ter acesso direto e imediato a verdades, isso somente pode ser entendido no sentido de que temos acesso imediato ao conteúdo objetivo crido como verdadeiro. A diferença com relação às verdades inferidas está no fato de que, nessas, a crença dependerá de provas e se estabelecerá a partir delas. Já nas verdades intuitivas, o testemunho direto dos sentidos elimina a necessidade de provas e, portanto, de argumentos. Por isso, não há lógica para as verdades intuitivas⁸. Mas, ainda assim, elas são *verdades* e se dão imediatamente à intuição.

Quando se leva em consideração o que se deu nos debates filosóficos acerca desses temas nas décadas posteriores à publicação do *System of logic*, pode-se notar o quão ricos foram muitos *insights* de Mill nessa obra. Porém, aqui e em muitas outras passagens, Mill parece confuso; não tem muito claro tudo que pode ser extraído de suas posições. Por exemplo, é claramente contraditória a assunção de que temos acesso direta e intuitivamente a verdades, sem necessidade de nenhum tipo de mediação (seja por parte de processos subjetivos ou de elementos de ordem puramente semântica, nos quais o sentido proposicional se estabeleça), conjugada a uma sintaxe proposicional aristotélica. Se a proposição, de acordo com a sintaxe

⁷ Cf. Mill, 1886, p. 150 e seguintes.

⁸ Cf. Mill, 1886, p. 2 e seguintes.

adotada pela tradição silogística que remonta Aristóteles, relaciona ou articula os termos sujeito e predicado, constituindo-se assim como um símbolo complexo, e se a verdade somente pode ser estabelecida no nível proposicional, então não deveria ser permitido o acesso intuitivo e imediato a nenhum tipo de verdade antes de qualquer síntese posterior. Parece haver aqui uma possível incoerência sistemática: de acordo com a teoria aristotélica da proposição, esta é necessariamente algo complexo e mediato, resultado da articulação de duas 'entidades' que se incluem ou excluem uma à outra a partir da função sintetizante da cópula. Essa complexidade elementar do sentido proposicional, conjugada ao fato de ser a verdade atribuída exclusivamente a conteúdos proposicionais, é muito pouco conciliável com a tese de que temos acesso intuitivo a *verdades* empíricas. A menos que esse elemento sintético encontre-se o próprio mundo, o que seria uma posição mais próxima ao que pensa Mill de forma mais geral.

Apesar da aparente ou real incoerência, ou da incompletude da investigações, uma vez que Mill parece não ter ido tão a fundo como o problema parece exigir, trata-se de uma situação em certo sentido compreensível: Mill está trabalhando num momento bastante conturbado no que diz respeito aos 'rumos' que a filosofia estava tomando, momento de transição entra a modernidade e a contemporaneidade, quando muitos modelos e paradigmas filosóficos estavam sendo contestados e superados, sem que se tivesse muita clareza sobre os rumos a tomar. Por isso, tem cada pé numa tradição diferente. É, por isso, natural que algumas de suas boas ideias não encontrassem respaldo no universo teórico no qual transitava.

2. Arte e ciência do raciocínio

Nas primeiras páginas do *System of logic* Mill apresenta de forma bastante breve sua conceitualização da lógica. Para o filósofo a lógica possui uma dupla caracterização definitiva:

ela é a ciência, mas também a arte do raciocínio. Referindo-se a uma passagem do Arcebispo de Whately Mill nos diz:

Ele (o Arcebispo de Whately) definiu a Lógica como ciência, mas também arte do raciocínio, entendendo pelo primeiro desses termos a análise da operação mental realizada quando raciocinamos, e pelo segundo as regras fundadas sobre essa análise para executar corretamente a operação. Não há dúvidas com relação à propriedade dessa retificação. (...) a lógica, portanto, é ao mesmo tempo a arte e a ciência do raciocínio. (MILL, 1886, p. 2)

É apresentada aqui uma distinção que deve ser obedecida quando se investiga o raciocínio lógico, e que será uma das pedras de toque da filosofia fregueana em sua cruzada antipsicologista: por um lado temos as explicações causais acerca dos processos mentais envolvidos no ato do raciocínio, e por outro as regras, leis e princípios que justificam a correção do raciocínio. A definição de lógica apresentada acima obedece claramente esta distinção fina. Em seu aspecto *científico* a lógica deve descrever os processos psíquicos e ocorrências mentais que têm lugar quando se raciocina efetivamente. Enquanto *arte*, ela deve servir como instrumento balizador e normativo para a realização de inferências válidas. No primeiro caso, a lógica deve descrever processos mentais, investigar a partir de um ponto de vista estritamente psicológico os processos envolvidos no ato do raciocínio, o que se passa na mente de quem raciocina e produz inferências - e nesse sentido, Mill pode, ao menos em princípio, ser chamado de psicologista. No segundo, deve constituir-se num conjunto de esquemas e abreviações destinado a possibilitar o raciocínio correto; e, portanto, já que a lógica cuida daquela parte (a maior parte!) de conhecimento que é inferida, ela atua de forma positiva na aquisição da maior parte dos conhecimentos que estamos aptos a possuir. A lógica científica deve, por assim dizer, forne-

cer os fundamentos sobre os quais se assentariam as regras objetivas de inferência. Em outras palavras, a lógica deve possuir uma parte *descritiva* e outra *normativa*. Uma lógica que se pretende descritiva é, certamente, uma lógica que aproxima do modelo psicologista: se ela busca ‘descrever’, isso somente pode ser entendido como ‘descrever processos mentais, psicológicos’, e nesse sentido a lógica seria algo como uma *psicologia das inferências*. Já uma lógica que se reivindica normativa, pode certamente possuir outro estatuto, pois não estará voltada a descrever de ocorrências mentais atuais, mas trabalhará sempre tendo em visto um critério veritativo e, por isso mesmo, mais objetivo e genuinamente lógico.

É importante notar que a decisão acerca do caráter normativo ou descritivo da lógica falará muita coisa a respeito de seu estatuto e sua autonomia. Se entendida com descrição de processos mentais a lógica figurará nos espectro hierárquico das ciências como dependente e associada à psicologia. Porém, apesar de ter dito o contrário, sua lógica abarca, de fato, somente uma das perspectivas acima: a lógica como arte. Ele definiu a lógica como *arte e ciência*, mas, durante o desenvolvimento de seu conceito de lógica, de modo a expor mais detalhadamente sua função no conjunto das atividades humanas, a descrição dos processos psíquicos é esquecida.

3. Lógica e linguagem

Após fornecer sua definição de lógica como ciência da prova e não da descoberta⁹, Mill aponta para a necessidade de se iniciar um sistema de lógica a partir de uma teoria semântica. Somente uma teoria do significado precisa e uma explicação objetiva de como se estabelece a relação entre os nomes e os objetos aos quais se referem pode servir de base primeira para a fundamentação da ciência da lógica. A justificativa

⁹ Cf. Mill, 1886, p. 8

apresentada pelo filósofo para esta ‘virada semântica’ está assentada no problema clássico acerca do sentido proposicional¹⁰. Se a lógica busca conhecer os procedimentos mentais envolvidos nos raciocínios e, a partir deles, ser uma disciplina normativa capaz de balizar a conduta argumentativa dos sujeitos na busca da verdade (daquelas verdades derivadas), e se tudo aquilo que pode ser dito verdadeiro ou falso deve necessariamente assumir a forma de uma proposição, a análise semântica da linguagem e o estabelecimento da maneira como os termos se articulam na constituição do sentido proposicional não devem ser encarados senão como preliminares fundamentais da *arte do raciocínio*. Saber o valor das palavras para saber o valor das proposições¹¹, por o conceito mais fundamental da lógica deve ser o de proposição. E na medida em que esta é uma ‘unidade complexa’, uma ‘entidade’ única que, no entanto, deriva da relação entre entidades ‘pré-atômicas’, saber como se dá a significação das proposições supõe uma teoria geral dos nomes enquanto elementos constitutivos do próprio nexos proposicional.

Mill comunga da concepção de que o pensamento é uma atividade eminentemente simbólica, que necessita da “mediação” da linguagem para se realizar. Em Locke¹², por exemplo, o universo do pensamento se realiza num contexto fundamentalmente extra-linguístico. A linguagem tem por função somente comunicar pensamentos e não propriamente ser um “instrumento do pensamento”. Os primeiros capítulos dos Ensaio de Locke versam fundamentalmente sobre as ideias – e, portando, sobre aquilo que está envolvido no ato de pensar. Somente depois, no Livro III, trata da linguagem, apontando seu caráter utilitário e sua necessidade social. Mill, ao contrário, inicia sua grande obra pela análise da linguagem, e só depois abordará o raciocínio propriamente dito. Isso por-

¹⁰ Cf. Mill, 1886, p. 11-12

¹¹ Cf. Mill, 1886, p. 11.

¹² Cf. Locke, 1999, p. 390 e seguintes.

que, se a lógica se pretende ciência e arte do raciocínio, e se a linguagem é um instrumento útil ao pensamento – ou seja: pensar só é possível simbolicamente, ou seja, **na** linguagem – então um tratado de Lógica deve ser iniciado por uma análise da linguagem.

Mill está reivindicando a necessidade instrumental da linguagem no ato do pensamento. Por isso, certamente ele não pode estar entendendo por *pensamento* coisas como apreensão, relação ou associação de ideias, de imagens mentais. A maneira como Mill entende o papel da linguagem enquanto instrumento útil ao pensamento parece indicar que ele tem em mente, quando fala em pensamento, algo relacionado de forma direta ao raciocínio inferencial, à derivação de verdades a partir de outras verdades e à própria enunciação de verdades por meio da proposição. Não é necessário o uso da linguagem para formar ideias que se apresentem na forma de imagens mentais, nem para refletirmos sobre essas ideias como vistas a produzir outras mais complexas. Precisamos da linguagem, para a enunciação proposicional, necessária ao raciocínio. Portanto, precisamos da linguagem para exercer uma atividade lógico-veritativa, que repousa na derivação de verdades inferidas a partir de verdades dadas, e não, como ocorre no caso do nominalismo psicologizante de Locke, simplesmente para comunicar o conteúdo de nossa vida psicológica, que por ser inacessível aos sentidos alheios, necessita da mediação simbólica da linguagem para ser transmitida aos outros sujeitos¹³. Em suma, precisamos conhecer os mecanismos semânticos da linguagem para sabermos como os nomes significam e, a partir disso, verificarmos como se constitui a unidade da proposição. Por isso, o sistema de milliano deve possuir essa característica: fundamentar aquilo que, em última análise, é o elemento lógico prioritário, o portador da verdade, a saber, o *sentido proposicional*.

¹³ Cf. Locke, 1999, p. 370 e seguintes.

Ao voltar-se para a linguagem, Mill retorna a um estágio que pode ser considerado em algum sentido *pré-moderno*. A preocupação milliana com a linguagem e, mais especificamente, com uma teoria do significado capaz de estabelecer a relação direta entre nomes e coisas sem referência às condições subjetivas envolvidas nos processos cognitivos, demonstra que Mill promove, de forma bastante enfática, um retorno aos escolásticos. Aquele empirismo psicologizante e idealista típico dos britânicos modernos assumirá em Mill o aspecto de um empirismo semântico e realista. Se concordarmos com Dummett¹⁴ que o marco do advento da filosofia contemporânea foi uma espécie de retorno a Aristóteles e aos escolásticos, na medida em que se coloca a lógica como prioritária com relação à epistemologia, contradizendo, assim, todo o espírito idealista e subjetivista – comum, em suas diversas manifestações, a Descartes e Berkeley, a Locke e Kant – então, talvez, seja Mill, e não propriamente Frege, como acredita Dummett, o iniciador desse processo. E isso por dois motivos: primeiramente, por ter escrito como sua obra fundamental e prioritária do ponto de vista sistemático, um tratado de lógica, e não de epistemo-

¹⁴ “From the time of Descartes until very recently the first question for philosophy was what we can know and we can justify our claim to this knowledge, and the fundamental philosophical problem was how far scepticism can be refuted and how far it must be admitted. Frege was the first philosopher after Descartes totally to reject this perspective, and in this respect he looked beyond Descartes to Aristotle and the Scholastics. For Frege, as for them, logic was the beginning of philosophy; if we do not get logic right we shall do nothing else right. Epistemology, on the other hand, is not prior and any other branch of philosophy; we can get on with philosophy of mathematics, philosophy of science, metaphysics, or whatever interests us without first having undertaken any epistemological enquiry at all. It is the shift of perspective, more than anything else, which constitutes the principal contrast between contemporary philosophy and its forebears, and from this point of view it was the first modern philosopher. (Dummett, 1996, p. 89)

logia; em segundo lugar, por ter iniciado e fundamentado seu tratado de lógica a partir da semântica, e não da psicologia. A lógica é prioritária com relação a todas as outras ciências e a semântica é prioritária com relação à própria lógica¹⁵. Mill assume, assim, um ponto de vista que coloca boa parte dos problemas filosóficos a partir da pergunta elementar da relação entre os nomes e as coisas. Muitas das discussões que empreenderá no Livro I de sua grande obra estará voltada à querela entre realismo, nominalismo ou conceitualismo, problemas esses que estão relacionados de forma mais íntima com as discussões medievais do que com as modernas. É, pois, importante ter clara a conexão existente entre o suposto retorno aos medievais e às suas discussões que visavam à relação entre nomes e coisas, com a filosofia entendida como análise lógica da linguagem. E, se essa hipótese é verdadeira, então talvez deveríamos, ao menos o partir deste ponto de vista específico, entender a filosofia moderna e seu espírito epistemológico e subjetivista como uma espécie de hiato. Para ir adiante foi necessário dar um passo atrás; para avançar à contemporaneidade foi necessário, em certo sentido, retornar aos medievais. E sua preocupação prioritária com a linguagem fez com que Mill, certamente, desse tal passo.

4. Crítica ao psicologismo semântico

No *System of logic* Mill se opõe de forma enfática ao conceitualismo, implementado na filosofia anglo-saxônica por pensadores como Hobbes e Locke. O conceitualismo, que surgiu como opção moderna (portanto idealista) à velha querela medieval entre nominalismo e realismo, e busca resolver a questão a partir da tese de os nomes se referem a ideias e não às coisas mesmas. Nesse sentido, a semântica seria, por um lado, reduzida à psicologia, pois a relação entre os nomes e o

¹⁵ Cf. Mill; 1886, p. 7-8

suposto mundo real - que de acordo com Locke as coisas reais às quais nossas ideias se referem somente são afirmadas por meio de uma suposição tácita¹⁶ - se explicaria, em última instância, por meio de causas psicológicas, que determinam a maneira como adquirimos nossas ideias a partir da experiência empírica. Mas, por outro lado, a semântica também se reduz à pragmática, uma vez que é o uso que fazemos da linguagem (transmitir pensamentos) aquilo que impõe a necessidade de uma semântica psicológica. Tanto Hobbes¹⁷ quanto Locke¹⁸ afirmam de forma enfática em seus escritos sobre a linguagem que esta é o instrumento fundamental para a elaboração e instituição do contrato social. Além de ser o instrumento da ciência, por meio do qual as verdades podem ser expressas, a linguagem é prioritariamente um instrumento de interação social e fundamental para o processo civilizatório.

Nesse sentido, se o objetivo de Mill é refutar a tese conceitualista de que os nomes referem-se às ideias, será preciso também refutar aquilo que dá sustentação sistemática a ela. Se a tese semântica de que os nomes significam imediatamente ideias supõe a tese pragmática de que a linguagem é usada para transmitir pensamentos (entendido com ideais lockeanas, 'imagens' mentais), ambas as posições deverão se atacadas simultaneamente:

Se isto (a tese conceitualista na forma como fora apresentada por Hobbes no *De Corpore*¹⁹) quisesse dizer simplesmente que a concepção só, e não a coisa mesma, é recordada e transmitida pelo nome, não haveria nada a se opor. No entanto, parece razoável seguir o uso comum dizendo que a palavra Sol é o nome do Sol e não de nossa ideia de Sol.

¹⁶ Cf. Locke, 1999, p. 390 e seguintes.

¹⁷ Cf. Hobbes, 1839, p. 19.

¹⁸ Cf. Locke, 1999, p. 337.

¹⁹ Cf. Hobbes, 2009, p. 42 e seguintes.

Com efeito, os nomes não estão destinados somente a fazer conceber aos outros aquilo que concebemos, mas também para informar o que nós cremos. (MILL, 1886, p. 14-15)

E, um pouco antes, ao tratar das proposições em geral Mill afirma:

Tudo o que pode ser objeto de crença e não crença deve ser expresso por palavras e assumir a forma de uma proposição. (MILL, 1886, p.15)

Mill estabelece aqui as bases a partir das quais se sustenta seu anticonceitualismo. Ele nega que os nomes se refiram imediatamente a ideias, mencionando o fato de que não usamos a linguagem simplesmente para comunicar aos nossos interlocutores o conteúdo de nossas representações subjetivas, aquilo que concebemos em nosso universo psicológico. Certamente, quando se enuncia uma proposição na qual figura o termo “sol”, deve-se ter em mente uma ideia do sol; mas isso não deve significar que é sobre a ideia de sol que o discurso proposicional se refere. Isso porque o sol, embora figure enquanto ideia no intelecto de quem enuncia uma tal proposição, é reivindicado com integrante de um fato objetivo do mundo, e é sobre esse fato objetivo que a proposição deve estar referida. Certamente, de acordo com o ponto de vista milliano, devo pensar no sol para enunciar uma proposição na qual a palavra “sol” apareça, mas nem por isso devemos daí inferir que é sobre a ideia de sol que o discurso proposicional se refere. É porque a palavra “sol” se apresenta enquanto parte de um *conteúdo proposicional* que busca representar um fato do mundo, que ela não pode ter por referência a ideia de sol na mente de quem fala. Qual é, para nossos propósitos, a principal consequência de tal argumento? Ele enuncia já, ainda que forma rudimentar e embrionária, aquilo que mais tarde Frege colocará com clareza e dentro de um contexto lógico-conceitual mais

apropriado: o *princípio do contexto*²⁰. É certo, e não há como irmos contra isso, que talvez a principal característica do princípio do contexto seja a anterioridade do todo proposicional em relação às partes que compõe a proposição, a tese fregeana clássica de que a análise do todo proposicional não supõe uma síntese anterior, que o todo proposicional é anterior às suas partes. Mill, por sua vez, ainda trabalha com uma teoria da proposição aos moldes aristotélicos, na qual o sentido proposicional é determinado pela síntese de dois termos ligados pela cópula; ou seja: é um símbolo complexo que supõe elementos simples prioritários. No entanto, o que deve ser apontado aqui é o argumento utilizado por Mill: se a linguagem de fato servisse somente para comunicar aos outros aquilo em que estamos pensando, ou seja, as ideias que estamos tendo atualmente, o conceitualismo teria razão; penso num cachorro e pronuncio a palavra “cachorro”; certamente, meu interlocutor saberá, ao me ouvir, que penso num cachorro e, nesse caso, torna-se óbvio que o significado imediato de palavra “cachorro”, tal como foi proferida, somente pode significar a ideia de cachorro na minha mente no ato da enunciação. No entanto, quando utilizo a palavra “cachorro” para expressar uma crença num fato do mundo no qual o cachorro participa, a palavra cachorro terá outro significado, e isso graças ao fato de estar inserida num “contexto proposicional”; e aí se torna insustentável a tese de que o significado do termo é meramente uma ideia na mente de quem fala. Certamente devo estar pensando num cachorro e devo ser capaz de ter uma ideia de cachorro para que eu possa enunciar uma proposição no qual o termo “cachorro” aparece. E isso Mill vê claramente, quando diz, após ter citado a tese conceitualista:

Esta definição de nome como palavra ou grupo de palavras que servem ao mesmo tempo como marca para recordarmos a semelhança de um pensamen-

²⁰ Cf. Frege, 1990. p.7

to anterior e do signo para fazê-lo conhecer aos demais, parece irrefutável. Sem dúvida, os nomes fazem muito mais que isso; porém, tudo o que fazem além disso é resultado desta dupla propriedade... (MILL, 1886, p. 14-15)

Como podemos notar, Mill está assumindo que tudo o que fazemos linguisticamente deve supor uma referência a entidades subjetivas. No entanto, se aceitarmos, com Mill, que não usamos a linguagem para comunicar o conteúdo dos nossos pensamentos (que em termos lockeanos é sinônimo de comunicar ideias), mas que a função prioritária da linguagem está ligada à enunciação proposicional, que a função da linguagem não é comunicar o que concebemos em nossas mentes na forma de imagens mentais, mas sim as nossas crenças em verdades objetivas sobre o mundo, então a representação subjetiva deixa de ser relevante, embora esteja suposta.

Diante do exposto, parece claro que Mill já notou a necessidade de se priorizar a noção de verdade numa teoria semântica. Ele não deixa, certamente, de fornecer à sua teoria uma dimensão pragmática: a linguagem possui uma função, um uso. No entanto, não usamos a linguagem simplesmente comunicar aos outros o conteúdo atual de nossas representações, mas também para comunicar o 'objeto de nossas crenças'. E, embora a crença em si mesma seja um estado de consciência e, por isso mesmo, uma manifestação subjetiva, quando cremos, cremos em algo, e esse algo é algo absolutamente objetivo. A verdade, ao contrário do que dizia Locke e sua escola, não se refere às ideias, mas aos fatos objetivos do mundo. Mill delegou à linguagem uma roupagem lógica-veritativa em oposição à visão sócio-pragmática predominante no modelo hobbes-lockeano. Naquele modelo, a teoria da linguagem tem por objetivo sua fundamentação enquanto *instrumento necessário para o estabelecimento do contrato social*; por isso supõe que sua função é comunicar pensamentos, pois só 'trocando ideias' (literalmente), os indivíduos podem estabelecer os acordos

necessários ao mútuo convívio. Aqui, no universo do *System of logic*, a linguagem é fundamentada enquanto discurso proposicional, enquanto *instrumento necessário à enunciação de verdades*. Ocioso lembrar o quanto essa mudança de ponto de vista com relação à natureza e função pragmática da linguagem foi determinante para muitas das discussões que serão empreendidas por filósofos como Frege, Russell e Wittgenstein, para citar somente os mais importantes.

Referências

- DUMMETT, M. *Truth and others enigmas*. Harward University Press, 1996.
- FREGE, G. *Der Grundlagen der Arithmetik*. Zurich: Verlag, 1990.
- HOBBS, T.: *De Corpore I – Computatio sive logica*, edição bilíngue latim-português, Campinas, Editora Unicamp, 2009.
- _____: *Leviathan*; in: *English works of Thomas Hobbes* vol. III, London, John Bohn, 1839
- LOCKE, J.: *A essay concerning human understanding*, The Pennsylvania State University, 1999.
- MILL, J. S.: *System of logic: ratiotianative and inductive*; London, Longmans Green and Co. 1886.

Frege contra Kant sobre o fundamento das séries ordenadas

João Vitor Schmidt¹

Introdução

Já amplamente debatida, a disputa de Frege com Kant no que diz respeito aos fundamentos da aritmética possui um importante aspecto não muito abordado pela literatura: a noção de ordenamento em série. Frege a introduziu em 1879 na seção III da *Conceitografia*², sob o título de “Teoria Geral das Sequências”, hoje mais conhecida por “Ancestral de uma relação”. Sua função era duplamente lógica e filosófica. No primeiro ponto, pretendia oferecer uma definição que mostrasse, de modo puramente lógico, as condições sob as quais uma relação é dita transitiva e tricotômica. No segundo, dava passo inicial ao logicismo pelo qual ficou conhecido, ao rejeitar a necessidade de intuições kantianas em tal definição e nas consequências que se seguem dela. Neste trabalho, resgato essa disputa em seus principais pontos. Primeiro, abordo a importância de tal noção para o trabalho fundacional da aritmética. Segundo, mostro a tese de Kant a respeito de séries ordenadas e seu papel, conforme exposta na *Crítica da Razão Pura*³, para a noção de número cardinal e a série dos números naturais. Terceiro, apresento a definição de Frege para o ancestral de uma relação, juntamente com seus principais resultados lógicos. Mostro também como eles pressupõem a analiticidade e informatividade destes resultados, os quais garantem as mesmas

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Trabalho desenvolvido sob o apoio do CNPq.

² Em Frege (2012), doravante BS, do alemão *Begriffsschrift*.

³ Em Kant (2010), doravante CRP.

propriedades à aritmética⁴. Como conclusão, abordo como as diferenças lógicas entre ambos permitem este distanciamento entre Frege e Kant, e como o primeiro pôde sustentar a tese da analiticidade da aritmética contra o segundo. Isso também demonstra como a Conceitografia, não sendo apenas um manual de lógica, antecipou o projeto fundacional de Frege para a aritmética: o logicismo.

1. Séries Ordenadas

Muito do trabalho fundacional para a aritmética depende da noção de séries ordenadas. Uma série é, ligeiramente posta, uma sequência de n objetos x_1, \dots, x_n para a qual existe um caminho finito que liga cada x_i com x_{i+1} , para todo $i \leq n$. Tal caminho deve ser também reversível: que para cada ligação entre dois objetos x e y , exista um caminho inverso que leve de y a x . Essa noção de série é elementar e possui inúmeras aplicações empíricas: a sequência de letras do alfabeto, a ordem de chegada de pilotos em uma corrida, ou até mesmo a ordem de idades em um grupo de irmãos. Séries, ou sequências, são também de grande variedade: podem ser lineares, circulares, conter ramificações ou até ser infinitas. A sequência de horas em um dia, uma árvore genealógica e a expansão decimal do número π são outros exemplos intuitivos desta variedade. Portanto, uma série é uma coleção ordenada de objetos, e distingue-se de um conjunto ou simples agregado destes⁵, pois a ordem, existência de um caminho ou ligação entre eles é um fator relevante.

⁴Pressupondo uma definição para o conceito de número cardinal que preserve analiticidade, algo que Frege falhou em prover.

⁵Em teoria de conjuntos, por exemplo, distingue-se entre um conjunto não ordenado de n elementos $\{x_1, \dots, x_n\}$ e o conjunto dos pares, triplas ou n -uplas ordenadas desse mesmo conjunto $\langle x_1, \dots, x_n \rangle$.

A importância desta noção para a aritmética é óbvia, dado que os números naturais formam igualmente uma série ordenada quando comparados sob sua cardinalidade. Mas, como nos exemplos acima, tal ordenação depende de um critério ou relação aplicado ao conjunto (ou domínio) a ser ordenado. Uma árvore genealógica é ordenada pela relação “ x é pai/mãe de y ”, enquanto que a ordem de idade entre um grupo de irmãos é estabelecida pela relação “ x é mais velho que y ”. Analogamente, a ordem dos naturais pode ser estabelecida pela relação “ x é menor que y ”, ou $x < y$. Mas há diferenças significativas entre a ordem dos números naturais e as ordens dos demais exemplos.

Formalmente, uma ordem é estabelecida por uma relação binária R sobre um domínio D satisfazendo algumas condições. Dependendo da relação R escolhida e para todo x, y, z elementos do domínio D , as seguintes propriedades podem valer:

- Se $R(x, x)$ valer, R é dita reflexiva em D ;
- Se $R(x, y)$ e $R(y, x)$ ambas valerem, R é dita simétrica em D ;
- Se $R(x, y)$ e $R(y, z)$ implicarem $R(x, z)$, então R é dita transitiva em D .

Qualquer R que não satisfaça tais condições é dita não reflexiva, não simétrica e não transitiva, respectivamente. Se isso valer para todo x, y, z em D , temos as seguintes propriedades opostas:

- Se $R(x, x)$ não for o caso, R é dita irreflexiva em D ;
- Se $R(x, y)$ for o caso mas $R(y, x)$ não, R é dita assimétrica em D ;
- Se $R(x, y)$ e $R(y, x)$ implicarem que $x = y$, R é dita antissimétrica em D ;
- Se $R(x, y)$ e $R(y, z)$ não implicarem $R(x, z)$, então R é dita intransitiva em D .

Toda e qualquer relação R em D é uma ordem se for transitiva. Transitividade é o que garante a conexão entre os elementos ordenados por R . Se $R(x,y)$ e $R(y,z)$ forem o caso, temos um caminho de x a y , e outro de y a z via R , mas somente via transitividade é que podemos ligar x,y e z em um único caminho⁶. Uma outra condição para que R ordene os elementos de D é que R seja irreflexiva: de que não seja o caso que $R(x,x)$ ⁷. Isso também exclui casos de relações cíclicas, onde há um caminho que parte de um objeto x e retorna para ele. Estes critérios são suficientes para R estabelecer uma *ordem parcial* em D . De fato, os exemplos intuitivos citados acima descrevem ordens parciais, sendo uma árvore genealógica o caso mais prolífico⁸.

A relação “ser maior que” ($<$) nos números naturais descreve uma ordem parcial, pois tanto transitividade quanto irreflexividade valem. Mas uma ordem parcial não é suficiente para caracterizar a ordem dos números naturais, pois ordens parciais não são necessariamente definidas para todos os ele-

⁶Para ilustrar isso, considere a relação “ x é pai de y ”, ou $P(x,y)$. Se x é pai de y e y é pai de z , isto é $P(x,y)$ e $P(y,z)$, não podemos inferir que $P(x,z)$, pois P não é transitiva. Por essa razão, a relação P não ordena os objetos x,y,z em questão, pois não há conexão entre os elementos x e z .

⁷Russell (1901 e 1996) já havia estabelecido tal critério, limitando R em ser transitiva e assimétrica. Ambas são equivalentes: se R é transitiva e assimétrica, não pode ser reflexiva, pois neste caso teríamos $R(x,x) \rightarrow R(x,x)$ trivialmente, negando assimetria. Se R é transitiva e irreflexiva, não pode ser simétrica, pois implicaria reflexividade.

⁸Considere, por exemplo, a relação R como “ y é descendente de x ”. Tal relação é tanto transitiva (pois descendência é passada de pai para filho) quanto irreflexiva (pois ninguém é descendente de si próprio).

mentos do domínio⁹. De fato, a relação $<$ possui a seguinte propriedade adicional:

- Para todo x, y em D , R satisfaz *tricotomia* em D se e somente um dos seguintes valer: $R(x, y)$, $R(y, x)$ ou $x=y$.

Se uma relação R é uma ordem parcial em D e além disso satisfaz tricotomia, então R é uma *ordem total*. Ordens totais são mais restritas que ordens parciais. Se R é uma ordem total em D , para todo par x, y em D , x e y são comparáveis por R . Intuitivamente, uma ordem total descreve uma linha reta onde todos os pontos (elementos de D) estão contidos, e por tal motivo, uma ordem total é também dita *linear*. Assim, a relação $<$ nos números naturais é, além de parcial, uma ordem total, dado que é transitiva, irreflexiva e satisfaz tricotomia¹⁰.

Do ponto de vista fundacional, a análise dos números naturais e suas propriedades deve certamente oferecer uma explicação para a ordenação dos mesmos. Esse era o objetivo inicial de Frege e uma das motivações para suas inovações lógicas¹¹. Por tal motivo, a seção III da BS oferece resultados técnicos importantes que demonstram em quais condições

⁹Tome a relação transitiva e irreflexiva “ y é descendente de x ” acima, aplicada em um domínio $D=\{a, b, c, d\}$, para o qual valem $R(a, b)$, $R(b, c)$, $R(b, d)$. Por transitividade sabemos que $R(a, c)$ e $R(a, d)$ valem, e que por irreflexividade nenhum elemento de D satisfaz R consigo mesmo. Mas como a relação não está definida entre os pontos c e d (pois nem $R(c, d)$, $R(d, c)$ ou suas negações valem) a ordem não é dita *total* sobre o domínio.

¹⁰Com os números naturais em mente, também é possível descrever ordens totais tendo como base a relação “maior ou igual que” (\leq), mas neste caso, \leq é total se é transitiva, antissimétrica, reflexiva e satisfaz tricotomia.

¹¹Como ele afirma no prefácio à BS: “[...] tentei reduzir o conceito de sucessão em uma sequência à noção de consequência lógica para daí poder estabelecer o conceito de número” (BS, p. 47).

uma relação R é dita transitiva e tricotômica. Como tais resultados se seguem unicamente de regras e definições lógicas, eles satisfazem o logicismo fregeano. Mais do que isso, tais provas mostram, mesmo que inicialmente, como intuições são desnecessárias e como Kant estaria errado em sua tese sobre a aritmética. Para melhor apreciar isto, veremos primeiro a tese kantiana.

2. Kant e o fundamento temporal para as séries ordenadas

A posição kantiana acerca do conhecimento matemático dispensa apresentações. Na CRP, argumentou a favor do caráter sintético *a priori* dos juízos matemáticos, tese que se tornou alvo central das pesquisas fundacionais do fim do século XIX, sobretudo de Frege¹². No tocante à aritmética, a tese kantiana está diretamente ligada à noção de séries ordenadas, e como mostrarei, Kant oferece uma explicação que tem por consequência direta a transitividade e tricotomia da série dos números naturais, mas sobre o custo de implicar a sinteticidade da mesma.

Retomamos primeiro um pouco da terminologia kantiana. A noção mais elementar presente na CRP é a de Representações, enquanto “determinações internas do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo” (CRP, B242). Esta, conforme a taxonomia oferecida na CRP (B376), desdobra-se em representações com consciência (percepções) ou sem consciência. Somente as primeiras são de interesse, que por sua vez desdobram-se em percepções objetivas (conhecimentos) e subjetivas (sensações). As primeiras, finalmente, são ou intuições ou conceitos. Intuições são representações singulares que se referem diretamente a um objeto, enquanto que Conceitos são representações gerais que designam aquilo de comum aos

¹²Exemplos disso podem ser vistos em Coffa (1982) e Potter (2000).

mesmos¹³. Kant considerou como Estética a ciência de como uma intuição pode referir-se a um objeto, e Lógica, a ciência de como um objeto pode ser pensado mediante um conceito. Disto decorre que tanto intuições quanto conceitos podem ser puros ou empíricos, e a relação destes em um juízo é o que determina sua classificação. É puro todo conceito ou intuição que não tem origem na experiência, ou empírico caso contrário. Similarmente, um conhecimento é dito *a priori* se é “independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos” (CRP, B2) e *a posteriori* caso contrário.

A mesma distinção se aplica a juízos (CRP, B2-3): são *a priori* aqueles independentes da experiência e *a posteriori* os juízos dependentes dela em algum ponto para sua justificação¹⁴. Mas podemos ainda pensar outra classificação aos juízos, entre analíticos e sintéticos. Primeiro, juízos são, para Kant, relações entre representações, “funções da unidade entre as nossas representações” (CRP, B94) que “consiste[m] em ordenar diversas representações sob uma representação comum” (CRP, B93). O tipo de relação estabelecida entre representações determinará a classe do juízo. Segundo, os juízos considerados por Kant são sobretudo da relação entre um termo sujeito e um termo predicado, como “*S é P*”. Deste modo, dizer que “*S é P*” é o mesmo que dizer “a representação *S* tem a representação *P* como subcomponente”. Considere \in_R a relação de pertencimento de uma representação sobre outra. Neste caso, “*S é P*” pode ser reescrito como “ $P \in_R S$ ”. Em (CRP, B10), temos que, antes de um juízo, (a) “ $P \in_R S$ ” ou (b) “ $P \notin_R S$ ” é o caso para um predicado *P* e um sujeito *S*. Sob tais condições, um juízo, isto é, a representação da unidade de uma representação (sujeito) com outra (predicado) é trivial se (a) é o caso, ou ampliativa se (b) for o caso previamente ao juízo. Kant chama os primeiros de *analíticos*, pois a mera análise, como clarifica-

¹³Uma explicação similar é oferecida em Kant (2014, p.181).

¹⁴Seja porque o próprio juízo é retirado da experiência, ou porque as representações/conceitos envolvidos são empíricos.

ção, dos componentes de S já revela P como elemento. Os segundos são chamados de *sintéticos*, pois a unidade das representações é dada por uma síntese, que amplia a representação inicial¹⁵. Como corolário, segue-se que todos os juízos analíticos são *a priori*, e todos os juízos *a posteriori* são sintéticos. Mas o inverso não se segue, pois juízos sintéticos *a priori* são o grande tema de investigação de Kant: como são possíveis juízos ampliativos independentes da experiência? A matemática é o caso prolífico desta possibilidade, conforme o próprio argumentou.

A chave para a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* começa na Estética Transcendental, a ciência das formas puras da sensibilidade que estabelecem as condições nas quais objetos podem ser intuídos. Primeiro, intuições possuem uma *matéria* e uma *forma* (CRP, B34). A matéria corresponde à sensação (percepção subjetiva) relacionada à intuição. A forma de uma intuição é uma *intuição pura*, a “simples forma da sensibilidade” (CRP, B35). Intuições puras são, por conseguinte, *a priori*, e dividem-se em duas: espaço e tempo. Como Kant não era um formalista no tocante à matemática, e como sustentou que somente sensivelmente objetos nos são dados (CPR, B33), espaço e tempo são condições sob os quais juízos matemáticos obtém seu conteúdo. Considerou assim a Geometria como a ciência do espaço e a Aritmética como uma ciência do tempo. Por serem intuições *a priori*, elas garantem a generalidade de ambas as disciplinas. Por serem intuições, determinam a sinteticidade das mesmas, tendo em vista que juízos matemáticos, por envolverem as formas puras da intuição, não relacionam apenas conceitos, mas devem construí-los *a priori*, sendo que “construir um conceito significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde” (CRP, B741).

Contrário à postura logicista que o sucedeu, o argumento de Kant a respeito da sinteticidade da matemática en-

¹⁵Como Kant os denomina em (CRP, B11).

volve o papel que a lógica¹⁶ recebe em sua filosofia crítica, sobretudo por sua insuficiência para servir de *organon*¹⁷, como é o caso da matemática. Isso se deve às duas principais características da lógica tomada como canon: sua generalidade e formalidade. A primeira indica que, como lógica geral, trata indistintamente de todo pensamento ou objeto¹⁸. A segunda indica que ela “abstrai totalmente do conteúdo do conhecimento do entendimento e da diversidade dos seus objetos e refere-se apenas à simples forma do pensamento” (CRP, B54)¹⁹. Deste modo, outro fundamento deveria ser buscado para a matemática, e foi nas intuições que Kant o encontrou. No que se segue,

¹⁶Tomada como lógica geral. Textos de lógica, para Kant e contemporâneos, usualmente eram divididos em três partes: uma teoria dos conceitos, uma teoria dos juízos e finalmente uma teoria da inferência. Kant (2010) segue essa divisão.

¹⁷Kant argumenta que a lógica serve apenas como *canon* da razão. Nas palavras de Kemp Smith (2003, p.170): “Por um cânon, Kant refere-se a um sistema de princípios *a priori* para o uso correto de uma certa faculdade de conhecimento. Por um organon Kant refere-se a instruções sobre como o conhecimento pode ser ampliado, [...] como novos conhecimentos podem ser adquiridos. Um cânon é, portanto, uma disciplina baseada em princípios positivos de uso correto”. Em tradução livre.

¹⁸Em Kant (2010, p.29), a lógica geral é dita como a “ciência que trata de todo pensamento em geral”, e mais adiante como a ciência que “trata de todos os objetos em geral” (p.33).

¹⁹Macfarlane (2002) argumenta como a tese da generalidade da lógica, junto com outros princípios da filosofia transcendental de Kant, tem como consequência a tese da formalidade. Neste sentido, para Macfarlane, a disputa de Frege (que nega a formalidade da lógica) com Kant é produto da negação fregeana de certos princípios da filosofia de Kant, e não apenas uma negação de base sobre o que a lógica pretende ser, dado que ambos concordam sobre sua generalidade. De todo modo, Kant vê a lógica como “completamente indiferente aos conteúdos semânticos de conceitos e juízos” (p.28) em sua formalidade, algo bem distante da tese fregeana que terá o logicismo como consequência.

focarei unicamente no caso da aritmética, onde a intuição pura do tempo oferece o fundamento.

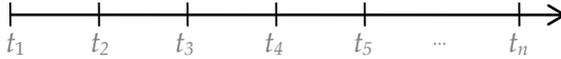
Na Exposição Metafísica do espaço (CRP, B37) e tempo (CRP, B46), Kant argumenta como ambas são intuições puras e *a priori*, representações não conceituais e porquê devem ser tomadas como as condições pelas quais todo objeto interno e externo a nós deve ser intuído e representado. Mas o tempo, como forma do sentido interno, mostra-se mais inclusivo, e condição pela qual *todo* objeto sensível é intuível. Além disso, Kant sustenta que somente ao tomá-lo como uma intuição pura é que podemos explicar duas características centrais enquanto apodíticas: sua unidimensionalidade e infinitude.

Da primeira, segue-se que o tempo só possui uma dimensão, o que implica que “[...] tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos)” (CRP, B47). Do segundo, segue-se que, para todo intervalo t_i há um intervalo t_{i+1} sucessivo a ele. Destas características, conclui-se também que diferentes pontos ou intervalos no tempo são pontos de uma mesma linha contínua, que se estende indefinidamente. Essa é, de fato, a única representação externa que temos do tempo, uma linha reta com apenas uma dimensão:

E precisamente porque esta intuição interna não se apresenta como figura, procuramos suprir essa falta por analogias e representamos a seqüência do tempo por uma linha contínua, que se prolonga até ao infinito e cujas diversas partes constituem uma série que tem apenas uma dimensão e concluímos dessa linha para todas as propriedades do tempo, com exceção de uma só, a saber, que as partes da primeira são simultâneas e as do segundo sucessivas. (CRP, B50)

Isto é, pontos (intervalos) no tempo são sempre sucessivos, mas a sua representação no espaço (por intermédio de

uma linha) os representa como pontos simultâneos. Mas como o ato de desenhar tal linha transcorre no tempo, ele ainda é condição de sua possibilidade:



Disso podemos traçar algumas conclusões. Dado que o tempo só tem uma dimensão, todo intervalo possui um sucessor imediato único, pois do contrário, seria ramificado. Como a linha temporal se estende indefinidamente, temos também que todo intervalo possui um sucessor²⁰. Defina agora a relação de sucessão $<_t$ sobre o domínio T de intervalos na linha do tempo, de tal modo que $x <_t y$ denote que x aparece na linha do tempo antes de y (não sendo necessariamente seu antecessor imediato). Suponha agora que $<_t$ é simétrica. Neste caso, se $t <_t t'$, então $t' <_t t$. Isso indica que, após a passagem do intervalo t , alcançamos t' , para então alcançar t outra vez. Isso significa que ou (a) o intervalo t ocupa dois lugares na linha temporal, ou (b) a passagem do tempo é não-linear, *i.e.*, é cíclica. Como (a) e (b) são ambos falsos, $<_t$ não pode ser simétrica. E como isso vale para todo t , temos que $<_t$ é por definição assimétrica em T . Similarmente, $t <_t t$ não pode valer, sendo $<_t$ portanto irreflexiva em T . Considere agora que $t <_t t'$ e $t' <_t t''$ sejam o caso. Novamente, pela unidimensionalidade do tempo, de t para t' há uma quantidade n finita de intervalos intermediários (para $n \geq 0$), e de t' para t'' uma quantidade m finita de intervalos intermediários (para $m \geq 0$). Como n e m são finitos, $n+m$ também o é, e neste caso, deve haver uma quantidade $n+m$ de intervalos intermediários de t para t'' , e que portanto, $t <_t t''$ deve ser o caso. Disso, temos que a relação $<_t$ é também transitiva em T . Isso é suficiente para mostrar como $<_t$ é uma ordem parcial. Finalmente, sabemos por assimetria que

²⁰A semelhança com a relação sucessora nos números naturais já indica como o tempo pode servir de base à aritmética.

$t <_t t'$ e $t' <_t t$ não podem ser ambos verdadeiros. Se $t <_t t'$ e $t = t'$, temos que $t <_t t$, contra irreflexividade. Similarmente, se $t' <_t t$ e $t = t'$, $t' <_t t'$, novamente contra irreflexividade. Logo, somente pode valer um dos seguintes: $t <_t t'$, $t' <_t t$ ou $t = t'$. Portanto, $<_t$ também é uma ordem total em T .

Temos que a estrutura do tempo, conforme Kant considerou, não só é base para descrever a ordem dos números naturais mas de qualquer ordenamento em série: dado que é condição para toda experiência (a forma do sentido interno), também é condição de todo ordenamento de objetos sensíveis. Mas como é mera forma da sensibilidade, a possibilidade de ordenar a experiência e dela derivar conhecimento sobre a mesma depende de algo a mais, a saber, a *síntese* do entendimento. Kant entende por síntese “[...] o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” (CRP, B103). Tal união é dada por funções do entendimento, que correspondem às categorias, identificadas na Lógica Transcendental. Em (CRP, B154), Kant afirma: “o sentido interno [...] contém a simples forma da intuição, mas sem a ligação do diverso nela inclusa, não contendo, portanto, nenhuma intuição determinada”. Como consequência:

Não podemos pensar uma linha sem a traçar em pensamento; [...] nem mesmo representar o tempo sem que, ao traçar uma linha reta (que deverá ser a representação exterior figurada do tempo), atentemos no ato da síntese do diverso pelo qual determinamos sucessivamente o sentido interno e, assim, na sucessão desta determinação que nele tem lugar. O movimento e, conseqüentemente, a síntese do diverso no espaço, quando deste abstrairmos para apenas considerar o ato pelo qual determinamos o sentido interno de acordo com a sua forma, é pois o que, antes de mais, produz o conceito de sucessão. O entendimento não encontra no sentido interno tal

ligação do diverso, por assim dizer, já feita: *produ-la* ao *afetar* esse sentido. (CRP, B155)

Em primeiro lugar, vimos que o tempo só é representado por uma linha reta, pois essa é a forma como o entendimento também sintetiza um diverso da intuição: sucessivamente. Essa é também a forma como pensamos o próprio conceito de sucessão: ao abstrair o conteúdo de uma síntese e focando em *como* combinamos tal diverso numa representação única, o que é determinado pela forma do sentido interno: o tempo. Mais do que isso, somente se o tempo for unidimensional é que tal síntese é realizável. Na *Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento* (CPR, B84-), três sínteses são identificadas no processo de tornar um diverso de uma intuição cognoscível: apreensão, reprodução e reconhecimento²¹, onde o tempo tem função central.

Do que vimos, podemos distinguir dois tipos de séries: a ordem natural do tempo como forma pura de nossas intuições, e séries de objetos sensíveis intuídos que são sujeitos à ordem temporal²². Deste modo, a resposta kantiana sobre como ordenamos objetos se dá pela forma como o entendimento opera em sintetizar o diverso desses objetos. Se buscarmos as condições pelas quais uma série é dita totalmente

²¹Esta distinção é melhor feita na *Dedução* da primeira edição da CRP, em (A97). Paul Guyer (2010, p.130) exemplifica como tais processos se relacionam no reconhecimento de um objeto sobre o tempo: “Kant argumenta que, como os dados de qualquer conhecimento de um objeto são dados por um período de tempo, tais dados devem ser separada e serialmente apreendidos [...], dados anteriores desta série de apreensões devem ser possivelmente resgatados quando dados posteriores forem experienciados [...], e finalmente uma conexão entre os dados que os constituem em representações de um objeto singular deve ser reconhecida por meio de um conceito que os ligue enquanto representações de estados ou propriedades de tal objeto”. Em tradução livre.

²²Distinção similar é feita por Kant em (CRP, B237-238).

ordenada, isto é, transitiva, irreflexiva e tricotômica, procuramos percorrer cada elemento na série de apreensões sucessivas. Se todos os elementos são percorridos nesse processo, a série é totalmente ordenada. Similarmente, e para usar o exemplo que aplicaremos a Frege posteriormente, se quisermos determinar se um sujeito b é descendente de a , basta começar por a e percorrer sucessivamente todos os filhos de filhos de ... de filhos de a até atingir b nesse processo. Com a relação P denotando “ser pai de”, temos a seguinte proposição:

$$\exists x_1, \dots, \exists x_n (P(a, x_1), \dots, P(x_n, b))$$

Se $n=0$, b é filho de a , e portanto, seu descendente. Se $n=1$, b é neto de a . Em todo caso, se nesse processo sucessivo, atingirmos b , b é descendente de a . Isso só é possível por intermédio do tempo enquanto condição de apreensão e síntese de cada $x_{i \leq n}$ em uma série unificada.

As três sínteses acima nomeadas operam a ligação entre intuições e conceitos, sobretudo por intermédio da síntese da reprodução. Nela, a imaginação, enquanto faculdade intermediária entre sensibilidade e razão, oferece *esquemas* que ligam intuições a conceitos²³. Novamente, o tempo é central em determinar os esquemas relativos a cada categoria em jogo na síntese em questão. Isso é a base para mostrar como os juízos aritméticos são sintéticos *a priori*, pois números são tomados como esquemas que determinam a quantidade (pela síntese na categoria correspondente) de um diverso de uma intuição. Kant nos diz que

O *esquema* puro da *quantidade* (*quantitatis*), porém, como conceito do entendimento, é o *número*, que é uma representação que engloba a adição sucessiva

²³A descrição e discussão desses esquemas é matéria do *Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento*, em (CRP, B176-).

da unidade à unidade (do homogêneo). Portanto, o número não é mais do que a unidade da síntese que eu opero entre o diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo fato de eu produzir o próprio tempo na apreensão da intuição. (CRP, B182)

Desse modo, começando com a ordem do tempo, escolhemos uma intuição homogênea, e para cada intervalo t , acrescentamos uma nova unidade dessa intuição homogênea escolhida: dedos da mão, por exemplo. Após contar o primeiro, e sucessivamente o segundo, a série do tempo usada nessa apreensão determina que o primeiro precede o segundo, e assim para todos os dedos que associamos a cada intervalo t . O esquema associado conecta o diverso da intuição (os dedos sucessivamente contados no tempo) em um todo pela categoria da quantidade. Ao contar um diverso empírico, números são os esquemas que determinam a quantidade desse diverso²⁴. Mas como esquemas, os números não dependem da intuição homogênea escolhida, e deste modo, são *a priori*. É por isso que juízos aritméticos são sempre sintéticos *a priori*, pois sua verdade independe da intuição homogênea escolhida no processo de contar (dado que eu poderia atingir os mesmos resultados contando dedos, traços, ou qualquer unidade escolhida), mas são ainda dependentes da intuição pura *a priori* do tempo (pois são derivados de sua ordem inicial).

Em Kant, portanto, começamos com uma noção ordinal (da série do tempo, ordem total) e derivamos uma noção cardinal (a quantidade associada com os intervalos agregados no contar). A noção de séries ordenadas é fundamental, e como a série do tempo é uma ordem total, como demonstramos acima, a série dos números naturais é, por consequência direta, igualmente uma ordem total, pois cada número é gerado sucessivamente em cada intervalo de tempo por intermédio da

²⁴Uma exposição detalhada desse processo é encontrada em Wong (1999).

apreensão, reprodução e síntese das unidades agregadas em cada intervalo, o que preserva sua ordem.

3. Frege e a logicidade das séries ordenadas

A solução fregeana para o fundamento das séries ordenadas apareceu em 1879 em BS, na seção III intitulada “Tópicos da Teoria Geral das Sequências”. É nela que a sua definição para “seguir em uma série” aparece, o que depois convencionou-se chamar de “Ancestral de uma Relação”²⁵. Nos *Fundamentos da Aritmética*²⁶ ela é retomada e discutida, sobretudo no seu papel anti-kantiano, mas foi somente nas *Leis Básicas da Aritmética*²⁷ que ela foi finalmente utilizada. De modo geral, o Ancestral desempenha funções importantes no projeto fundacional de Frege, a saber:

- **(OS)** Oferece uma definição formal para a noção ordinária de ordenamento em série, o que por conseguinte,
- **(NN)** Serve de base para formalizar a noção de número natural,
- **(ON)** Provar que a série dos números naturais é uma ordem total (ou linear),
- **(PI)** Derivar um princípio geral de indução e o princípio de indução matemática (PIM), e finalmente,
- **(FT)** É utilizada para provar que os axiomas de Dedekind-Peano seguem da lógica de segunda ordem²⁸.

²⁵Ou apenas “Ancestral”.

²⁶Em Frege (1983). Doravante GLA, do alemão “Die Grundlagen der Arithmetik”.

²⁷Em Frege (2013). Doravante GGA, do alemão “Grundgesetze der Arithmetik”

²⁸Os resultados técnicos obtidos em GGA seguem de uma teoria de segunda ordem inconsistente, como foi demonstrado pelo paradoxo de Russell. Entretanto, mantendo o Ancestral em uma versão

A principal consequência filosófica destes resultados é, como já antecipamos, a negação de que intuições desempenham qualquer papel nos fundamentos da aritmética. Tanto em BS quanto em GLA, Frege antecipa tal consequência. Ela depende não só dos resultados técnicos mas também da própria concepção fregeana de lógica, tomada como um sistema de segunda-ordem totalmente interpretada, e de como ela o distancia de Kant.

3.1. O Ancestral de uma relação

A lógica de Frege, embora tenha sofrido modificações e melhorias nas suas duas versões em BS e GGA, consiste em um sistema de segunda ordem com princípio irrestrito de compreensão para conceitos ou funções. Diferentemente dos sistemas modelo-teóricos atuais, em que a separação entre sintaxe e semântica e o estudo de suas relações é central, a lógica de Frege era, nos termos de Shapiro (1991), “totalmente interpretada”, onde sintaxe e semântica eram considerados unificadamente, sendo que para cada sentença da linguagem, um conteúdo é vinculado (um *Conteúdo conceitual* na lógica da BS, ou um *Pensamento* em GGA), e nenhuma sentença ou termo é dito não-interpretado. Na denominação de Van Heijenoort, esta é a *universalidade* da lógica de Frege. Quantificadores em sua lógica percorrem todo o universo de discurso, onde “o universo de Frege consiste em tudo que há, e é fixo” (VAN HEIJENOORT, 1967, p.325). Em Frege, além de variáveis

predicativa e consistente da lógica de segunda ordem, e substituindo o problemático Axioma V pelo chamado Princípio de Hume (que estabelece a equinumerosidade entre conceitos), os mesmos resultados são provados. A logicidade do princípio de Hume, no entanto, mantém-se um problema em aberto, e compõe grande parte do debate neo-logicista atual. Uma boa introdução sobre tais resultados e debates encontra-se em Heck Jr. (2003).

quantificadas, variáveis livres também representavam generalidade (BS, §1). Neste cenário, parecia óbvio que, se o axioma $p \rightarrow (q \rightarrow p)$ vale, ele deve valer igualmente para qualquer valor que as variáveis p e q tomem, o que nos permite obter, por exemplo, $(p \rightarrow p) \rightarrow (q \rightarrow (p \rightarrow p))$, ao substituir p por $(p \rightarrow p)$ uniformemente. Esse procedimento é o que hoje chama-se “Regra de Substituição Uniforme”. Frege a utilizou em BS e GGA tanto para o nível proposicional quanto predicativo de sua lógica. Em BS, no entanto, tal regra não era declarada. Nos sistemas de lógica atuais, tal regra é equivalente à presença de um axioma esquemático para compreensão²⁹, na forma

$$\exists F \forall x (F(x) \leftrightarrow \varphi(x))$$

onde φ é uma variável esquemática para qualquer expressão da linguagem e F não ocorre em φ . Tal axioma afirma que, dada tal expressão φ , existe um conceito ou propriedade³⁰ F que é satisfeito sempre que φ for o caso³¹, ou seja, qualquer expressão da linguagem define uma propriedade que consequentemente pode instanciar axiomas como no exemplo da regra de substituição acima.

Com isso em mente, considere um sistema de segunda ordem com axiomas para compreensão. As definições relativas ao Ancestral que Frege introduz em BS são:

- Propriedade Hereditária (§24):
 $Her(F,R) =_{\text{def}} \forall x \forall y [F(x) \ \& \ R(x,y) \rightarrow F(y)]$
- Ancestral forte de uma relação (§26):
 $R^*(x,y) =_{\text{def}} \forall F [\forall z (R(x,z) \rightarrow F(z)) \ \& \ Her(F,R) \rightarrow F(y)]$

²⁹Sobre isso, ver Boolos (1985).

³⁰Em BS, funções são tomadas como primitivas, e Frege identifica funções unárias como propriedades e binárias como relações.

³¹Se F é interpretado como um conjunto, temos que o axioma implica na existência do conjunto F dos elementos que satisfazem φ , como é o caso para a teoria ingênua de conjuntos.

- Ancestral fraco de uma relação (§29):

$$R^+(x,y) =_{\text{def}} R^*(x,y) \vee (x=y)$$

- Relação unívoca (§31):

$$\text{Fun}(R) =_{\text{def}} \forall x \forall y \forall z [R(x,y) \ \& \ R(x,z) \rightarrow (y=z)]$$

$\text{Her}(F,R)$ é uma relação de segunda ordem, na qual caem conceitos/funções e relações de primeira ordem. R^* , R^+ e $\text{Fun}(R)$ são conceitos de segunda ordem, nos quais caem relações de primeira ordem. $\text{Her}(F,R)$ estabelece as condições nas quais uma propriedade F é dita hereditária sobre uma relação R . $R^*(x,y)$ define que x segue y em R (ou que x é o ancestral de y) quando for o caso que y tenha todas as propriedades hereditárias que são passadas a todos os R -descendentes de x . $R^+(x,y)$ define que x é ancestral fraco de y quando for o caso que $R^*(x,y)$ ou x é igual a y . Finalmente, $\text{Fun}(R)$ define o caso em que R é uma relação funcional, ou unívoca. Partindo de tais definições, destaco agora os resultados acima mencionados que se seguem delas.

3.1.1. (OS)

R^* serve de base para a noção de séries ordenadas. Mas como Frege afirma, sua definição é geral e não restrita a ordens parciais ou totais, e para isso, prova que R^* é transitiva para qualquer relação R que se aplique à definição: teorema 98 em (BS, §28). Grande parte dos teoremas em BS usam regra de substituição (ou equivalentemente, o axioma de compreensão), incluindo o teorema 98. Mas é possível prová-lo tão somente pelo expediente de provas hipotéticas:

Teorema 98: $R^*(x,y) \ \& \ R^*(y,z) \rightarrow R^*(x,z)$

Prova: Assuma como premissas $R^*(x,y)$ e $R^*(y,z)$. Precisamos mostrar a definição para $R^*(x,z)$, isto é $\forall F[\forall z(R(x,z) \rightarrow F(z)) \ \& \ \text{Her}(F,R) \rightarrow F(z)]$. Para tanto, assumamos também seus antecedentes: $\forall z(R(x,z) \rightarrow F(z))$ e $\text{Her}(F,R)$. Destas

premissas, juntamente com $R^*(x,y)$, obtemos $F(y)$. Precisamos agora de $\forall z(R(y,z)\rightarrow F(z))$. Assuma para isso $R(y,t)$ para um t qualquer. Como $Her(F,R)$ e $F(y)$, obtemos $F(t)$, e por generalização, $\forall z(R(y,z)\rightarrow F(z))$. Disso, $Her(F,R)$ e $R^*(y,z)$ obtemos $F(z)$. Por generalização novamente, temos a definição desejada e portanto, $R^*(x,z)$. \square

Com o teorema 98, qualquer relação R , quando aplicada à definição fregeana, define uma nova relação R^* que é transitiva e portanto conecta os objetos do domínio de R . Entretanto, R^* não é necessariamente uma ordem parcial, pois ainda depende da relação R instanciada. Para usar o exemplo de Frege (BS §24), seja P a relação “ser pai de” definida para um domínio qualquer. Neste caso, P^* denota a relação “ser ancestral de”³², pois assumindo P como sendo unívoca (dado que embora um pai possa ter muitos filhos, um filho não pode ter mais de um pai biológico), P^* não só é transitiva mas também uma ordem parcial. Basta verificar que $P(x,x)$ é falsa, pois ninguém é pai de si próprio, e que portanto $P^*(x,x)$ também é falsa³³, mostrando que P^* é igualmente irreflexiva e assim uma ordem parcial. Neste caso, P^* descreve uma árvore genealógica, ou seja, uma relação de ancestralidade usual.

Sem que a relação R seja definida, R^* é geral o bastante para descrever, nas palavras de Frege, não somente “[...] uma sequência tal como um colar de pérolas mostra mas também uma ramificação como a de uma árvore genealógica, uma união de vários ramos, assim como, um processo circular que retorna a seu início” (BS, p.143, nota xiii). Apesar da relação

³²No sentido ordinário do termo.

³³Para verificar isso, basta perceber que $\sim P(x,x)\rightarrow\sim P^*(x,x)$. Assuma o antecedente. Disso, pela definição de P^* , precisamos mostrar um único F que verifica os antecedentes mas não verifica o conseqüente da fórmula. A propriedade $[z: P(x,z)]$, onde lê-se “ser filho de x ”, é uma tal propriedade, e sua existência é garantida pelo axioma da compreensão. Portanto $\sim P^*(x,x)$.

ancestral ser apenas uma das possibilidades, o nome convencionalizou-se devido a sua similaridade com a relação predecessora nos números naturais. De fato, P^* acima descrita também satisfaz tricotomia, tanto para P quanto para P^* . Mas antes de mostrar esse fato, abordarei como Frege define a relação predecessora de modo a provar sua ordenação.

3.1.2. (NN)

Usualmente, n é um número natural se ele pertence à série que é iniciada por 0. Mas tal série depende de uma relação adequada: a relação predecessora em cardinais. Frege não apresentou tal relação em BS. Mas em (GLA, §76) ela é definida do seguinte modo:

$$P(m,n) =_{\text{def}} \exists F \exists x [F(x) \ \& \ n = \#F \ \& \ m = \#[z:F(z) \ \& \ z \neq x]]$$

Tomando $\#F$ como operador numérico denotando “o número de F 's”³⁴, tal definição afirma que n é sucessor de m , ou equivalentemente, que m é predecessor de n , se n é o número de objetos que satisfazem um conceito e m é o número destes mesmos objetos exceto um x determinado. Em (GLA, §78), Frege declara que $P(m,n)$ é uma bijeção, isto é, $P(m,n) \ \& \ P(m',n') \rightarrow [(m=m') \leftrightarrow (n=n')]$, o que provou posteriormente em (GGA §95), teorema 90.

Para obter então o conceito de número natural, Frege define o número zero: $0 =_{\text{def}} \#[x:x \neq x]$, isto é, o número do con-

³⁴Em (GLA, §46) Frege afirma que toda sentença numérica é na verdade uma asserção sobre conceitos. Por tal razão, o operador $\#$ aplica-se a eles. Há, no entanto, um distanciamento do emprego de tal operador com a estratégia de Frege, que introduziu extensões no sistema, de modo a explicitamente definir números como classes de equivalências em GLA e GGA. Evitando este expediente, $\#F$ denota o número cardinal de F , onde n é um número cardinal se $\exists F(n=\#F)$.

ceito “diferente de si próprio” (GLA, §74). Como P acima é funcional, isto é, $Fun(P)$, ao aplicar a definição de ancestral temos

$$m < n =_{\text{def}} P^*(m, n), \text{ e}$$

$$m \leq n =_{\text{def}} P^+(m, n)$$

Finalmente, Frege define *número natural* do seguinte modo:

$$N(n) =_{\text{def}} P^+(0, n)$$

Ou seja, n é um número natural se n segue 0 na série formada pela relação predecessora P , ou n é igual a 0.

3.1.3. (ON)

Para verificar se as relações $<$ e \leq estão bem definidas, é necessário mostrar que ambas se comportam da maneira esperada, isto é, que são totalmente ordenadas no domínio dos cardinais. Frege demonstra que para qualquer relação R que seja unívoca, R^* também satisfará tricotomia. Isso é provado no Teorema 133, o último resultado em (BS, §31):

$$Fun(R) \ \& \ R^*(x, y) \ \& \ R^*(x, z) \rightarrow (R^*(y, z) \vee R^+(z, y))$$

Tal teorema afirma que, se R é funcional, e y e z ambos seguem x em R^* (ou, usando o exemplo, se y e z são ambos descendentes de x), então temos três casos disjuntos: $R^*(y, z)$, $R^*(z, y)$ ou $z=y$, conforme definição de R^+ . A complexidade da prova de tal teorema exige o uso do axioma da compreensão, ou regra de substituição. Além disso, ele depende de outros resultados prévios:

- 81: $[F(x) \ \& \ Her(F, R) \ \& \ R^*(x, y)] \rightarrow F(y)$

- 91: $R(x,y) \rightarrow R^*(x,y)$
- 124: $[Fun(R) \ \& \ R(x,y) \ \& \ R^*(x,z)] \rightarrow R^+(z,y)$

Teorema 81 (BS,§27) é um teorema de indução que discutiremos posteriormente. Teorema 91 (BS,§28) afirma que qualquer resultado de x em R segue x em R^* , enquanto que 124 (BS,§31) é uma versão enfraquecida da tricotomia para o Ancestral. Com tais resultados, 133 possui a seguinte prova:

Teorema 133: $Fun(R) \ \& \ R^*(x,y) \ \& \ R^*(x,z) \rightarrow (R^*(y,z) \vee R^+(z,y))$

Prova: Assumindo os três antecedentes como hipóteses, precisamos da seguinte propriedade, que é garantida pela seguinte instância do axioma da compreensão:

$$(AC) \quad \exists H \forall x (H(x) \leftrightarrow [R^*(y,x) \vee R^+(x,y)])$$

Com tal instância, podemos utilizar a propriedade $H(x)$ e instanciar o teorema 81 da seguinte forma:

$$(81a) \quad [H(x) \ \& \ Her(H,R) \ \& \ R^*(x,y)] \rightarrow H(y)$$

Basta provar os três antecedentes em 81a para obter o conseqüente desejado, via indução. 1) Dado que $R^*(x,y)$, temos $R^+(x,y)$ e portanto $(R^*(y,x) \vee R^+(x,y))$, o que prova $H(x)$. 2) $R^*(x,z)$ já é uma de nossas hipóteses. 3) Assumimos como hipótese $H(v)$ e $R(v,w)$ para v,w fixos. De $H(v)$, temos $R^*(y,v) \vee R^+(v,y)$. Logo, temos três casos a considerar: (a) $R^*(y,v)$ é o caso. Como $R(v,w)$ por hipótese, temos $R^*(v,w)$ pelo teorema 91. Pelo teorema 98, $R^*(y,w)$, o que nos dá $R^*(y,w) \vee R^+(w,y)$, isto é, $H(w)$, e portanto $Her(H,R)$. (b) $R^*(v,y)$ vale. Dado que $R(v,w)$ e $Fun(R)$ por hipótese, pelo teorema 124 obtemos $R^+(w,y)$, o que nos dá $R^*(y,w) \vee R^+(w,y)$, ou seja, $H(w)$. (c) Neste caso, $v=y$. Como $R(v,w)$, temos $R(y,w)$. Pelo teorema 91, $R^*(y,w)$, o que nos dá $H(w)$ como nos demais casos. Assim, $Her(H,R)$ vale nos três casos. Por *modus ponens* em 81a, temos o conseqüente desejado, completando a prova. □

O teorema 133 mostra que, para qualquer relação R funcional, R^* satisfaz tricotomia. Esse certamente é o caso para a relação “ser pai de” e também para a relação predecessora P . Assim, é uma consequência fácil o fato de que os números naturais são total, ou linearmente, ordenados. Basta instanciar os teoremas 98 e 133 tomando P como a relação R , mostrando assim que a relação P^* , ou $<$, é transitiva e tricotômica.

3.1.4. (PI)

Outra consequência importante que a definição fregeana traz é a possibilidade de provar um princípio geral de indução e um princípio de indução matemática (PIM). O primeiro é consequência direta do Ancestral, teorema 81 em (BS,§27), enquanto que o segundo é uma derivação que leva em conta a definição de número natural acima exposta. A prova de 81, novamente usando o expediente hipotético, é simples:

Teorema 81: $[F(x) \ \& \ Her(F,R) \ \& \ R^*(x,y)] \rightarrow F(y)$

Prova: Assumindo os antecedentes, precisamos apenas mostrar que $\forall z(R(x,z) \rightarrow F(z))$ e obter $F(y)$ de $R^*(x,y)$. Assuma $R(x,w)$ para um w qualquer. Como $F(x)$, por $Her(F,R)$, $F(w)$. Usando generalização, obtemos o desejado, e portanto, $F(y)$, completando a prova. \square

Tal teorema descreve um princípio geral de indução, algo que Frege descreveu como o fundamento para a indução Bernoulliana, um dos primeiros matemáticos a utilizar tal procedimento. O princípio de indução matemática, por outro lado, é geralmente expresso do seguinte modo:

$$F(0) \ \& \ \forall m(F(m) \rightarrow F(s(m))) \rightarrow \forall n(F(n))$$

Isto é, se 0 tem a propriedade F , e para todo m , se $F(m)$ então o sucessor de m também satisfaz F , então a propriedade F é satisfeita para todo n . O primeiro conjunto é nomeado passo base da indução, enquanto que o segundo, o passo indutivo. Isso pressupõe, é claro, que m e n são variáveis numéricas. Usando a relação predecessora ao invés da função sucessora usual, e aplicando restrições para que tais variáveis apenas capturem os objetos apropriados (números), podemos obter o PIM via teorema 81 do seguinte modo: (a) como $R^*(x,y) \rightarrow R^+(x,y)$ por definição, substituímos $R^*(x,y)$ por $R^+(x,y)$, (b) instanciamos R como a relação predecessora P e x como 0, (c) rearranjamos os componentes, (d) substituímos $Her(F,R)$ por seu *definiens*, (e) aplicamos a definição de número natural e (f) generalizamos sobre F , obtendo assim:

$$\forall F[F(0) \& \forall x \forall y (F(x) \& P(x,y) \rightarrow F(y)) \rightarrow \forall y (N(y) \rightarrow F(y))]$$

Que descreve PIM como consequência do Ancestral fregeano.

3.1.5. (FT)

Finalmente, a definição fregeana tem papel fundamental no chamado Teorema de Frege: de que os axiomas de Dedekind-Peano para a aritmética são consequências da lógica de segunda ordem com compreensão e definições, incluindo o Ancestral, e um axioma para a equinumerosidade entre conceitos (Princípio de Hume). Com N denotando a propriedade de ser um número natural, o axiomas Dedekind-Peano são:

- **PA1:** $N(0)$
- **PA2:** $\forall m \forall n (N(m) \& P(m,n) \rightarrow N(n))$
- **PA3:** $\forall m \forall n \forall o (P(m,n) \& P(m,o) \rightarrow n=o)$
- **PA4:** PIM
- **PA5:** $\forall m (N(m) \rightarrow \exists n (N(n) \& P(m,n)))$

PA1 é consequência direta da definição de número natural, dado que $P^+(0,0)$ se segue por reflexividade do ancestral fraco. **PA2** segue-se do teorema 108 em (BS,§29): $R^+(x,y) \& R(y,z) \rightarrow R^+(x,z)$, bastando instanciar R como P e x como 0, e aplicar a definição de número natural. **PA3** é derivável da definição de $P(m,n)$ e do fato de ser biunívoca. **PA4** é o princípio de indução matemática mostrado acima. Finalmente, podemos provar **PA5** de um importante teorema para o qual Frege oferece esboço de prova em (GLA,§82): de que para todo número natural há outro que o segue na série dos naturais. A prova é por indução, usando PIM com auxílio de três lemas³⁵. Como corolário, tem-se que a série dos números naturais é infinita. Estes resultados mostram a importância da definição Ancestral que Frege apresenta já em 1879, e sua aplicação ao logicismo.

3.2. Frege contra Kant: generalidade e informatividade do Ancestral

Em (BS, §23), seção III, há dois pontos centrais apresentados por Frege: a generalidade de sua teoria das sequências (definição Ancestral) e a informatividade das provas ali apresentadas. Em ambas, a crítica à intuição kantiana se faz presente. Sobre o primeiro, Frege diz:

As proposições sobre sequências desenvolvidas no que se segue, decididamente ultrapassam em generalidade a todas as proposições que possam ser derivadas de qualquer intuição de sequência. (BS, p.137)

³⁵A prova dos lemas e do teorema é extensa e nos levaria longe demais aqui. Uma versão detalhada da prova destes fatos pode ser encontrada em Zalta (2017).

Frege também acrescenta que, se tomarmos em conta a noção intuitiva de série, estas “[...] só teriam validade no domínio da intuição sobre qual se apoiam” (BS, *idem*). Deste modo, um fundamento temporal ou espacial das mesmas restringe sua aplicação em domínios de objetos temporais ou espaciais. Em Kant, como vimos, dado que o domínio do temporal é mais inclusivo que aquele do espacial, o fundamento temporal para qualquer ordenamento em série de objetos tem aplicação tanto temporal (para objetos do sentido interno) quanto espacial (aqueles do sentido externo). Mas sendo a série temporal uma ordem total, toda série assim fundada será igualmente total³⁶. Deste modo, a definição fregeana é de fato mais geral, sendo aplicável a qualquer domínio. Em (GLA, §80), Frege afirma que “Ficando indeterminada a relação R , não é necessário conceber a série sob a forma de uma ordenação espacial e temporal, embora não se excluam estes casos”.

Como consequência, Frege também critica esse modo de ordenação pela pressuposição de que, para justificar que um conjunto de elementos forma uma série, precisaríamos percorrer todos os elementos um a um, para assim verificar seu ordenamento. Assumindo isso, $R^*(x,y)$ vale se for possível mostrar que, começando por x , há um número finito de passos (intervalos) que levem até y . Frege responde:

Que em sua divagação nossa atenção chegue a y , é algo que pode depender de circunstâncias subjetivas variadas, por exemplo, do tempo de que dispomos ou de nosso conhecimento das coisas. Que y siga

³⁶Como então Kant argumentaria sobre o fundamento de séries parcialmente ordenadas? Certamente podemos intuir uma árvore genealógica, por exemplo. Mas como toda ordem parcial permite a existência de dois elementos não comparáveis, nossa apreensão dos mesmos deverá ser sucessiva, nunca simultânea. Uma ordem parcial seria, deste modo, reduzida a uma ordem total no fundamento de sua apreensão.

após x na série- R , é algo que em geral absolutamente nada tem a ver com nossa atenção e suas condições de deslocamento, mas é uma questão objetiva. (GLA, §80).

Deste modo, Frege defende como sua definição permite uma prova objetiva e não intuitiva dos casos de interesse onde R^* se aplica. Como ele afirma, “a questão é, por meio da minha definição, elevada do domínio das possibilidades subjetivas ao da determinação objetiva” (GLA, *idem*). A prova do teorema 98 em BS é exemplo desta determinação objetiva: uma prova não intuitiva, isto é, independente do tempo.

O segundo ponto central em tais resultados diz respeito à informatividade das provas em BS. Frege afirma, ao iniciar a seção III que:

Vemos por esses exemplos como o pensamento puro, que independe de qualquer conteúdo dado pelos sentidos ou *a priori* por uma intuição, é capaz, por si só, de gerar - a partir do conteúdo de sua própria natureza - juízos que, a primeira vista, só parecem possíveis tendo como fundamento alguma intuição. (BS, §23)

Que a aritmética tenha conteúdo próprio e que seus juízos não sejam meros formalismos, tanto Kant quanto Frege concordam. Mas, ao assumir a lógica como formal e geral, o que a trivializa, Kant viu nas intuições a alternativa para seu fundamento. Como acima podemos ler, Frege discordou e apresentou tais resultados como uma prova de que a lógica possui conteúdo próprio. Em (GLA, §91), ele afirma:

Demonstrei assim [Teorema 133] sem emprestar nenhum axioma da intuição, uma proposição que à primeira vista poderia ser tomada como sintética. [...] A partir desta demonstração pode-se perceber

que proposições que ampliem nosso conhecimento podem conter juízos analíticos.

A possibilidade de juízos analíticos serem também informativos marca uma importante diferença de Frege para Kant. Muito embora o mesmo declare utilizar tal terminologia ainda no sentido kantiano³⁷, sua caracterização acerca de juízos não depende de seus subcomponentes, mas de suas provas: “As distinções entre *a priori* e *a posteriori*, sintético e analítico, concernem, a meu ver, não ao conteúdo do juízo mas à justificação da emissão do juízo”, onde “Importa então encontrar sua demonstração e nela remontar até as verdades primitivas” (GLA, §3). Assim, juízos que são provados unicamente por leis lógicas e definições são analíticos, e sintéticos caso contrário³⁸. Juízos *a priori* e *a posteriori* recebem uma definição equivalente à de Kant. Com esta caracterização, a prova do teorema 133 certamente é analítica e *a priori*, tanto porque se segue de leis lógicas quanto porque não é levado em conta nenhum caso particular da relação *R*, que é mantida indeterminada.

A prova do teorema 133 não só é analítica, mas ampliativa. Em Kant, um juízo é ampliativo se a representação inicial relativa ao sujeito do juízo não continha a representação relativa ao predicado. Dado que um conceito é formado pela união de notas características (representações gerais, isto é, outros conceitos), toda consequência possível nada faz além de reafirmar uma de suas notas. Toda conclusão direta de um

³⁷Ver, por exemplo, nota de rodapé em (GLA, §3).

³⁸Em Kant, mais precisamente, o critério de analiticidade de um juízo é dado negativamente pelo princípio de não-contradição, sendo ele analítico se sua negação for contraditória (CRP, B190-191). Há assim uma identificação entre analiticidade e logicidade, tal como em Frege. O que distancia ambos, neste caso, é que para Kant tal critério é aplicado ao conteúdo dos conceitos envolvidos, enquanto que para Frege ele é tão somente pressuposto na provabilidade dos mesmos.

conceito é trivial, e por tal motivo, de meros conceitos nenhum acréscimo é possível. A tese kantiana da insuficiência da lógica enquanto fundamento à aritmética segue como corolário. Do mesmo modo, Frege buscou a informatividade nas consequências possíveis dos conceitos utilizados, mas diferindo tanto em como formar conceitos quanto em como derivar suas consequências. Primeiro, substituiu a análise sujeito-predicado em juízos por aquela do par função-argumento³⁹. Segundo, embora sua lógica tenha recebido o nome de *conceitografia*, seu ponto de partida eram juízos:

Não acredito que a formação de conceitos pode preceder juízos porque isso pressuporia a existência independente de conceitos, mas penso em um conceito como surgido por decomposição de um conteúdo judicável. (Frege, 1980, p.101)

Essa estratégia de formação de conceitos já era presente em (BS, §9), onde a proposição “a circunstância em que o hidrogênio é mais pesado que o dióxido de carbono” exemplifica esse procedimento. Obtemos uma função/conceito diferente para cada parte decomposta na proposição em questão, desde que asserida no sistema. A tese de que juízos precedem a formação de conceitos é denominada *Tese da Prioridade*. De fato, tal tese é o que dá a Frege o material para sua regra de substituição, equivalente ao axioma esquemático da compreensão⁴⁰. É deste procedimento que Frege também obtém o que

³⁹Ver (BG, §9).

⁴⁰Há uma boa gama de interpretações sobre a informatividade da lógica de Frege. Ruffino (1991) argumentou a favor de tomar o princípio do contexto em seu papel epistêmico, *i.e.* a tese da prioridade, como base para a informatividade. Mais recentemente, Macbeth (2005) argumentou que tal característica se deve à notação bidimensional da lógica de Frege, que para ela, funciona de modo similar a um diagrama euclidiano. Para ela, a notação fregeana para generalidade (marcada pela concavidade e letras góticas) foi desenvolvida

chama de *definições fecundas de conceitos*. São casos que permitem a conclusão de novos conteúdos que mantêm analiticidade da prova, como Frege afirma em (GLA, §88):

As determinações fecundas de conceito traçam limites que absolutamente ainda não haviam sido dados. O que deles se pode concluir, não é possível antever; não se tira simplesmente da caixa o que nela se havia posto. Estas conseqüências ampliam nosso conhecimento e dever-se-ia, segundo Kant,

para demarcar a subordinação de conceitos sob conceitos de ordens superiores. De tal modo, as deduções oferecidas na notação bidimensional ajudariam a visualizar como os conceitos definidos satisfazem tais conceitos, mostrando como uma dedução pode ser informativa. Landini (2012) oferece uma interpretação mais próxima daquela de Ruffino, defendendo que é a tese da prioridade e axiomas de compreensão (em sua versão fregeana na regra de substituição uniforme) é o que justifica a informatividade nas provas de Frege. Seguio aqui a interpretação de Landini, em que afirma: “Olhando para trás com os olhos da lógica moderna envolvendo compreensão, é bem claro que aquilo que Frege chamou de ‘definições fecundas’ envolve compreensão. Frege entende que definições são conveniências notacionais estipuladas que são não-criativas e totalmente elimináveis. Ao mesmo tempo, a compreensão de novas funções era alcançada em seu sistema ao adotar princípios para ‘definir’ (ou melhor, formar) termos funcionais complexos bem-formados da linguagem, e então usando letras paramétricas (que não eram parte da linguagem objeto) que facilitavam a substituição de termos funcionais complexos por termos funcionais primitivos como $f(x)$, nos axiomas do sistema formal” (p.23). Ao que entendo, embora Macbeth argumente corretamente que as propriedades de ordens superiores, que valem para os conceitos definidos, mostrem o poder informativo da lógica de Frege, discordo que isso seja derivado de sua notação bidimensional ou do papel da concavidade em Frege na visualização das provas. Ao meu ver, esse fato é melhor explicado pela presença de axiomas para compreensão, concordando portanto com Landini.

considerá-las como sintéticas; no entanto, podem ser demonstradas de maneira puramente lógica, sendo pois analíticas.

Frege tem, assim, ao menos dois níveis de definições: uma especulativa e outra decompositiva. A primeira, que perfaz as definições em BS e GGA, são meras estipulações de sinais, convenções que facilitam a manipulação de expressões complexas. Por outro lado, a segunda trata das funções/conceitos que podemos adquirir pela decomposição de expressões judicáveis na linguagem. As definições fecundas são aquelas que, partindo de estipulações, podem gerar novas funções/conceitos via decomposição que auxiliam no processo de prova de propriedades que valem a respeito das definições. Esse é o caso dos teoremas 98 e 133: eles provam propriedades de ordem superior que valem para a definição de Ancestral em questão⁴¹. Como R^* , enquanto definição, é um conceito de segunda ordem sob o qual caem relações de primeira ordem, o teorema 98 afirma que R^* satisfaz a propriedade de ser transitivo, para qualquer R instanciado. Essa propriedade, no entanto, não é mero subcomponente do conceito definido (R^*), mas uma consequência lógica do mesmo. Do mesmo modo, o teorema 133 indica que qualquer R^* possui a propriedade de ser tricotômico se a relação R instanciada tiver a propriedade de ser funcional. Sobretudo no caso da prova do teorema 133, o uso de axiomas de compreensão é necessário, como mostramos acima. É tal axioma, ou equivalentemente a regra de substituição uniforme junto à tese da prioridade de juízos sobre conceitos de Frege, que o permite instanciar teoremas ou axi-

⁴¹Frege também defendeu a informatividade da prova do teorema 133 no artigo não publicado "Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift" (Frege, 1979), onde também defendeu extensivamente a formação de conceitos por decomposição como alternativa mais fecunda ao modo kantiano de formar conceitos por mera união de notas.

omas com propriedades que são obtidos por tal expediente. Como tal procedimento preserva a analiticidade das provas, pois sua justificativa dá-se na máxima generalidade que a lógica fregeana dispõe, os Teoremas 98 e 133 são exemplos de juízos analíticos *a priori* e ainda assim informativos, contra Kant portanto.

4. Conclusão

Muito embora a disputa Frege-Kant tenha aparecido mais significativamente em GLA, podemos ver como as provas apresentadas em BS (teoremas 98 e 133) já eram contrapon-tos à teoria kantiana das séries ordenadas. O Ancestral e os fatos provadamente associados à definição forneciam um argumento contra o modo intuitivo de fundamentar a aritmética. Como vimos, para Kant, números são regras que descrevem quantidades discretas de agregados, e sua ordenação linear é corolário da ordenação de seu fundamento: a intuição pura do tempo. Frege, por outro lado, demonstra como é possível caracterizar ordens lineares logicamente, não intuitivamente. Como consequência, importantes fatos aritméticos (aqui condensados pelos axiomas de Dedekind-Peano) poderiam ser provados por intermédio da definição do Ancestral de uma relação, quando considerada juntamente com demais definições de conceitos aritméticos fundamentais, como o de número cardinal.

Para defender que juízos aritméticos eram lógicos em seu fundamento (logicismo), Frege teve que dispor de uma lógica igualmente informativa, de modo a preservar a aritmética enquanto ciência. Sua Conceitografia fora desenvolvida com tais propósitos, e seu funcionamento exemplifica essa capacidade, sobretudo no emprego da regra de substituição uniforme. No entanto, o logicismo fregeano não sobreviveu ao paradoxo informado por Russell em 1902, que encontrou uma falha tanto em sua teoria das extensões quanto em seu uso

irrestrito de compreensão para funções. Por fim, enquanto Kant havia barrado à lógica o status de ciência legítima para evitar problemas metafísicos, Frege resgatou para ela tal função, apenas para ver seu logicismo ser vencido por problemas similares.

Referências

- BOOLOS, George. Reading the Begriffsschrift. *Mind*, 94(375):331–344, 1985.
- COFFA, Alberto. Kant, Bolzano and the emergence of logicism. *The Journal of Philosophy*, 79(11):669–689, 1982.
- FREGE, Gottlob. *Posthumous Writings*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- _____. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Tradução de Hans Kaal. Chicago: Basil Blackwell, 1980.
- _____. *Os fundamentos da Aritmética*. Col. Os pensadores. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. Conceitografia: uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a aritmética. In: ALCOFORADO, P.; DUARTE, A.; WYLLIE, G. *Os primeiros escritos lógicos de Gottlob Frege*. São Paulo: Ramon Llull, 2012.
- _____. *Basic Laws of Arithmetic*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GUYER, Paul. The deduction of the categories: The metaphysical and transcendental deductions. In: GUYER, Paul (ed). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- HECK Jr., Richard. Frege's Theorem: an introduction. *Manuscripto*. Campinas, v.26, n.2, pp.471-503. Jul-dez. 2003.
- HEIJENOORT, Jean Van. Logic as Calculus and Logic as Language. *Synthese*, 17, 324–330. 1967.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 7.ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2010.

- _____. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2014.
- KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- LANDINI, Gregory. *Frege's Notation: what they are and how they mean*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.
- MACBETH, Danielle. *Frege's Logic*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- MaCFARLANE, John. Frege, Kant, and the logic in logicism. *The Philosophical Review*, 111(1):25–65, 2002.
- POTTER, Michael. *Reason's Nearest Kin: philosophies of arithmetic from Kant to Carnap*. New York: Oxford University Press, 2000.
- RUFFINO, Marco Antonio Caron. Context principle, fruitfulness of logic and the cognitive value of arithmetic in Frege. *History and Philosophy of Logic*, 12(2):185–194, 1991.
- RUSSELL, Bertrand. On the notion of order. *Mind*, 10(37):30–51, 1901.
- _____. *The Principles of Mathematics*. New York: W. W. Norton & Company, 1996.
- SHAPIRO, Stewart. *Foundations without Foundationalism: a case for second-order logic*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- WONG, Wing-Chun. On a semantic interpretation of Kant's concept of number. *Synthese*, 121(3):357–383, 1999.
- ZALTA, Edward N. Frege's Theorem and Foundations for Arithmetic. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/frege-theorem/>>.

Dualismos e dualismos: entre Husserl, Heidegger e Wittgenstein

Lauro de Matos Nunes Filho

Introdução

“Modelos”, “vertentes”, “paradigmas”, “movimentos”, se olharmos para a história da filosofia recente estaremos sitiados por tais termos. Não à toa a filosofia contemporânea se instituiu sobre um certo tipo de metafilosofia, ou seja, um trabalho de reflexão filosófica sobre a própria filosofia, seus momentos e tarefas. Os grandes movimentos filosóficos assim vistos e encapsulados sob os rótulos de filosofias “continental” e “analítica” mostraram-se acima de qualquer coisa grandes debates metodológicos e desconstrutivos acerca do status da filosofia¹. Nosso propósito aqui é examinar um certo paradigma filosófico imiscuído sobre a vaga nomenclatura de “dualismo”. Para tanto estaremos em contato direto com três grandes pensadores e suas não convencionais propostas de solução (ou desconstrução²) do problema (ou pseudoproblema³) do dualismo. Obviamente que nomes distintos dos de Husserl, Heidegger e Wittgenstein poderiam ser escolhidos nessa tarefa, porém, dado o caráter epigonal que outros filósofos poderiam assumir e que nos levaria a mencionar constantemente os três acima, decidimos seguir uma via mais tradicional de argumentação. Aqui não propomos novas interpretações dos três autores mencionados, distinções e aproximações entre eles serão feitas apenas quando for cabível ao estudo aqui realizado.

¹ Cf. Rorty, 1994, p. 358.

² Cf. Gadamer, 2007, p. 29-30; Heidegger, 2012, §6.

³ Cf. Wittgenstein, 2005, §§109 e 111.

Na primeira seção daremos uma caracterização geral e construtiva do que seja o dualismo, o qual nos surgirá não como uma escola, nem movimento, mas como postura metodológica (tácita ou não) em diversos momentos da história da filosofia. Trataremos aqui de diferentes movimentos que preservam algum tipo de relação com o dualismo e, em especial, na dicotomia mente-corpo e suas distensões; os dualismos representação-mundo, linguagem-representação e mundo-linguagem. Defenderemos, inclusive, que o dualismo pode ser estudado em três perspectivas principais, uma ontológica no âmbito interno de cada teoria filosófica, uma metodológica que fundamenta a perspectiva ontológica (negando-a ou afirmando-a) e uma metafilosófica que possibilita visualizar diferentes teorias filosóficas sobre um mesmo quadro geral, nesse caso o dualismo.

Na segunda, terceira e quarta seções trataremos das propostas de cada autor em questão, estaremos examinando como os três filósofos escolhidos lidam com o paradigma dualista. Husserl, em especial, debateu com o dualismo focando em seus aspectos ontológico e metodológico, examinando dicotomias tradicionais como, por exemplo, matéria/forma, síntese ativa/síntese passiva. Heidegger e Wittgenstein, por sua vez, trataram o problema dualista de uma maneira exterior, observando os aspectos gerais desse paradigma. Ambos realizam um exame metafilosófico, sem propor substituir o paradigma, mas mostrar que o mesmo é apenas o resíduo de um processo de sedimentação histórica, no caso de Heidegger, ou um pseudoproblema oriundo do enfeitiçamento da linguagem no caso de Wittgenstein⁴.

⁴ “Eles zombam da imagem clássica do homem, a imagem que contém a filosofia sistemática, a busca pela comensuração universal num vocabulário final. Batem sempre na mesma tecla da afirmação holística de que as palavras tomam seus sentidos antes de outras palavras do que em virtude de seu caráter representativo, e do corolário de

Por fim, na quinta e última seção, proporemos um diálogo entre essas três abordagens, comparando e traçando paralelos e incongruências entre suas propostas, tentando avaliar se é possível escolher uma delas como mais coerente ou, mesmo, negando que alguma delas cumpra a tarefa de criticar o dualismo de maneira efetiva, ou, além disso, se uma abordagem mista é possível e mais positiva do que simplesmente assumir suas análises de maneira estanque. No final das contas, verificaremos que os três filósofos atacam o dualismo por três vias diferentes e com objetivos diversos entre si.

1. O dualismo e seus dualismos

Como sabemos existem diversos tipos de dualismos, tanto para os grandes temas da filosofia (mente-corpo, linguagem-mundo, entre outros) quanto para o jogo filosófico conceitual tradicional (fenômeno-noúmeno, necessidade-liberdade, entre outros). De um modo ou de outro, os três filósofos aqui escolhidos buscam trazer à luz os equívocos internos a tais dualismos.

Antes de qualquer coisa, deve-se dizer que é difícil falar *no* dualismo como uma escola, pois, a nosso ver⁵, dualista é qualquer postura filosófica que se baseia numa dicotomia. Tal *díade*, como constataremos, pode ser encontrada em escolas filosóficas bastante diversas. Por isso, conservando nosso objetivo principal, buscamos esclarecer o que queremos dizer por dualismo para, então, entender o porquê das críticas de Husserl, Heidegger e Wittgenstein. Em particular, a leitura desses filósofos dirigida ao dualismo pode ser cindida em três âmbi-

que os vocabulários adquirem seus privilégios antes dos homens que os usam que de sua transparência para o real.” (RORTY, 1994, p. 362)

⁵ Para confrontação com outros posicionamentos recomendamos o excelente artigo sobre o dualismo na Stanford Encyclopedia of Philosophy. Cf. bibliografia.

tos: dualismo de substâncias e princípios (ontológico), dualismo de faculdades (metodológico) e dualismo de domínios (metafilosófico)⁶.

O primeiro tipo pode ser entendido como qualquer postura filosófica que postule a existência de duas substâncias ou princípios ontológicos irreduzíveis entre si, mas que operam de maneira complementar por oposição (maniqueísmo) ou de maneira conjunta (cartesianismo).

No segundo são instituídas metodologicamente (de maneira explícita ou não) duas faculdades ou capacidades responsáveis pela síntese de partes complementares, em geral, rotuladas como “matéria” e “forma”. Como veremos, tais faculdade são metodologicamente instituídas a partir de um modelo tradicional sedimentado de uma maneira ou outra no primeiro tipo de dualismo, porém não necessariamente baseadas em uma distinção ontológica. Esse último ponto é facilmente compreendido se tivermos em mente como, por exemplo, Kant internaliza o discurso ontológico no discurso epistemológico⁷, mas sem descaracterizar o quadro geral dualista. Por isso, a analítica transcendental é uma analítica que toma as categorias ontológicas tradicionais em categorias do entendimento (conceitos puros), implicando na internalização da ontologia na epistemologia.

No terceiro são postulados domínios pressupostamente distintos que buscam contrapor ou revelar uma falsa oposição entre âmbitos da realidade⁸ (mente, mundo e linguagem). O dualismo passa a ser uma característica filosófica, por assim dizer, vista de fora. Deixa de ser um debate entre teorias

⁶ Note-se que poderíamos abordar o dualismo apenas de sua perspectiva ontológica, contudo queremos nos afastar do debate entre teorias filosóficas para debater o dualismo independente de abordagens conceituais/categoriais particulares.

⁷ Cf. Kant, CRP, A80/B106

⁸ Não buscamos debater o que “realidade” significa aqui, tendo este termo um sentido genérico em todo o texto.

filosóficas para passar a ser um debate sobre o *status quo* da própria filosofia, seus métodos e tarefas.

Para o primeiro e segundo caso, a análise husserliana quase que basta de todo, porém ela não estará livre de uma crítica contundente contra um pressuposto idealismo transcendental que, aparentemente, preserva estreitos laços com a filosofia moderna e com o paradigma dualista. Quanto à terceira etapa, Heidegger e Wittgenstein oferecem uma visão assistemática, fugindo de uma história dos conceitos e das disputas entre movimentos. Não se trata aqui de uma superação de escolas, mas da desconstrução ou dissolução de problemas filosóficos tradicionais, dentre eles o do dualismo.

Essa é uma posição desajeitada, mas não impossível. Wittgenstein e Heidegger administraram-na bastante bem. Uma razão pela qual a administraram tão bem é que eles não pensam que quando dizemos alguma coisa precisamos necessariamente estar exprimindo uma opinião sobre um assunto. Poderíamos estar dizendo algo – antes participando de uma conversa do que contribuindo para uma inquirição. Talvez dizer coisas não seja sempre dizer como as coisas são. Talvez dizer *isso* não seja por si mesmo um caso de dizer como as coisas são. Ambos sugerem que vemos as pessoas como dizendo coisas, coisas melhores ou piores, sem vê-las como exteriorizando representações internas da realidade. (RORTY, 1994, p. 364)

2. Dualismo: considerações gerais

Quando falamos de dualismo de substâncias a primeira leitura que nos surge é a de Descartes. O filósofo francês foi o primeiro a propor um dualismo ontológico forte dirigido ao problema mente-corpo. Por meio da distinção entre *res cogi-*

tans e *res extensa* ele desenvolve uma simples e elegante solução baseada na oposição entre sujeito e objeto, ou melhor, entre imanência e transcendência, sem a *res cogitans* não seria possível formular a dúvida hiperbólica e a instituição do princípio de imanência lockeano. A partir do dualismo cartesiano e da fisiologia do entendimento de Locke⁹, Kant também se insere na esteira do dualismo por meio da díade fenômeno-nómeno, cuja distinção depende essencialmente da instituição das faculdades do entendimento e da sensibilidade. Sem essa distinção metodológica Kant não poderia formular o problema acerca da possibilidade do conhecimento, inviabilizando a revolução copernicana e se mantendo preso à tradição metafísica.

Contudo, o dualismo metodológico, o qual procura estabelecer faculdades dicotômicas, não é uma novidade moderna, se olharmos para a história da filosofia veremos claramente em Aristóteles a postulação de faculdades muito parecidas. Para lidar com o problema da relação entre matéria e forma Aristóteles concebe duas partes constitutivas da realidade na alma: a inteligência passiva (*nous patetikós*) (responsável pela apreensão dos dados inteligíveis) e a inteligência ativa (*nous poietikós*) (responsável pela apreensão dos dados sensíveis).¹⁰ Os filósofos medievais, dentre eles Tomás de Aquino, se debruçaram sobre o mesmo problema, Tomás de Aquino por exemplo passou a assumir uma posição imanentista a este respeito, defendendo que o intelecto ativo age na alma de maneira a tornar inteligível tudo aquilo que o sensível dispõe de inteligível.

Assim, ao observar a evolução desses momentos, podemos imaginar uma longa genealogia cuja coluna dorsal é o dualismo metodológico, o qual dá origem “a interpretações e até mesmo teorias filosóficas fortemente especulativas” (FREDE, 1996, p. 377-378). Isso possibilita a postulação de um

⁹ Cf. Rorty, 1994, p. 62.

¹⁰ *De Anima*, III, 4, 429a 10.

dualismo que vêm de maneira explícita¹¹ desde Aristóteles, passando pelos medievais e radicalizada no dualismo ontológico de Descartes para, em seguida, ser canonizada por Kant entre os modernos. Dada essa longa árvore genealógica se tornou impossível para a filosofia do século XIX marcada pelas *Psychologies* e, seu rebento mais próspero, o psicologismo se livrar do debate dualista. Neokantianos e naturalistas perseveraram no campo de batalha até a chegada da fenomenologia, mais tarde chamada de “traidora” de seu próprio movimento ao recorrer a uma síntese ativa e uma síntese passiva, reafirmando, assim, segundo seus críticos imediatos, o idealismo transcendental¹².

3. Husserl: o dualismo como atitude natural

Existem diversos projetos dentro da fenomenologia husserliana, em especial, existem diversas fenomenologias também¹³, as quais não necessariamente fazem parte de um movimento planejado, mas que operam como peças de um quebra-cabeças cada vez mais radical dentro da obra de Husserl. Essa radicalidade parte da crítica ao psicologismo, passando pela redução eidética acerca de nossa atitude natural¹⁴ no mundo até chegar na redução transcendental¹⁵ voltada para o Eu puro (*Ur-Ich*)¹⁶ e o mundo da vida (*Lebenswelt*)¹⁷. Aqui nos detemos sobre alguns elementos dispersos dessa trajetória que nos ajudarão a compreender como o dualismo passa a ser objeto de crítica dentro da fenomenologia.

¹¹ Platão também se insere na tradição dualista ao postular a oposição entre a aparência e a imutabilidade das Ideias. Cf. *Timeu*, 29a.

¹² Cf. Morujão, 2016, p. 17.

¹³ Cf. Porta, 2013, pp. 53-54.

¹⁴ Cf. Husserl, 2006, p. 71 [§27].

¹⁵ Cf. Husserl, 2012, p. 169 [§59].

¹⁶ Cf. Husserl, 2012, p. 171 [§27].

¹⁷ Cf. Husserl, 2012, p. 115-117 [§37].

Como veremos, a fenomenologia desde o início esteve em guerra com o dualismo, algumas vezes como atacante e algumas vezes como vítima. Em particular, a fenomenologia passou por constantes revisões durante sua crítica ao psicologismo, descobrindo em seu próprio seio diferentes tipos de psicologismos, os quais sempre surgiram baseados em algum gênero de dualismo. Assim, desde o início ficou claro para Husserl que a fixação da fenomenologia como filosofia dependia de uma crítica acertada contra o dualismo.

Segundo Husserl, o dualismo tem sua origem na atitude natural com o mundo. Tudo que vemos é tão óbvio e evidente, inclusive a possibilidade de conhecimento, que de imediato é inserido no jogo sujeito-objeto, nele a obviedade (*Selbstverständlichkeit*) do eu e das coisas a nossa volta não é posta em questão. O projeto fenomenológico, por sua vez, fixa-se como um trabalho descritivo que visa analisar o significado dessa obviedade¹⁸ ao revelar as estruturas internas à consciência que possibilitam toda constituição de significação.

Com o despertar da reflexão sobre a relação entre conhecimento e objeto, abrem-se dificuldades abissais. O conhecimento, a coisa mais óbvia de todas no pensamento natural, surge inopinadamente como mistério. Devo, porém, ser mais exato. Óbvio é, para o pensamento natural, a possibilidade do conhecimento. (HUSSERL, 2000, p. 41 [19])

Husserl nos mostra na *Ideia da Fenomenologia*, pela primeira vez, o caminho para a redução fenomenológica, seus objetivos e possibilidades. A abertura propiciada pela redução não pode ser posta em prática senão a partir do rompimento da díade transcendência-imanência, isso fica claro quando Husserl afirma que “[o] imanente, dirá aqui o principiante, está em mim; o transcendente, fora de mim.” (2000, p. 24 [5])

¹⁸ Cf. Husserl, 2012, p. 135 [§48].

Para Husserl, esse dualismo e seus desdobramentos se fundam na atitude natural. Esta, a atitude natural, sempre imersa na historicidade dos fatos científicos, divide o mundo em sujeito e objeto.

No entanto, se a natureza racional científico-natural é um mundo de corpos que são em si, o que – na situação histórica dada – vale como óbvio, o mundo teria de ser em-si um mundo cindido, num sentido particular, desconhecido anteriormente, cindido em natureza em-si e num mundo de ser diferente dela: o ente psíquico. (HUSSERL, p. 49, §11)

Desse modo, na atitude natural sempre se funda um “eu”¹⁹ e um algo para esse eu. Desse modo, a intencionalidade mostra-se como um *faktum* intangível para a consciência, por meio do qual tudo adquire sentido. Por isso, o projeto fenomenológico institui-se com a intenção de ser uma ciência descritiva acerca da possibilidade de constituição da realidade entendida em duas etapas.

A redução psicológica se caracteriza pelo fato de que ela se dirige a atos singulares, situando entre parênteses o objeto desses atos. A redução transcendental, pelo contrário, dirige-se ao horizonte total do mundo. (PORTA, 2013, p. 80)

A redução é o processo de se *pôr entre parênteses* a atitude natural para com o objeto intencional, o que possibilita o estudo da variação das essências da objetividade (*Gegenständlichkeit*). O objeto intencional é um objeto sempre modificado pela vida do ato intencional, por isso é sempre objeto de um ato, mas sem reduzir-se a um solipsismo ou a um kantismo. A

¹⁹ Cf. Husserl, 2006, p.85 [§34].

obviedade de que um objeto está sempre dado não é o efeito de uma constatação “externa” da existência desse objeto, mas da aprioridade das essências em jogo nessa variação. Para a atitude natural há apenas o sujeito e o objeto em si, acessado por meio dos sentidos, enquanto que para a fenomenologia há todo um horizonte de possibilidade de aparecimentos desse objeto dado em cada ato intencional.

Como veremos abaixo, até certo ponto a fenomenologia se mostrou uma ciência descritiva, porém em determinado momento²⁰ ela realiza uma guinada para as questões transcendentais acerca da possibilidade e objetividade do conhecimento, assumindo, por assim dizer, uma postura idealista acerca do conhecimento. A constante indagação sobre a origem dessa obviedade sobre a possibilidade acerca do conhecimento leva Husserl ao Eu puro como última linha de fundamentação para o exame fenomenológico. Nessa direção, Husserl retorna, em algum nível, ao paradigma dualista, recaindo em uma espécie de idealismo transcendental.

4. Heidegger: o dualismo como sedimentação histórica dos conceitos

Na mesma esteira de Husserl, Heidegger vê no método fenomenológico um modo de explicitar uma sedimentação histórica do sentido ontológico mais profundo de todo fenômeno. Porém, diferentemente de Husserl, essa análise caminhará na direção oposta, para longe de um Eu puro, buscando o mostrar-se desvelado de todo fenômeno por meio da analítica existencial, sempre distante de uma idealidade pura, ao contrário do que pressupunha Husserl. Nesse sentido, a fenomenologia surge para Heidegger como ontologia, pois o fenômeno não é fenômeno de ser, mas o ser mesmo desvelado. O fenômeno de que se trata aqui não é um fenômeno em sen-

²⁰ Cf. Porta, 2013, p. 61.

tido kantiano, mas um fenômeno que é ser. “O ser dos entes nunca pode ser uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’”. (HEIDEGGER, p. 75 [35], §7)

O uso da fenomenologia por Heidegger vai na direção de um desocultar. Se para Husserl havia uma obviedade do mundo a ser suspensa, aqui a suspensão deve revelar fenômenos velados pela história dos conceitos filosóficos.

Heidegger fala de uma construção redutiva, nela a *redução fenomenológica* trata de partir de uma situação já dada em direção a uma experiência originária da apreensão dos entes. No caminho deste “direcionar-se” da redução, a *destruição* surge, não como um aniquilamento²¹ da tradição, mas, pelo contrário, como momento de “suspensão” da tradição, isto é, na busca pelo sentido originário de ser, a destruição deve realizar uma crítica²² das terminologias tradicionais da ontologia em busca de determinadas experiências originárias indicadas formalmente²³. Por fim, após a desconstrução, segue-se a construção, somente nela é possível uma apropriação do sentido originário, sendo este construído em alguma direção, mas não uma direção qualquer, despropositada, e sim, na direção da experiência originária fundamental do sentido de ser. Somente assim é possível falar em apropriação, mas não é uma apropriação no sentido da pura recepção, ao contrário, na apropriação reconstrói-se hermeneuticamente o sentido a partir do momento fático em que se encontra²⁴.

²¹ Cf. Gadamer, 2007, p. 29-30.

²² Cf. Heidegger, 2013, p. 83 [§15].

²³ Obviamente *indicação formal* não se refere a notações conceituais fechadas à moda do neokantismo, pelo contrário, refere-se a um dizer no sentido de mostrar, indicar.

²⁴ A postura de Husserl acerca da possibilidade da redução transcendental e de um Eu puro não foi bem recepcionada por vários de seus discípulos, ocorrendo uma cisão entre aqueles que apoiavam o projeto de uma fenomenologia descritiva por um lado e aqueles que apoiavam a ideia de uma fenomenologia transcendental por outro. Em especial, Merleau-Ponty procurou contornar a crítica ao idealis-

(...) tal apropriação preocupada com a história busca compreender, ou seja, não simplesmente tomar conhecimento de, sobre o modo da constatação, mas repetir originalmente isto que é compreendido no sentido da situação mais própria e em vista dela. (HEIDEGGER, 1992, p. 19 [4])

A crítica heideggeriana ao dualismo caminha nessa direção, o dualismo surge e se prolifera pela história da filosofia por diferentes esquemas conceituais e sob diferentes roupagens, passando pelo dualismo platônico entre aparência e realidade e chegando ao dualismo cartesiano para, enfim, fundar o paradigma moderno da relação sujeito-objeto. Com isso a substância tradicional (*ousía*) passa a ser o sujeito (internalização da ontologia na epistemologia). De certo modo, a crítica de Heidegger a Husserl emerge desse ponto, quando Heidegger toma a redução transcendental como o reavivar da subjetividade moderna.

Por isso, Heidegger reduz a fenomenologia ao método fenomenológico²⁵. Para ele o objeto intencional husserliano obtém o status de ser²⁶, porém sua análise não se dará por uma

mo iniciando uma fenomenologia voltada para a percepção. “Incontestavelmente, há alguma coisa entre a Natureza transcendente, o em-si do naturalismo, e a imanência do espírito, de seus atos e noemas. É neste entremeio que é preciso avançar.” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 246). Mais tarde, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty aproxima a fenomenologia e a ontologia fundamental heideggeriana, originando uma ontologia do sensível que “(...) é precisamente o meio em que pode existir o ser sem que tenha que ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio de o Ser manifestar-se sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente. (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 199)

²⁵ Cf. Heidegger, 2012, p. 101 [§7].

²⁶ Cf. Husserl, 2006, p. 81 [§32].

variação do objeto intencional e seus conteúdos postos entre parênteses, mas sim da atitude cotidiana que sedimenta o sentido fático do ser. Tanto Husserl quanto Heidegger utilizam o método para pôr a atitude natural entre parênteses, mas enquanto o primeiro visa a estrutura interna da consciência em sua pura objetividade e possibilidade, para Heidegger é no fático que o sentido de ser se dá. Ao final, o que resta da fenomenologia para Heidegger é o retorno às coisas mesmas.

As ideias de um “eu puro” e de uma “consciência (*Bewusstsein*) em geral” são tão pouco capazes de sustentar o *a priori* da subjetividade “real” que elas passam por cima, ou seja, não veem de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição de ser da presença. A recusa de uma “consciência” (*Bewusstsein*) em geral” não significa a negação do *a priori*, assim como a suposição de um sujeito idealizado não garante a aprioridade da presença (*Dasein*) fundada no real. (HEIDEGGER, 2009, p. 301 [230])

Ao propor a busca por idealidades puras em um sujeito²⁷, Husserl estaria a reformular tematicamente o paradigma moderno²⁸. Heidegger, por sua vez, não só recusa que a

²⁷ “O pensamento natural, que atua com uma fecundidade ilimitada, e progride, em ciências sempre novas, de descoberta em descoberta, não tem nenhum ensejo para lançar a questão da possibilidade do conhecimento em geral. Sem dúvida, como tudo o que ocorre no mundo, também o conhecimento se torna de certo modo para ele um problema; torna-se objeto de investigação natural. O conhecimento é um fato da natureza, é vivência de seres orgânicos que conhecem, é um *factum* psicológico. Pode, como qualquer *factum* psicológico, descrever-se segundo as suas espécies e formas de conexão e investigar-se nas suas relações genéricas.” (HUSSERL, 2000, p. 41 [19])

²⁸ Mais tarde, levado pela hermenêutica da faticidade, Husserl retornará o tema da obviedade, buscando contornar a crítica heideggeri-

relação sujeito-objeto possa ser tema de análise de uma filosofia genuína, mas também ataca a possibilidade de uma via mais radical como aquela desenvolvida por Husserl. Por isso o dualismo é, para ele, uma leitura posterior à experiência originária da presença (*Dasein*), pois a dicotomia sujeito-objeto equaliza o homem ao sujeito moderno, levando a uma constante tematização do dado em relação a um sujeito. Esse processo acarreta no velamento de fenômenos originários, levando ao subjetivismo e ao antropologismo.

A moderna filosofia da consciência surge da ilusão gramatical que coloca a primeira pessoa sob a lógica da informação, ou seja, quando o “eu” do homem se converte em *subjectum*. (HEBECHE, 2002, p. 86)

Neste sentido, será a analítica da presença que possibilitará a Heidegger tomar por “(...) sem sentido a questão da realidade do mundo externo.” (STEGMULLER, 1977, p. 19) Ao aplicar o método fenomenológico como via de investigação ontológica, Heidegger passa a descrever as estruturas²⁹ apriorísticas da obviedade do mundo fundadas na faticidade, as quais se pautam em experiências originárias e não numa consciência pura. Em particular, a analítica do existencial fixa o modo de ser da presença como ser-no-mundo (*In-der-Weltsein*), ou seja, o estar sempre numa relação originária com o mundo, mas sem tematizá-lo. Nessa descrição se identificam os modos de ser do ser-no-mundo e sua relação com os entes. Em especial, o ser-no-mundo se mostra sempre numa relação originária

ana e fundar essa obviedade num campo pré-temático chamado mundo da vida, esse será, por assim dizer, o âmbito de uma aprioridade concreta, um solo (*Boden*). Cf. Husserl, 2012, p. 122 [§].

²⁹ Deve-se deixar claro que, quando Heidegger ainda continua a falar de uma estrutura apriorística do mundo, ele não está falando no sentido de uma teoria da constituição em sentido husserliano.

ria de ocupação (*Besorgen*). Na ocupação o ser-no-mundo se ocupa com instrumentos, mas não os instrumentos enquanto coisas, mas como ser-à-mão (*Zuhandlichkeit*)³⁰. Esse ser-à-mão só é possível onde não há tematização. Quando se passa a tematizá-la a dicotomização sujeito-objeto emerge e funda o paradigma moderno. A crítica de Heidegger vai na direção de uma desconstrução dessa tematização, ao fazê-la ele demonstra como o dualismo e suas dicotomias são apenas construções conceituais parasitárias da experiência originária do ser-no-mundo.

5. Wittgenstein: o dualismo como ilusão gramatical

Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, ataca o dualismo interior-exterior³¹ e, por consequência, toda argumentação envolta nesse tema, reduzindo-o ao que podemos chamar de “modelo ostensivo da linguagem”. Esse modelo, apresentado no início³² das *IF*, e também chamado de “concepção agostiniana da linguagem” (CAL)³³, é o modelo geral de todos os jogos de linguagem. Tal modelo é o ponto de partida para a crítica wittgensteiniana de uma visão essencialista da linguagem, a saber, o referencialismo cristalizado pelo indexal “isto”. Tal essencialismo na linguagem abre, como aponta Wittgenstein, um leque de superconceitos³⁴ filosóficos, os quais instituem uma hierarquia conceitual que cinde a linguagem em linguagem ordinária (casa, flor, ventania, poluição, etc.) e linguagem filosófica (verdade, substância, efetividade, sentido, etc.). Contudo, Wittgenstein mostrará que esses conceitos são simples palavras alçadas a um status metafísico impróprio. Aban-

³⁰ Cf. Heidegger, 301 [§22].

³¹ Cf. *IF*, § 293.

³² Cf. *IF*, §§ 1-7.

³³ Cf. Hebeche, 2016, capítulo 1; *IF*, § 1.

³⁴ Cf. *IF*, § 116.

donar (dissolver) esse status metafísico, entendendo-o como essencialização dos jogos de linguagem, é a chave para começar a compreender o erro gramatical aí cometido. “Uma figura nos mantinha presos. E não pudemos dela sair, pois residia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente.” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 72 [§115]).

Esse movimento só é possível para Wittgenstein quando ele democratiza, por assim dizer, todos os jogos de linguagem. “[A] gramática é plana.” (HEBECHE 2016, p. 46). Contudo, esse terraplanamento dos conceitos filosóficos não leva a uma uniformidade da linguagem, a um *modus operandi* homogeneizador perante a linguagem. Essa democratização é genuína, pois salva a heterogeneidade dos jogos de linguagem. As palavras obtêm significação (*Bedeutung*) apenas no seu uso (*Gebrauch*)³⁵ dentro dos jogos de linguagem, pois não conservam qualquer dependência contextual e nem se reduzem a um mostruário platônico de suas formas essenciais. Assim, em dois sentidos isso é contundente para a tradição filosófica: primeiro porque nega o essencialismo cristalizado no modelo objeto-designação (internalização da ontologia na linguagem) e, segundo, deslegitima o discurso filosófico que não pretende ser uma crítica da linguagem (terapêutica da linguagem). Para o que ensejamos investigar aqui, podemos dizer que o dualismo passa a ser apenas mais um (pseudo)problema de linguagem oriundo do modelo objeto-designação da linguagem, sendo todas as suas dicotomias redutíveis a uma depuração de superconceitos. De certo modo, da mesma maneira que Heidegger, Wittgenstein entende que existe uma faticidade na linguagem ordinária, na qual as palavras se atritam pelo seu uso e cuja identificação com a significação é sempre presente e jamais ocultada³⁶. Em certo sentido, assim como na fenomenologia, o que há é o que está dado, a coisa mesma. Neste caso, a significação age numa “variação” sempre no en-

³⁵ Cf. IF, 2005, p. 18 [§7], p. 38 [§43].

³⁶ Cf. IF, 2005, p. 174 [§435].

torno de um núcleo duro da palavra, do signo, ou do gesto³⁷. Em certo sentido, cada jogo de linguagem é fundante de uma intencionalidade própria, mas independente da postulação de um sujeito transcendental, pois aqui “sujeito” também é superconceito e a problemática transcendental se mostra pura confusão gramatical.

Não há linguagem universal e não há nada que não seja linguagem. Nesse anarquismo gramatical imperam nossas falas cotidianas, mais banais ou técnicas, porém sempre relativas a domínios específicos (jogos de linguagem). Tais domínios estão imiscuídos na prática social residente nas diferentes comunidades de sentidos. Assim, diferentemente do Wittgenstein tractatiano, será impossível defender um ponto de vista essencialista da linguagem, pois nas *Investigações Filosóficas* a linguagem torna-se instrumento de ação e não de explicação³⁸.

Por isso, para o chamado “segundo Wittgenstein”, quando realizamos qualquer ato de comunicação fazemos uso da linguagem de maneira horizontalizada, ou seja, não falo ou me refiro a objetos ou pressuponho a “existência de estados de coisas” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 135 [2]) no mundo. Aquilo sobre o que falo está inserido em um jogo de linguagem determinado por regras, formas de vida e uso, onde toda significação é doada pela gramática. A determinação ontológica de um objeto é possibilitada dentro do jogo de linguagem, em cada caso. “Que espécie de objeto alguma coisa é, é dito pela gramática.” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 158 [§373]).

Assim, por sua vez, o dualismo não deixa de ser uma reprodução do esquema geral da CAL. O modelo ostensivo é preservado pela dicotomia interior-exterior, o “eu” e o “algo” são apenas elementos em um jogo de linguagem cotidiano, não havendo um caráter essencial deslocado da dinâmica des-

³⁷ Cf. IF, 2005, p. 26-27 [§23].

³⁸ Podemos traçar aqui uma correlação muito próxima entre a ideia de uso em Wittgenstein e a manualidade heideggeriana.

se jogo. “Eu” e “algo” são apenas ferramentas cuja significação é dada pelo uso desses termos nos seus jogos de linguagem.

O “eu penso” tem sua significação disponível no uso e, por isso, para Wittgenstein não existe um eu em sentido psicológico ou ontológico, o “eu” de que se fala é o “eu” do jogo de linguagem. Tudo que entendemos pela palavra “eu” só é possível no jogo, não se pode dizer nada sobre as percepções internas de um reino psíquico particular, sequer há reinos, só há jogos de linguagem a título de feudos da linguagem. Nenhuma significação é privada. Não há linguagem privada³⁹.

Ora, como já dissemos, a suposição de que a proposição seja uma entidade intermediária entre signos e fatos, ou a tendência em sublimar o próprio signo proposicional a ponto de torná-lo uma entidade inefável do reino do pensamento são ilusões gramaticais que surgem da falta de compreensão das “nossas formas de expressão” (*unsere Ausdrucksformen*); do mesmo modo, a busca por estabelecer a essência da linguagem, a essência do pensamento e a essência da proposição surge da nossa ânsia por generalidades e por justificações que, aos escaparem das nossas práticas, nos lançam à caça de quimeras. (HEBECHE, p. 117, 2016)

O discurso filosófico, na tentativa de explicar uma pressuposta estrutura objetiva da mente, está enfeitado pela linguagem, pois atribui status epistêmico ou ontológico onde existe apenas uso. A própria explicação⁴⁰ é um engodo, pois nada pode ser dito acerca da significação da palavra “eu”, nada está oculto a este respeito. Assim como em Husserl, há aqui uma inquirição pela obviedade da significação, um solo segu-

³⁹ Não entraremos aqui na discussão acerca do problema da linguagem privada. Cf. Wittgenstein, 2005, p. 160 [§384].

⁴⁰ Cf. IF, §560.

ro⁴¹. “Para Wittgenstein, o que torna as coisas representacionais ou intencionais é o papel que desempenham num contexto maior (...)” (RORTY, 1994, p. 40)

Como podemos ver, sempre estamos no âmbito da linguagem, não podemos nos deslocar para fora dela, e por este mesmo motivo, não temos necessidade de nos referir ao mundo/realidade para que nossos atos de proferimento tenham significado, este é sempre presente ao uso das palavras em cada jogo de linguagem. Aquilo que podemos chamar de objeto passa a existir em função de cada jogo de linguagem específico, ele é internalizado pela linguagem, ou seja, só pode ser determinado dentro do jogo. Não é uma descrição de algo extralinguístico. Pelo contrário, ele é na linguagem por meio do uso, por isso toda tentativa de abstração é pura ilusão gramatical.

Dessa maneira, Wittgenstein dissolve a problemática dualista, atacando não apenas o dualismo interior-exterior, mas também dissolvendo toda dicotomização como simples cristalização do modelo objeto-designação.

Conclusões

Ao final nos restam algumas conclusões alusivas ao dualismo. Em especial, tais conclusões referem-se não ao que o dualismo é *per se*, mas ao que ele representa para a filosofia. Husserl, Heidegger e Wittgenstein estão de acordo no ponto em que o dualismo é um equívoco, seja por conta da atitude natural, da sedimentação histórica de conceitos ou pelo enfeitiçamento da linguagem. Na tentativa de sua superação cada um desenvolve seu próprio caminho interpretativo.

Assim, podemos elencar nossa leitura final do seguinte modo:

⁴¹ Cf. IF, § 415.

1. Heidegger e Husserl partem do mesmo pressuposto e do mesmo método, porém atingem campos explanatórios distintos: o fático para um e a pura consciência para outro. Por isso, a crítica ao dualismo em ambos é distinta. O primeiro realiza uma crítica metafilosófica e o segundo uma crítica metodológica, ou seja, eles se colocam em níveis distintos na discussão. Para Husserl a questão é de superação do paradigma dualista, para Heidegger é sobre a renúncia do paradigma e para Wittgenstein, por sua vez, não faz sentido colocar a questão pelo paradigma dualista, pois não há problema de fato.
2. Em Wittgenstein e Husserl há uma tendência geral em nivelar o solo ontológico para todos os domínios⁴² sem distinção, possibilitando, assim, o terra-planamento da dicotomia sujeito-objeto. Isso evita com que o dualismo se conserve pela oposição interior-exterior.
3. Heidegger aponta muito bem como o exame da consciência em termos fenomenológicos recaí na tentativa kantiana de fundar uma filosofia de cunho transcendental, reforçando o paradigma moderno.
4. Claramente, sob muitos aspectos, a proposta heideggeriana é muito mais concreta do que o projeto de uma filosofia transcendental, buscando antes um solo de significação do que um exame do processo constitutivo dessa significação.

⁴² De certo modo, um paralelo entre jogos de linguagem e ontologias regionais poderia ser traçado aqui.

5. Wittgenstein e Heidegger conservam alguns pontos de contato⁴³, mas certamente o que os leva a um mesmo resultado na crítica ao dualismo é a sua guinada para a faticidade, seja ela a do ser-no-mundo, seja aquela presente na linguagem ordinária.
6. Os três filósofos realizam uma crítica contundente ao dualismo, e, em especial, ao dualismo sujeito-objeto. Nesse sentido, Heidegger e Wittgenstein obtêm distância de Husserl quando desenvolvem uma argumentação que desconstrói a consciência como engodo conceitual filosófico já tematizado. Além disso, ambos conseguem inserir o componente fático em suas filosofias, o qual deixa sem sentido qualquer investigação pura acerca da subjetividade⁴⁴.

Por fim o dualismo mostrou-se como uma imagem filosófica sedimentada por conceitos, antes baseada numa confusão ou num preconceito natural fundado numa certa obviedade acerca de como um mundo está sempre dado para um sujeito. Por fim, ficou claro que a superação do dualismo não se dá por um embate contra ele, mas na sua desconstrução/dissolução como tema filosófico.

⁴³ Um aspecto adicional seria a clara correlação entre a ocupação (*Besorgen*) heideggeriana no estar-à-mão (*Zuhandlichkeit*) e o jogar (*spielen*) enquanto uso (*Gebrauch*) wittgensteiniano.

⁴⁴ Contudo, para todos aqueles que ainda perseveram numa investigação acerca da superação do debate dualista, mas sem desprezarem a análise da dicotomia transcendência-imanência⁴⁴, é uma grande perda deixar de lado a fenomenologia transcendental de Husserl nessa tarefa. Cf. Kaufmann, 2000, p. 136.

Referências

- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad., Introd. e Notas R. D. Hicks. University Press: Cambridge, 1907.
- FREDE, Michael. "La théorie aristotélicienne de l'intellect agent" In: *Corps et âme: sur le de anima d'Aristote*. (Orgs) Gilbert Romeyer-Dherbey; Cristina Viano. Paris: J. Vrin, 1996. (Histoire de la philosophie) (pp. 377-390)
- GADAMER, H. G. *Hermenêutica em retrospectiva* (Vol. I): *Heidegger em retrospectiva*. 2ª ed.. Trad. Marco Antonio Cassanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- HEBECHE, Luiz A.. *O mundo da consciência: ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2002.
- _____. *A filosofia sub specie Grammaticae: Curso sobre Wittgenstein*. Editora da UFSC: Florianópolis, 2016.
- HEIDEGGER, M. *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote: Tableau de la situation herméneutique*. Ed. Bilingue. Trad. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992.
- _____. *Ser e Tempo*. 4ª ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: São Paulo, 2009.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Col. Multilíngues de Filosofia. Editora da Unicamp, Vozes: Campinas, 2012.
- _____. *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*. Trad. Renato Kirchner. 2ª ed. Vozes: Petrópolis, 2013. (Coleção Textos Filosóficos)
- HUSSERL, E. *Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Edições 70: Lisboa,
- _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Forense Universitária: Lisboa, 2002.
- _____. *2000 Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Ideias e Letras, 2006.

- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas: A. F. Morujão. 4ª ed. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1997.
- KAUFMANN, Nicolas. Brentano, Twardowski, Husserl: *Esboço de uma teoria fenomenológica do conteúdo*. In: Manuscrito. Vol. XXIII, n. 2, out., 2000. (pp. 133-161).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. O visível e o invisível. Trad. A. Gianotti, & A. Mora. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção Debates)
- MORUJÃO, Carlos. “O sentido do idealismo de Husserl” In: *Philosophos*, Goiânia, Vol. 21, n. 1, Jan./Jun. 2016 (pp.13-36).
- PORTA, Mario A. G.. Edmund Husserl: *psicologismo, psicologia e fenomenologia*. Loyola: São Paulo, 2013
- ROBINSON, Howard. “Dualism”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2003, (revisão) 2016. <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/> Acesso: 30/09/2017.
- RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 3ª ed.. Trad. Antonio Trânsito. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1994.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia Contemporânea: Introdução Crítica*. Vol. I. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura et all.. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edição bilíngue. Tradução, apresentação e estudo introdutório Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

CIÊNCIA E TEORIA DO CONHECIMENTO

Notas sobre o desenvolvimento do conceito de espaço em Kant: 1747-1756

Ernesto Maria Giusti

1. Kant e o problema do espaço

Todo leitor que se aproxime da Crítica da razão Pura logo se depara com algumas afirmações que devem guiar a compreensão desta obra. Kant afirma claramente que é a questão da existência e justificação dos juízos sintéticos a priori o problema principal da Crítica, e que a resposta a esta pergunta permite fornecer os fundamentos da física e da matemática, entendida esta sobretudo a partir do modelo da geometria euclidiana. Esta tese está essencialmente correta, mas para avaliar seu alcance é necessário formular previamente uma interrogação que diz respeito ao desenvolvimento do pensamento de Kant. É errada, como buscarei apontar, a tese amplamente compartilhada segundo a qual a teoria kantiana a respeito da matemática e, portanto, também sua compreensão dos fundamentos da geometria não apresentou mudanças substanciais na evolução de seu pensamento. Para vários intérpretes, a continuidade de teses pré-críticas nas seções dedicadas à matemática explicariam por que esta frequentemente apresenta-se contraditória ou obscura. Pretendo, contra este tipo de leitura, mostrar como a compreensão da natureza da geometria se tornou um problema para Kant somente na segunda metade da década de 1760, apresentando o caráter eclético e exploratório de suas primeiras reflexões sobre a natureza do espaço. Como se sabe, este é o período no qual a reflexão acerca das antinomias conduz Kant à filosofia crítica, da qual a Dissertação de 1770 é o primeiro testemunho. 1768 marca o descobrimento, através do exemplo das contrapartes incongruentes, da intuitividade do espaço, e imprime uma marca decisiva na elaboração de uma teoria sobre a natureza do conhecimento geométrico. A proximidade não parece ser meramente acidental: é preciso reconhecer definitivamente a importância, na formulação do pensamento

crítico, da intuição pura como meio de solucionar alguns problemas relativos à compreensão do conceito de infinito, um dos pontos de partidas das antinomias. As primeiras soluções apresentadas antes por Kant ainda estão longe de apontarem nessa direção.

O detalhamento da última tese consiste em propor a seguinte visão da evolução de Kant: como apenas em 1768 observa-se uma adesão à concepção newtoniana de espaço absoluto, antes disto, a dissociação entre espaço físico e espaço geométrico, consequência colateral de suas visões sobre a natureza do método metafísico no período pré-crítico, impedia Kant de formular uma teoria satisfatória da natureza da geometria, pois o colocava em embaraço seja para explicar a aplicabilidade da matemática à experiência, seja para conciliar a infinitude matemática com uma concepção discreta da matéria, que apresenta um limite à divisibilidade infinita. Mais que uma solução, a *Monadologia Física* é testemunho desse embaraço.

Outro aspecto a ressaltar é que a leitura segundo a qual Kant adere desde o início ao newtonianismo, é falsa, pelo menos que se refere à teoria do espaço. O conceito newtoniano de espaço absoluto está intimamente ligado àquele de movimento. Kant, no entanto, defende, pelo menos até 1758, uma concepção ativa da matéria que o força a um compromisso entre as concepções que ele defende de espaço, e a noção de força, de matriz leibniziana. Como rejeita a distinção entre um espaço relativo e outro absoluto, apenas em 1768 Kant supera definitivamente a associação entre espaço e força, permitindo a elaboração de uma nova associação, esta típica da filosofia crítica, entre espaço e matéria, entendida apenas como matéria inerte e assim passível de ser reduzida à mera figura e grandeza.

Para acentuar as diferenças com as concepções kantianas, relembro aqui as definições de Newton no escólio Geral dos *Principia Mathematica*: “O espaço absoluto, por sua própria natureza sem relação com qualquer coisa de exterior, permanece sempre igual e imóvel; o espaço relativo é a medida deste espaço ou uma dimensão do (corpo) móvel, que nossos sentidos definem com base na posição (*situs*) em relação aos corpos, e que comu-

mente é assumida em lugar do espaço absoluto; como a dimensão de um espaço subterrâneo, aéreo ou aberto definido mediante sua posição em relação à terra”.

A primeira proposição acerca do espaço absoluto visa excluir justamente a concepção ativa do espaço defendida por Kant no período pré-crítico. Admite-se, a ‘partir dos estudos de Rupert Hall e Koyré, que a introdução do espaço (e do tempo) absoluto responde não a uma necessidade física do sistema newtoniano, mas sim a uma exigência metafísica (segundo Rupert Hall) ou pelo menos metodológica (como defende Koyré).

2. Espaço no primeiro texto de Kant

Em 1747, aos 24 anos, Kant publica sua primeira obra. Por causa da falência de seu editor, ela só chega às livrarias dois anos depois. Este longo texto, pouco lido, em parte merece a sua fama negativa. O texto é confuso, tedioso e obscuro, tentando formular uma solução errada para um problema que já fora resolvido. Mas é um rico testemunho dos interesses iniciais de Kant e de sua formação. “Os pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas” revelam já no título a ambiguidade da postura teórica de seu autor: uma questão quantitativa (a existência e a correta fórmula de mensuração de uma força) é abordada pelo ponto de vista qualitativo da metafísica, como o termo “Pensamentos”, típico dos livros racionalistas do Iluminismo alemão, revela.

A pergunta que Kant busca resolver é a seguinte: existe nos corpos uma força ínsita ativa (uma vis viva) distinta daquelas puramente mecânicas que atuam do exterior através do choque e do impulso, e qual é a sua medida? Tal problema nascia da incompatibilidade entre as abordagens cartesiana e leibniziana das forças, opondo a dinâmica monadológica ao mecanismo estrito da física cartesiana, baseada em uma matéria associada à extensão, sem qualidades a não ser aquelas geométricas.

D'Alembert, no seu *Traité de Dynamique*, de 1743, havia resolvido o problema mostrando que tanto a resposta cartesiana quanto aquela leibniziana estavam corretas, mas mediam os conceitos, hoje distintos, de Momento e Trabalho, respectivamente. Deixando de lado resposta kantiana à controvérsia em si, que não nos interessa, gostaria de apontar para a tese subsidiária a respeito da natureza do espaço que aí aparece. Trata-se da ideia de que a força gera o espaço. Esta mesma tese encontra-se igualmente repetida na *História geral da natureza e teoria geral do céu*, de 1755, na "Nova dilucidatio" de 1755 igualmente, e na *Monadologia Física* de 1756. Isto significa que durante cerca de dez anos, pelo menos, Kant encontra-se muito próximo da ideia leibniziana do espaço relativo ou relacional. Se, como pretendemos fazer adiante, pudermos estabelecer uma ligação efetiva entre teoria do espaço e teoria da geometria em Kant, isto torna-se um argumento a favor da gestação tardia da teoria da geometria, já que esta dependeria da sua concepção da natureza do espaço. Se Kant concebe o espaço de modo diferente em duas épocas, poderíamos então concluir que sua compreensão das verdades geométricas também seria diversa.

Já na primeira seção, intitulada "Sobre a força dos corpos em geral" na qual Kant se propõe a estabelecer "os fundamentos metafísicos" de sua investigação, é indicado o caráter derivado do espaço em relação á força. A seção inicia-se com uma defesa do influxo-físico como solução ao problema do comércio psico-físico, em oposição à harmonia preestabelecida. Esta defesa estabelece que não existe oposição entre forças "espirituais" e forças físicas. Se mente e matéria podem interagir, devemos admitir que as forças que atuam nos corpos não são unicamente externas, mas igualmente internas aos corpos e, sobretudo, ativas. A matéria possui certas qualidades lhe são necessariamente inerentes. O espaço não é portanto, para Kant, um mero "receptáculo" da matéria mas um meio sutil, composto de partes materiais que oferecem resistência e são dotadas assim de uma certa força . Ao final da passagem (§9), Kant define o espaço como "a soma total das relações substanciais".

O que importa, no entanto, é destacar a seguinte conclusão de Kant. A soma total de relações substanciais acima citadas tem o efeito de gerar uma “estrutura espacial”. A primeira vista, o termo remete claramente à possibilidade de outras estruturas alternativas, sendo a nossa e, portanto, a nossa geometria, apenas um caso especial entre vários possíveis.

Note-se, de passagem, que esta “força essencial” do espaço representa a maneira encontrada por Kant de incorporar a gravidade no esquema monadológico, já que devemos atribuir assim movimento não apenas dos corpos, mas igualmente às almas, em razão desta mesma força ínsita. É errado ver aqui, se nos ativermos à literalidade do texto, uma fundamentação metafísica da força de gravitação newtoniana, como pretende Tonelli. Trata-se, ao invés, de uma explicação dinâmica do espaço, e não uma explicação espacial das forças, pois o espaço é gerado pela força, e não ao contrário. O espaço kantiano, em 1747, é o resultado dos efeitos das forças das substâncias, e a única diferença entre Leibniz e Kant é o esforço que este faz para justificar a lei newtoniana do inverso do quadrado da distância na atração dos corpos.

No §17, ao abordar diretamente o problema do espaço vazio, Kant formula a suposição, correta, de que o movimento persistiria através do espaço vazio indeterminadamente. Ora, não é isso que acontece na experiência, e disto Kant conclui que o espaço real não é vazio, mas “infinitamente sutil”, e exhibe ele próprio uma ínfima resistência ao movimento. Para se movimentar no espaço, um corpo depende da força para abrir caminho entre as moléculas resistentes do espaço. O resultado da divisão do espaço são “partículas de espaço” e não as de qualquer outra matéria. Estamos aqui nos antípodas de Newton: ao invés de espaço absoluto e vazio, temos espaço relacional e pleno, dotado de forças mecânicas. Compare-se a empostação kantiana com a explicação que Newton oferece, no Escólio geral, dos Principia Mathematica, citada anteriormente.

Uma consequência desta tese, exposta muito adiante (§115) é que a representação matemática do espaço e, em geral, do movimento, não é capaz de captar a natureza essencial dos

fenômenos físicos. Com efeito, a única representação matemática possível dos efeitos dos corpos nas forças diz respeito apenas às “causas externas” do movimento dos corpos, mas ignora as “causas internas”, isto é, as forças que constituem o espaço (AK, I, 140).

3. Espaço na Monadologia Física

Em 1756, com a *Monadologia Física*, Kant abandona a distância entre metafísica e matemática postulada nas *Forças Vivas*. O projeto do livro é justamente aproximar “a consideração matemática” do espaço daquela metafísica. Kant defende aí uma nova concepção de espaço, que não é mais definido como um “meio infinitamente sutil”, ainda que conserve o caráter ativo da matéria. O teorema que inicia a terceira seção expõe claramente a nova posição kantiana: “O espaço, que os corpos preenchem, é divisível ao infinito, e não consta de partes simples”. Mas este abandono do caráter material do espaço não é acompanhado do abandono da concepção relacional leibniziana. No “*Esclarecimento*” da 6ª Proposição, lê-se: “Uma vez que a mônada (...) ocupa espaço, devemos procurar a razão desta ocupação do espaço não apenas na simples posição da substância, mas na sua relação com substâncias exteriores.” Ao conciliar estas duas posições, Kant se afasta das posições anteriores e prepara o caminho para a concepção crítica de espaço.

Se nas *Forças Vivas* temos especulações ousadas, mas ultimamente sem consequências na interseção entre geometria e teoria do espaço, na *Monadologia Física* Kant coloca-se a tarefa consciente de refletir sobre as relações entre geometria e metafísica, surgindo de modo claro uma reflexão metodológica sobre as relações entre matemática e filosofia. Esta reflexão metodológica obriga Kant a formular com mais clareza e consistência noções apenas tocadas nos textos anteriores. A sentença de abertura deixa claro que se trata de pensar a natureza de ambos os conhecimentos, mas igualmente e sobretudo suas relações recíprocas:

Os filósofos astutos, que se dedicam seriamente às investigações da natureza, concordam todos, com efeito, que é preciso zeloso cuidado para evitar a introdução de hipóteses sem exagerar na conjectura ou ignorando a devida prudência; seriam tentativas vazias sem o suporte da experiência e a mediação da geometria.

O tema do contraste e possível colaboração entre matemática e filosofia se tornará uma constante no período pré-crítico, reaparecendo por exemplo no *Preisschrift* e no *Ensaio sobre as grandezas negativas*.

Kant parte de uma declaração de princípios, que aponta para a crescente separação entre filosofia e física igualmente, segundo a qual no conhecimento da natureza, experiência e geometria devem estar unidas. Em contraste mais uma vez com as *Forças Vivas*, aqui não há lugar para especulações metafísicas sobre espaços possíveis, mas apenas para o exame de como a geometria é capaz de descrever o espaço físico, abandonando a ideia de uma estrutura espacial abstrata em favor da aplicabilidade ao mundo físico como critério de correção para o conceito de espaço e para sua teoria, a geometria.

Tal investigação do mundo físico não é capaz, no entanto, de nos dizer o como das coisas, mas não o seu porquê. A investigação das causas ainda é seara de competência exclusiva da metafísica. Surge aqui o tema do opúsculo:

De fato, os corpos são compostos de partes; é de não pequena importância que seja estabelecido de quais partes, e de que modo estas estão combinadas, e se preenchem o espaço meramente pela copresença de suas partes primitivas ou pelo confronto recíproco de suas forças. Mas como é possível, nessa questão, é possível conciliar metafísica e geometria? Não parece ser mais fácil unir grifos e cavalos que unir filosofia

transcendental com a geometria? Pois a primeira nega veementemente que o espaço seja infinitamente divisível, enquanto a última asseve com habitual certeza que ele é infinitamente divisível; A geometria afirma que o espaço vazio é necessário para os movimentos livres, enquanto a geometria rejeita esta ideia. A geometria mostra que a atração ou gravitação universal é dificilmente explicável por causas mecânicas, mostrando que deriva de forças que são inerentes aos corpos em repouso e que atuam à distância; a metafísica considera tais noções enganos da imaginação.

Para que exista ciência da natureza, é necessário que três fontes de conhecimento estejam em jogo, a geometria, a experiência e a metafísica. Contudo, elas afirmam teses aparentemente irreconciliáveis. A oposição remete intuitivamente à contraposição entre posições leibnizianas e newtonianas, e no entanto não correspondem exatamente a nenhuma delas. A metafísica é identificada com a indivisibilidade última do espaço, a impossibilidade do espaço vazio e a necessidade de causas mecânicas para explicar a gravitação, enquanto a geometria o é com a divisibilidade ao infinito do espaço, a postulação do espaço vazio e a ação à distância .

Não é possível resolver o conflito com uma mera divisão do trabalho intelectual, como se cada uma tratasse de objetos ou porções distintas da realidade pois, nesse caso, o que se perde é a universalidade e necessidade que, para Kant, são marcas de toda ciência , ficando reduzidas as ciências da natureza a um mero catálogo de observações passadas, sem pretensão de legalidade universal e necessária. A solução kantiana consistirá em um movimento conciliatório entre ambas: a metafísica deve ceder em sua oposição à divisibilidade infinita do espaço, desde que aceite uma concepção dinâmica e não meramente mecânica das forças, o que permitirá conciliar a existência de corpos físicos discretos e impenetráveis com a divisibilidade infinita do espaço geométrico; a física e a geometria em que é formulada.

Um ponto importante para compreender a polêmica é que o termo *geômetra*, tal como usado por Kant, não indica o matemático que se dedica a este ramo particular, mas antes, por um lado, o físico que, com o auxílio da geometria euclidiana, busca formular leis gerais e determinar as propriedades do espaço, e dos corpos que o preenchem, ou, por outro, ao matemático que busca utilizar os pressupostos da geometria euclidiana como guia para a descrição geral dos fenômenos. Sem pertencer exclusivamente ao campo dos matemáticos nem àquele dos físicos, e certamente excluído daquele dos metafísicos, o *geômetra* aponta idealmente para o mesmo tipo de inter-relação íntima entre física e matemática que percorre toda a *Crítica da Razão Pura* - e é essencial ao seu projeto. Colocados diante das figuras de Leibniz e Newton como patronos da metafísica e da experiência, respectivamente, o *geômetra* corresponde talvez antes à figura de Euler, que cumpriu as duas tarefas na época de Kant. Euler, com efeito, acolhe, como Kant, tanto a tese da infinita divisibilidade como aquela da natureza dinâmica, e não mecânica, das forças envolvidas na atração gravitacional. Assim, a figura do *geômetra* representa aquele que possui a tarefa de, contra leituras instrumentalistas ou operacionalistas que poderiam surgir da nova ciência da natureza que se desenvolve a partir de Newton, atrelar esta ciência à realidade substancial tal como descrita pela metafísica, ou, se preferirmos, de dar corpo ao modelo descrito nos *Elementos* de Euclides.

Kant apresenta no início do texto propriamente dito uma prova (pouco original) da infinita divisibilidade do espaço, que resulta no Teorema 3 que nos diz: "O espaço ocupado pelos corpos é infinitamente divisível e, por consequência, não é composto de partes primitivas e simples". Em contraste, a *mônada* havia sido definida (Proposição I) como "aquela que não é constituída por uma multiplicidade de partes e que existe autônoma e separadamente das outras", que, por sua vez, são as constituintes de todos os corpos. Contudo, a aparente incompatibilidade entre *mônada* e espaço será logo superada quando Kant aponta, contra Newton, que o espaço é desprovido de substancialidade, que é

um “fenômeno da relação exterior entre mônadas unidas” e assim infinitamente divisível (Escólio da Proposição IV). Isto é associado à tese da V proposição que explicita que, ao contrário da divisão dos corpos até suas partes simples, a divisão do espaço não consiste em uma separação de elementos, em uma divisão real de uma substância, mas sim à divisão de “uma certa pluralidade ou quantidade numa relação exterior”.

Em uma interpretação mais caridosa de Kant, temos um tipo de esclarecimento conceitual dos usos do conceito de divisibilidade e de espaço; em uma menos generosa, tal conciliação parece ser possível apenas ao custo de não compreender de fato a possibilidade de haver dois tipos de espaços com estruturas essencialmente distintas. Se levadas às últimas consequências, as demonstrações levadas a cabo por Kant deveriam de fato mostrar-se inaplicáveis ao espaço físico: Kant afirma sempre que elas se aplicam igualmente nos dois domínios. Kant não duvida por um instante, por exemplo, de que os postulados euclidianos de fato possam ser realizados no espaço físico, onde pode-se construir sem quaisquer problemas retas infinitas paralelas e divisões infinitamente pequenas.

Para entender como ele acredita que isso seja possível devemos ter presente a teoria monadológica que Kant formula, e que, mais uma vez, não se identifica nem com a versão puramente “espiritual” de Leibniz, nem aquela puramente física e atomística de Wolff. O texto chave aqui é o teorema da proposição V: “Qualquer elemento simples de um corpo, ou seja uma mônada, não simplesmente existe no espaço, mas igualmente ocupa espaço, ainda que mantendo sua simplicidade”. À mônada é possível ocupar espaço sem perder sua simplicidade em virtude de possuir uma força repulsiva que garante sua impenetrabilidade, e que se projeta a partir de um ponto central imaginário que representa o centro dessa força. Ele pode estar submetido à elasticidade natural, mas a partir de certo ponto opõe a todo outro corpo uma impenetrabilidade absoluta em sua esfera de influência. Aqui, diferentemente de 1747, a força não gera espaço, mas gera a indivisibilidade da mônada. Elegantemente, a mônada é ao mesmo

tempo inextensa, pois sua presença emana de um ponto geométrico ideal (representado graficamente por Kant como o centro de uma esfera) e indivisível, posto que impenetrável. Isto não conflita com a divisibilidade infinita do espaço pois a esfera de influência da força que emana do centro da mônada pode, enquanto grandeza, ser infinitamente dividida, sem dividir a mônada propriamente dita. É observável, e constitui assim o espaço tanto físico quanto geométrico, a relação externa entre as mônadas, ou, para falar leibnizianamente, sua ordem de coexistência, é inobservável, posto que não presente no espaço, qualquer relação interna às monadas, que são o fundamento da sua presença enquanto partes simples e impenetráveis. O espaço físico é assim de fato constituído pela interação de dois tipos diferentes de forças, aquelas repulsivas (exercidas do centro da mônada para fora) e aquelas “atrativas”, que resultam do impulso de cada mônada de impor sua impenetrabilidade a todo outro corpo circundante, impedindo a existência de vazio, e possibilitando assim uma explicação da atração gravitacional. O contato entre corpos é a aplicação recíproca das forças de impenetrabilidade, embora as mônadas jamais cheguem de fato a se tocar. O conceito de força kantiano aparece aqui como um compromisso eclético, já que busca explicar a causalidade meramente mecânica dos cartesianos e a força exercida à distância dos newtonianos. Conceitos como os de campo ou de energia certamente seriam parentes próximos da visão kantiana, mas parece anacrônico utilizá-los aqui. Contudo, sua adequação ressalta o caráter híbrido do conceito de força nesse estágio do desenvolvimento kantiano.

Notas finais

A passagem das Forças Vivas para a Monadologia Física representa um importante momento na gestação do pensamento kantiano. O estudo direto destes textos revela que não é sempre adequado interpretar Kant a partir de categorias externas, sendo antes necessário ater-se à economia interna de suas razões e pro-

blemas. O ganho em rigor na segunda obra revela certamente o amadurecimento de Kant, e é relevante que nesse contexto temas e ideias de proveniências diversas se misturem de modo bastante livre. O espaço é discutido por meio de uma cosmologia de natureza monadológica que é conciliada com uma física matemática que explica o universo em termos de forças dinâmicas. Contudo, os esforços do filósofo não são capazes de esconder as tensões que essa conciliação deixa latentes. Há uma assimetria conceitual entre o tratamento unificador dado ao espaço, e a tentação em transformar as distinções em diferenciação completa entre espaço físico e espaço geométrico, que possuem qualidades distintas e descrevem aspectos diferentes da realidade. Há uma tensão entre a natureza ontológica do espaço, ditada pela metafísica, e sua descrição epistêmica, matéria da geometria, e parece colocar-se a difícil possibilidade de que de fato não sejamos capazes de conhecer o espaço senão como fenômeno da realidade subjacente, as mônadas. Mas nesse caso, o que descreve a geometria, e conhecimento de que nos dá ela?

De certo modo, as oscilações kantianas nos primeiros escritos refletem as turbulentas relações entre filosofia e matemática depois de Descartes. O projeto inicial de aproximação, exemplificado por Descartes, Spinoza e Wolff, sucumbe finalmente à oposição entre física e metafísica, que atinge sua expressão paradigmática na *Crítica da Razão Pura*. No confronto entre uma filosofia matematizante filosofante e uma física matematizante, a segunda triunfa às custas da primeira. Parece que, na modernidade, a matemática não poderia servir aos dois senhores que a reivindicavam, e a solução kantiana nesse estágio parece remeter a uma situação anterior à ruptura, na qual física e metafísica podem caminhar juntas, sendo a matemática o elo entre abas, e não aquilo que as afasta. Os escritos kantianos de 1762-1764 representam a tomada de consciência das contradições internas desta posição, e a primeira crítica a resposta final de Kant.

Referências

- ARAÑA, Juan. *Ciencia y metafísica em el Kant pré-crítico*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982.
- BETTI, A. e De JONG, W. "The Classical Model of Science: a millenia-old model of scientific rationality "em *Synthese* (2010) 174:185-203.
- EULER, Leonard. "Reflexions sur l'espace et le tems." em *Memoires de l'academie des sciences de Berlin*, 4, 1750, p. 324-333 Disponível em <http://eulerarchive.maa.org//docs/originals/E149.pdf>
- FRIEDMAN, Michael. *Kant and the exact sciences*. Cambridge, Mass. CUP, 1998.
- KANT, Immanuel. *Textos pré-críticos*, Porto, Rés, s/d.
- KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo, UNESP, 2005.
- KANT, Immanuel. *Pensamientos sobre la verdadera estimacion de las fuerzas vivas*. Bern, Peter Lang, 1988.
- KANT, Immanuel. *Theoretical philosophy 1755-1770*. Cambridge, CUP, 2001.
- KOYRÉ, Alexandre. *Études Newtoniennes*. Paris, Gallimard, 1968.
- NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos da filosofia natural*, Vol. I. S. Paulo, EDUSP, 2012.
- RUPERT HALL, Alfred. *From Galileo to Newton*. New York, Dover Publications, 1981.
- TONELLI, Giorgio. *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768: saggio di sociologia della conoscenza*, Volume 1. Torino, Filosofia, 1959.
- TORRETI, Roberto. *Manuel Kant - Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires, Charcas, 1980.

O caráter transitório da *Reductio ad Minimum Theologicum* em a Religião nos Limites da Simples Razão de Kant

Dilson Brito da Rocha¹

Preâmbulo

Na obra máxima de Immanuel Kant (1724-1804) sobre a religião (*A religião dentro dos limites da simples razão*)² datada de 1793, ele a enfrenta balizando-a na razão, o que é evidente em sua proposta da “Religião da Razão”. Kant opera uma abreviação da religião na moral, fato notável, *exempli gratia*, em sua acepção de Deus enquanto postulado e móbil. A rigor, discrimina aqueles campos tão somente no que concerne a metodologia e as formalidades internas, não explanando tais áreas, portanto, de modo *in verbis*. As duas áreas não estão de tudo atreladas, todavia há uma dependência necessária. A despeito da redução, enxergamos que a religião é passageira, até que a razão se emancipe, havendo uma solubilidade neste conúbio e exigências de evidências objetivas da parte do sujeito esclarecido, o que a inviabiliza na fase emancipatória do homem.

Repetidas vezes Kant assegura que temáticas com substrato metafísico-dogmático são inacessíveis à razão pura, o que nos faz ler de pronto que de maneira teórica não se pode negar, tampouco afirmar neste afã, sem eximir desta restrição o vasto terreno religioso. Evidentemente, neste momento Kant já havia posto a razão no tribunal da crítica, a fim de apontar suas pretensões epistemológicas irrestritas (cf. KrV [AXII], p.

¹ Bacharel em Teologia (UNISAL/São Paulo), graduado em Filosofia (Inst. de Filosofia N. Sra. das Vitórias), mestre em Teologia (PUG/Roma, Itália), mestre em Filosofia (UNESP/Marília).

² Doravante *A Religião*.

5). Em face disso, lhe impôs limites e estabeleceu um endereçamento, tendo por destinatário a moral (cf. KrV, B 829). Por conseguinte, toma a religião como sendo objeto da razão prática, de sorte que insere nesta seara a nevrálgica e concomitante paradoxal ideia de postulação, de modo precípua, a noção de Deus. Höffe (2013) endossa que Deus em Kant não é tomado como ente transcendente, mas como ideal transcendental (cf. p. 242).³ Ao versar sobre a relação do homem com Deus entende este último como móbil, justo remunerador, ser moral, legislador superior e perscrutador dos corações. Sobre seu *locus*, decididamente, não é a especulação, mas a moralidade. Destarte, esbarra com a teologia racional, perpetrando um julgamento sobre ela, decorrendo em sua inadmissão, antes, a impossibilita, como o fez com a psicologia e cosmologia racionais, por uma questão de coerência com sua visão acerca da capacidade cognitiva do sujeito, entendida como limitada.

Kant constrói sua filosofia da religião a partir do “*minimum* de teologia”, conceito que atravessa sua obra, quando conflui os campos religião e moral, sem deixar de ressaltar as singularidades devidas. Aqui há o despertar de Kant para a crítica da religião,⁴ quando a limita à “mera razão”, ao que encontra como caminho para ela a possibilidade do acoplamento com a moral, visto a inexequibilidade da mencionada teologia racional. Há muito claramente uma diferenciação entre a vivência da religiosidade racional, que passa pelo filtro da razão, daquela supersticiosa, que tem uma relação barganhista ou comercial com Deus e/ou que se apega ao invólucro

³ Tal questão aparece de modo clarividente em KrV [A 568/B 596], p. 485.

⁴ Kant atribui seu despertar para questões deste teor à leitura de Hume. “Confesso abertamente haver sido a advertência de D. Hume que, já lá vão muitos anos, pela primeira vez me despertou do meu sono dogmático e incutiu às minhas pesquisas no domínio da Filosofia especulativa orientação inteiramente diferente” (KANT, 1959, p. 28).

institucional da religião, como se esta fosse a verdadeira religião.

Por via de regra, o problema religioso, fulcral na filosofia kantiana, tem subjacente o mal moral⁵ (questão que toma uma considerável parte de sua obra), que origina no próprio homem, não por transmissão hereditária de fundo bíblico-genesiano, nem como concebia o maniqueísmo (cf. KANT, 1992, p. 45). Para Kant, no homem há uma propensão para o mal (pendor para o mal – *propensio*), não obstante a disposição para o bem, por isso é vocacionado ao retorno (conversão) ininterrupto a este derradeiro (cf. KANT, 1992, p. 40).

1. Desenvolvimento

É correto afirmar que Kant exige da religião um salvo-conduto, a saber, que passe pelo crivo da crítica sistemática, se limitando à “mera razão”. “Uma religião que, sem hesitações declara a guerra à razão não se aguentará, durante muito tempo, contra ela” (KANT, 1992, p. 18).⁶ Ao fazê-lo, cumpre um minucioso exame acerca da relação do homem com Deus, tendo como eixo norteador a moral,⁷ ao que salienta a imprescindibilidade dos postulados, uma constante em seu texto. Para ele estes são cruciais em razão de possibilitarem a vida

⁵ A fim de um melhor entendimento acerca desta questão cf. WEIL, E. *Le mal radical, la religion et la morale*. Problèmes Kantians. 2a. ed. ed. revista e aumentada. Paris: Vrin, 1990, p. 25-37.

⁶ Esta exigência está contida também em *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento* (cf. KANT, 2005, p. 23).

⁷ Cumpre ressaltar que em Kant a moral é uma espécie de fundamento, ou se quisermos, podemos falar de um “primado da moral” e, não somente em assuntos de nicho religioso, mas, como sugere Rohden (2008), o referido primado é um baluarte onde Kant se apoia, a fim de investigar a verdade (cf. p. 254). Por seu turno, em *A Religião* há fortemente um aporte moral, como pode ser notado quando Kant menciona a questão dos “motivos” (KANT, 1992, p. 106).

moral autônoma, funcionando, por certo, como sendo uma espécie de *vehiculum* direcionado a ela. “Os postulados não são dogmas teóricos, mas pressupostos, de um ponto de vista necessariamente prático” (REALE, 1990, p. 916).⁸ Kant os toma como *conditio sine qua non* para a legitimação e fundamentação da moralidade. Para tanto, deixa à parte a teologia especulativa,⁹ que em sua visão equivoca em acreditar na quimera da prova da existência de Deus, uma crítica que é arquitetada também pelo Pietismo.

⁸ Reale (1990) dispensa um tópico para discutir os “postulados”, elucidando a relevância (cf. p. 915-917).

⁹ O Pietismo já havia destinado uma crítica em relação a esta teologia, que tem em seu cerne falar de Deus de maneira ontológica, aos moldes da teologia sistemática tradicional. “Pietismo que realçava o valor e a exaltação do espírito, confiança das boas intenções, *fromme Geninnung*, mais do que uma ciência teológica” (cf. MARTINS, 1994, p. 259). A teologia não deveria discorrer acerca do conhecimento racional de Deus, dado a impossibilidade de conhecê-lo por vias racionais, tampouco provar sua existência, mas atentar para o postulado, que leve à fé moral em Deus, já que faz bem ao homem pensar em coisas que não existem no mundo material. Ao invés da teologia especulativo-dogmática tradicional, Kant assume a função de afirmar a hipótese (pressuposição) racional necessária. Por isso ele vai preconizar o conceito de “*minimum* teológico”, significando que sobre Deus (ente) podemos pensar, mas não afirmar teoricamente sua existência, como também a não existência, fazendo com isso um salto da ontologia de Deus (ontoteologia) para a teologia moral, que tem o primado. De tal modo, a teologia assume em Kant um papel não mais teórico e demonstrativo, mas sim hipotético, sendo válida somente subjetivamente, mas não de modo objetivo, e tendo função preponderantemente moral (cf. Wood, 2009, p. 471). Em síntese, a teologia em Kant não terá um conceito teórico-demonstrativo, mas hipotético-propedêutico, sendo a religião, nestes termos, a aplicação da teologia à moralidade, significando que de modo teórico, Deus permanece como *conceito problemático* (cf. KrV [A 339/B 397], p. 325).

Iniciando na década de 1720, a metodologia da escola leibniziana-wolffiana encontrou rígida oposição da parte de filósofos pietistas tais como J. F. Budde, J. Lange, A. F. Hoffmann, A. Rudiger e A. C. Crusius. De acordo com os pietistas, o método da filosofia deve ser empírico e indutivo, ao invés de matemático e dedutivo; o filósofo não pode construir conceitos e definições, como o matemático, mas deve analisar os conceitos dados a ele na experiência (BEISER, 2009, p. 47)

Kant teve, neste certame, uma influência notável de Christian August Crusius (1712-1775).¹⁰

Crusius representou, no período pré-crítico de Kant, tradicionalmente fixado entre 1747 e 1770 uma importante tentativa de superação (já crítica) do ponto de vista racionalista predominante de Wolff e Baumgarten. Embora Crusius se situasse em perspectiva teológica, Kant interessou-se em refletir sobre o seu pensamento por ter sido Crusius o primeiro a criticar o sistema leibniz-wolfiano predominantemente na vida acadêmica alemã da primeira metade do século XVIII (...) Crusius aparecia a Kant, por conseguinte, como digno de melhor atenção simultaneamente por ser de inspiração pietista e por ter assumido posição crítica quanto ao racionalismo de Wolff (...) Pode-se iden-

¹⁰ O Pietismo teve a liderança de Crusius, o qual defende uma filosofia notadamente descambada para o empirismo, inobstante por questões teológicas, uma vez que revogavam o princípio da “razão suficiente” quista por Leibniz. Para um aprofundamento da divergência envolvendo Leibniz, Wolff e Crusius ver: KLEMME, H. F. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na *Metafísica dos Costumes*.” In: *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, 2008, p. 16-20).

tificar a influência de Crusius sobre Kant na ênfase dos limites da razão humana, na recusa da prova ontológica da existência de Deus, no pluralismo dos princípios e de categorias, na teoria moral da obrigação. Embora esta constelação de referências não seja exclusiva a Kant, suas remissões a Crusius revela uma relação privilegiada com esse autor. (MARTINS, 1994, p. 253)

De acordo com Wood (2009) “Sua estratégia [de Kant], portanto, consiste em mostrar que nenhuma prova ontológica para a existência de Deus pode ser dada (...)” (p. 479). De igual modo, Kant não se deixa consumir por questões de espécimen anselmiana “*Credo ut intelligam*”, que por ora não nos interessa adentrar. Tanto no primeiro caso quanto no segundo há uma denúncia contra o dogmatismo da razão,¹¹ estabelecendo que esta tem um alcance, todavia, tem sua limitação. Sendo assim, insere as noções de impossibilidade especulativa e decorrente necessidade moral. Logo, para ele é insignificante e, concomitantemente, inviável querer conhecer o que é Deus em si (= em sua natureza), dada a inexequibilidade (cf. KANT, 1992, p. 125).

Neste arranjo, poder-se-ia anuir que há no conceito de Deus um valor negativo, já que não pode ser conhecido de maneira objetiva, permanecendo inteligivelmente como um ideal subjetivo, sendo a teologia moral o porto seguro no qual Kant descansou, já que, “o conceito de Deus torna-se objeto próprio da razão prática” (FOSTER, 1998, p. 29). Exatamente, esta sua proposta, que permeia sua obra, denuncia o pseudo raciocínio da cognoscibilidade que a ontoteologia reivindica. Sucede que não se pode abarcar estes temas com requerimen-

¹¹ Nesta direção, Bonaccini (2009) faz notar que “a razão aspira incessantemente a algo incondicionado” (p. 103). Ocorre que Kant faz o endereçamento de uma crítica à metafísica tradicional, justamente denunciando seu caráter dogmático e despótico (cf. KrV [AIX], p. 4.

tos objetivos, consistindo que o entendimento neste campo raciocina *in suspensus*. Em decorrência disso é que Kant propõe o “mínimo teológico”, ou seja, tomar Deus como postulado, impreterivelmente de modo subjetivo.

Não sem razão Kant sustentará que no campo religioso é possível pensar, mas não conhecer e, conseqüentemente, o fato de pensar não prova nem significa que exista, banindo, inevitavelmente, a metafísica tradicional¹² e suas intenções dogmáticas e quiméricas, o que viabilizou que a metafísica ganhasse nova face a partir de sua elaboração.¹³ De igual modo, também não significa a afirmação da não existência.

(...) Pois, as mesmas provas, que mostram a incapacidade da razão humana em relação à afirmação da existência de um tal ser bastam necessariamente também para provar a validade de toda a afirmação em contrário. (KrV A 640 B 668)

Kant entendia que não estamos autorizados nem capacitados cognitivamente para acessarmos alguns objetos, visto que fogem de nossa alçada cognitiva, limitada que é (cf. KrV [A 741-742/B 769-770], p. 598). Neste atinente, Reale (1990) afere: “Aquilo que possa existir nos objetos em si, separados da receptividade dos nossos sentidos, permanece inteiramente ignorado por nós. Não conhecemos senão o nosso

¹² Principalmente nos referimos à teologia racional, que pretende conhecer a Deus de maneira concreta, mas sem isentar desta restrição a psicologia racional, que pretende ilusoriamente conhecer a alma, nem tampouco a cosmologia racional que, por sua vez, acredita que seja capaz de cognoscibilidade em relação ao universo.

¹³ Poder-se-ia falar de um novo jeito de Kant enfrentar a metafísica, uma vez que na *Crítica da razão pura* já havia operado uma passagem da metafísica dogmática à transcendental (cf. HÖFFE, 2013, p. 199-264). Segundo ele o equívoco da metafísica se localiza em não averiguar, antes de tudo, o que é possível conhecer, se enveredando por disputas ilimitadas (cf. KrV [A VIII], p. 3).

modo de captá-los” (1990, p. 475). Ele parte do pressuposto moral, assegurando que esta pode convergir para a religião que acolhe a razão. Kant cria na “purificação da religião”, preferindo o que nela é estatutário, histórico e revelado,¹⁴ para fazer sobrelevar seu aspecto mandamental, como sendo “dever moral santo”, propondo uma religião da razão, que prescreve, de modo necessário, os ditames morais. Para ele, uma religião que se pretende moral (Religião da boa conduta) não pode constituir-se historicamente, em razão de que ele escolhe como imperativo ético o categórico, que é puro, contrastando com o hipotético, que por sua vez é contingente (cf. Fundamentação, p. 50-52). Por isso, a religião deve se libertar paulatinamente do invólucro revelado. Simultâneo a isso, Kant tece uma crítica àquele tipo de relação do homem com Deus respaldada em barganhas, que configura num ato menosprezível.

Em muitas questões, as crenças e práticas religiosas de Kant estavam longe de serem ortodoxas. Em princípio, Kant se opunha pessoalmente às cerimônias religiosas. Ele considerava os credos como imposições injustas [*unconscionable*] à nossa liberdade interna de pensamento, que de maneira quase inevitável produz um estado de espírito hipotético. O louvor cerimonial da Deidade (a “religião que procura favores”) era para ele um ato desprezível de autodegradação. E ele não via bem possível nas atividades cuja meta supersticiosa esteja em *conjurar auxílio divino para nossos projetos, considerando a oração suplicante (a “adulação de Deus”) es-*

¹⁴ Acerca da problemática da revelação, em Wood (2009) temos que: “O problema da revelação sobrenatural é que, porque a ideia de Deus é uma ideia da razão, à qual experiência alguma pode jamais corresponder, decorre que nenhuma evidência empírica nunca poderá justificar a conclusão de que algum evento empírico é uma revelação divina específica” (p. 495).

pecialmente censurável a esse respeito. (WOOD, 2009, p. 473, grifo nosso)

Cumprе salientar que também na religião em Kant se exige autonomia, que é igual a não submissão do homem a algo exterior a ele, pois a razão encerra em si qualquer arquétipo, sendo ela a legisladora moral (cf. KANT, 1992, p. 56; 83). Em algumas práticas religiosas é comum identificar tal problemática, como o próprio Kant acena, quando disseminam a aberrante e abominável “teologia do medo”.¹⁵

Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a ideia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o *temor de Deus*, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa mistura espantosa; e nunca ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não podem provir senão da experiência) os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente a priori, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida. (Fundamentação, p. 44, grifo nosso)

¹⁵ De acordo com Schneewind (2009), para Kant tal pensamento heterônomo (que desincumbe o sujeito de sua tarefa moral) pode ser notado, *exempli gratia*, na religião sacerdotal. “Kant insiste em que cada um de nós recuse permanecer sob a tutela de outrem. Não preciso basear-me num livro que entenda por mim, num sacerdote que tenha consciência por mim. Devemos pensar e decidir por nós mesmos. Para alimentar isso, a liberdade pública de discussão é necessária, particularmente com respeito à religião” (p. 372).

Em face disso, há de se notar a preocupação de Kant em fazer com que os sujeitos se tornem esclarecidos (= pensar autonomamente), sobretudo no quesito religioso, desvencilhando daquelas amarras religiosas. Este já era um processo iniciado em sua era, mas ainda demandaria tempo para se efetivar. Para Wood (2009), Kant era profundamente incomodado em relação à menoridade religiosa, vendo como vocação suprema de seus compatriotas a superação deste grilhão. Endossa que para Kant sua época era de esclarecimento, mas não já esclarecida, o que equivale a dizer que seus contemporâneos estavam engajados na busca da liberdade de pensamento e, neste interim, sobrescrevia uma crítica visceral ao despotismo espiritual (cf. p. 493). Cunhará Kant que havia muitas amarras que impediam os homens de efetuarem o êxodo do estado de menoridade racional, ainda mais em si tratando de assuntos de natureza religiosa, o que censurava como sendo uma das piores prisões. Os homens mesmos carregam a culpa do estado de menoridade no qual estão arrolados.¹⁶

Não vivemos em uma época de esclarecimento. Falta ainda muito para os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada

¹⁶ A ideia desta culpa está presente também em *A Religião* (cf. KANT, 1992, p. 82).

sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento. (KANT, 2005, p. 70)

Sistematicamente, na elaboração da obra *A Religião* Kant procede com um *modus operandi* de maneira tal que o permite remeter, numa constante, a seu pensamento ético e epistemológico, haja vista seu entendimento do sujeito frente a religião, que, a rigor, não difere daqueles dois campos, mas que nem por isso careça de singularidades (cf. Schrödter, 1996, p. 133-163). *Grosso modo*, não abdica da metafísica, mas ao criticá-la, naquela antiga vertente (cf. KrV [BXV], p. 19), realça o novo método que esta deve adotar, como de fato sucederá a partir de sua impoisição filosófica.

Por volta de 1766, Kant já reformulara a própria tarefa da metafísica: sua meta não era dar um conhecimento de Deus, da providência e da imortalidade, mas uma ciência dos limites da razão humana. A metafísica não era mais a rainha das ciências, mas somente a sua aia para a ética. (BEISER, 2009, p. 59)

Kant envereda por um caminho, numa espécie de *motu proprio*, que o leva a sustentar que a metafísica deve, impreterivelmente, se ocupar dos problemas gnosiológicos: possibilidades, limites e aplicabilidade da razão, constituindo isso o núcleo duro de seu empreendimento filosófico.¹⁷

É próprio o modo como Kant traduz os deveres vividos no interior de uma religião por mandamentos santos, separando para a religião uma função moral singular: direcionar

¹⁷ Kant estabelece limites à razão, precavendo-a para que não tenha a pretensão de querer, inutilmente, tornar tudo tangível, o que ocorre com a metafísica dogmática (cf. LEBRUN, 2002, p. 72-89). À vista disso, a metafísica jamais poderia ser admitida como ciência do saber objetivo (cf. LACROIX, 1988, p. 19).

os adeptos à prática da lei mandamental, que é seu conteúdo intrínseco, com um substrato ético imprescindível. Ao fazê-lo, alude que a religião tem um conteúdo peculiar. “A religião, na qualidade de *doutrina dos deveres a Deus* se situa totalmente além dos limites da ética puramente filosófica” (KANT, 1992, p. 330). Precisamente, a especificidade da religião em Kant é ponderada como se segue:

A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, quanto ao objeto, pois tem em geral a ver com os deveres, mas *distingue-se dela só formalmente*, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. Mas no que respeita ao aspecto material da religião, a soma dos deveres a (*erga*) a Deus, isto é, o serviço a lhe ser prestado, (*ad praestandum*), este poderia conter deveres especiais como *comandos divinos* que não procedem apenas da razão promulgando leis universais, de sorte que seriam por nós cognoscíveis tão só empiricamente, não a priori, e pertenceriam, portanto, somente à religião revelada. (KANT, 1992, p. 36, grifos nossos)

Em *A Religião* há uma distinção entre dois tipos de religião, onde uma tem preponderância sobre a outra, a saber:

1. Revelada (sistema histórico = fé histórica ou fé religiosa cultural (*cultus*), que exige erudição para se manter de pé e se defender)¹⁸ e

¹⁸ Há uma queixa da parte de Kant de tal religião, que segundo ele assola os povos: “(...) a crença de uma religião cultural é uma fé mer-

2. Religião puramente moral ou da razão (= fé racional pura e crença moral, que se prova por si só).

Para Kant, quando as práticas cerimoniais de uma religião (liturgias, ritos) expressam a religião histórica, devem transportar à religião da razão, que é, em vias gerais, um apelo às obrigações morais, e que por isso prepondera. Neste seguimento, Krassuski (2005) endossa:

O fato de Kant compreender que a religião não é um objeto do conhecimento teórico, e sim da disposição prática subjetiva, pressupõe, no seu ponto de partida, que a moral conduz à religião e não o seu contrário. (p. 173)

Queremos entender a maneira conubial como Kant aborda da religião e da moral devido a seu despertar no tangente às questões metafísicas, como alma, Deus, mundo, infinito, finito, matéria, forma, substância etc., quando põe no crivo da razão questões de tal pujança e, como aludimos, desloca o plano religioso da esfera da razão pura para situá-la naquele da razão prática. Para ele as lucubrações metafísicas se resumem em especulações mentais, desprovidas de racionalidade, uma vez que nossa razão não acessa tais conteúdos, tendo Kant já estabelecido esta demarcação na *Crítica da Razão Pura*.¹⁹

cenária e servil (*fides mercenaria, servilis*) e não pode ser considerada como a fé santificante porque não é moral” (cf. KANT, 1992, p. 43).

¹⁹ É neste sentido que, de próprio punho, Kant remete uma crítica à filosofia de Leibniz-wolfiana, acusando-a de errônea (cf. KrV [A 44/B 61-62], p. 80. Segundo Wood (2008), se referindo à metafísica tradicional de matriz leibniz-wolffiana, “Kant via as três ciências racionais [psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional] como pseudo-ciências que reivindicavam o conhecimento de questões que estão além das capacidade cognitivas humanas” (p.

O jeito como Kant compreende a metafísica ressurgente patente em sua doutrina filosófica da religião, havendo, contudo, uma continuidade coerente em sua maneira de versar sobre tais conteúdos. Neste particular, não obstante a proximidade, nos ocorre uma indagação: a religião é necessária para o homem emancipado? Desta questão fundante minam outras: há viabilidade na religião? Qual seu alcance? Qual sua incumbência? Ela não se dissimula de moral? Questões estas que vão emergindo no decorrer da leitura de sua obra.

Em Kant o homem esclarecido não necessita de nada externo a ele mesmo para se orientar. Ele, que era um agnóstico no atinente ao conhecimento de Deus, vaidosamente pretendido pela teologia especulativo-racional, estava convencido de que focar no dever é mais urgente e relevante do que na religião (cf. KANT, 1992, p. 53). Entende que a moral não necessita da religião, em razão de sua autonomia, mas a religião deve submeter-se à moral, a fim de não perder seu sentido de ser, expondo tal preocupação já no *Prefácio da Primeira Edição de 1793 de A Religião*. Isso nos obriga a induzir que a moral pode, sem nenhum prejuízo, prescindir do peso da religião estatutária e, quando tomada, deve ser considerada tão somente como possível instrumento transportador e conducente para a religião da razão, a única verosímil. Na medida em que o homem é dotado de liberdade, sua vontade deve dar a si a lei moral, o que expressa seu caráter autolegislativo. Portanto, o homem não necessita de um ser sobrenatural para coagi-lo a obedecer a lei moral, pois já deve respeito a esta, que encerra em si mesma (cf. FREIRE, 2005, p. 113). Deus, portanto, é entendido como um arquétipo ou um móbil, mas que não substitui a lei moral que se encontra no sujeito. Em suma, o homem o obedece pela imagem arquetípica e, *a fortiori*, pela observância àquela “voz legítima” que promana de dentro dele mesmo: a lei moral.

101). Para Kant a razão é atormentada a querer ir além da esfera fronteiriça (cf. KrV [A VII], p. 3).

É evidente o papel transitório que a religião deve ocupar, até que dê lugar pleno à razão. Neste ínterim localizamos um percalço, que é seu caráter de provisoriidade, não podendo ela ser, à vista disso, suficiente em si mesma, mas tem necessidade de acatamento da moral. A humanidade emancipada, que vive a justiça e a virtude, por meio da racionalidade e que, conseqüentemente age baseada na lógica, é completa, sem que haja necessariamente a presença da religião. Para que o homem aja segundo as máximas universais, não há exigência de religião e postulados, pois a razão substituirá a religião, a depender do tempo em que a humanidade caminhar em direção a emancipação. Desta forma, a religião, precisamente o “mínimo de teologia”, se mostrará travessia, tendo sido importante até onde durou e num certo período de tempo, onde as pessoas, no processo de esclarecimento, de tal postulado dependiam, mas que, com o advento da supremacia da razão, podem abdicar dos amuletos, já que serão municiados satisfatoriamente pela razão. Neste senso, poder-se-ia falar, prontamente, que a religião em Kant tem um caráter sutil de transitoriedade, o qual queremos fazer vir à luz aqui.

Por seu turno, a razão está neste processo de amadurecimento, onde ela mesma dirá o que é justo, virtuoso e lógico, deixando a religião de ocupar este posto, por ela ocupado em alguns momentos da história. O sujeito deve agir condizente com a consciência ou com a lei moral interna, e não dependente de algo fora dele. Assim, não se deixa tutelar, neste caso particular, pela religião, sendo este um dos motivos pelos quais Kant intenta uma “religião nos limites da mera razão”, mas que ao nosso ver, mesmo em tal proposta, que é um grande avanço para sua época, há uma incompatibilidade entre religião e razão, ainda mais quando pensada em tempos hodiernos onde os sujeitos caminharam, ainda que a passos lentos, para o esclarecimento. Entretanto, mesmo assim vivemos a expectativa da emancipação da razão. Para que ela se emancipe há uma imprescindibilidade: que o sujeito assuma de uma vez seu papel de protagonista, abandonando a tutela-

gem, e passe a acreditar estritamente na razão, que lhe é intrínseca e, quando admitir a religião, admita-a naquela vertente racional, sobre a qual Kant deposita confiança. Assim, a esperança será racional e não teológica. Isto posto, cumpre observar que para Kant a fé há de ser racional, adversando com a fé histórica (heterônoma), que se apega aos fatos externos, o que para ele é imoral (cf. KANT, 1992, p. 108), onde enxergamos já um prenúncio de despertar para o alvorecer total da razão, sem exigência nem obrigação da religião como guardida ou de algum descanso teológico, nem tampouco soteriológico.

Kant assegurava que o sujeito esclarecido se dá por satisfeito em ter a postulação que o pode auxiliar, não precisando de algo para além disso. Para ele o sujeito que atingiu o patamar desejável do esclarecimento sabe que sua vivência da religiosidade não é uma formalidade externa, ditada por ensinamentos dogmatizados, pois está a par de que nele mesmo há os princípios racionais endereçados à moral para poder agir correto e liberalmente e, caso prefira, sem que haja indispensabilidade de uma religião institucionalizada, admitindo, por livre vontade, quando assim julgar viável, a religião moral. Perante esta constatação é que emerge a pergunta: qual espaço a religião ocupa na vida do sujeito que tem a lei moral dentro dele mesmo? Em sua elaboração Kant advoga um tripé: ética, liberdade e razão, sendo que esta última determina o que é melhor, não tocando, decididamente, à religião esta função e este posto. Desta maneira, a resposta para qual ação praticar deve ser situada dentro do sujeito, detentor que é da razão.

A moral é baseada no conceito do homem, enquanto ser livre que por isso mesmo se obriga, por sua razão, a leis incondicionais, não tem necessidade nem da ideia de um ser diferente, superior a ele para conhecer seu dever, nem de outro móvel a não ser a lei pela qual o observa. (KANT, 1992, p.12)

Com o primado da lei moral, resta à religião tão somente submeter-se a ela, antes, fazer com que seu conteúdo seja reduzido ou convertido nos deveres, que por uma questão de singularidade, podem ser designados mandamentos santos (cf. CAFFARENA, 1983, p. 176). Desta forma, sua necessidade fica restringida à comunidade dos fieis, que querem viver inseridos no interior da igreja visível (*ecclesia militans*), mas que precisam assentir com a moral, a liberdade e a razão, orientando-se não mais que no pensamento, que caminha rumo ao esclarecimento. Por conseguinte, a religião se justifica meramente dada naquela comunidade que tem como protótipo a igreja invisível (*ecclesia triumphans*) e que tenha a ética universal como ponto crucial. Verdade seja dita, é emblemático o fato de que na religião os deveres são sacramentados, visto que são propostos como mandamentos e vividos dentro de uma comunidade de fé, que tem de ser impreterivelmente ética (cf. ZANELLA, 2008, p. 89).

Enxergamos que a espinha dorsal da obra *A Religião* é a investigação se a religião tem compatibilidade ou não com a razão.²⁰ Kant respalda a religião na razão, contudo, afirmará abertamente que, não obstante haja consonância, a religião não promana exatamente da razão. Para ele, pode acontecer de

²⁰ A inquirição da razão é uma atividade que perseguirá Kant por toda sua vida. Ele instiga o homem a procurar os fundamentos morais e racionais nele mesmo. Em *A Religião* ele não abandona tal propósito, muito embora seu foco seja *stricto sensu*, a religião: “Que o homem seja chamado pela lei moral a uma boa vida que, graças a seu respeito inalterável por essa lei que está nele, encontre em si uma promessa que permita ter confiança nesse Espírito benevolente e esperar dar-lhe satisfação de alguma maneira qualquer, que, enfim, aproximando essa esperança do *severo mandamento da lei*, deva constantemente examinar-se como assinalado diante de um juiz para se justificar, isso é o que nos ensinam e a que ao mesmo tempo *nos convidam a razão, o coração e a consciência*” (KANT, 1992, p. 130, grifos do autor).

haver uma imbricação, todavia, salienta que é possível somente em caso de acatamento da razão por parte da religião. Em não o sendo assim, a religião estará fadada a viver em um estado de aversão à razão e terá um resultado desastroso e muitas vezes bélico, como já ocorreu abundantemente na história (cf. CRUZ, 2004, p. 47). De posse disso, inferimos que o homem que estiver num estágio avançado de esclarecimento poderá se valer exclusivamente da razão, sem que móveis outros turvem seu pensamento, incompatível com instâncias externas. Para Kant é verossímil assentir uma “religião nos limites da simples razão”, a qual não é, entretanto, derivada exclusivamente da razão, mas é também baseada nos ensinamentos da história e da revelação, e considera apenas a harmonia da pura razão prática com estas. Neste caso, da mesma forma, a religião não é pura; é, ao contrário, religião aplicada a uma história que é entregue aos homens, e não há lugar para ela numa ética que é pura filosofia prática. (cf. KANT, 2003, p. 330). Portanto, ao admitir a religião moral, se anui, inevitavelmente uma ligação com o aparato revelado, o que para um sujeito emancipado pode parecer suspeito.

Zingano (1989) endossa que a religião para Kant não tem sua origem propriamente na razão, ao que reclama uma “sagração da razão”, pois é esta quem estipula os ditames e não outra instância. Se se pudesse admitir concórdia entre religião e razão, já que as questões eclodem insaciavelmente, esta última teria primazia.

Se consideramos os deveres que a lei moral impõe como tarefa, como deveres divinos, isto é, se os elevamos a uma instância sagrada, então deduzimos da simples razão (*aussblossen Vernunft*) a forma de toda religião, que não é senão ‘o conjunto de todos os deveres como (instar) mandamentos divinos’. Não há propriamente deveres para com Deus; eles são, na verdade, deveres em relação à humanidade, considerados como direitos divinos

se pensarmos a religião a partir da razão, ela é sagrada na medida em que é sagração da própria razão. Ocorre, contudo, que a religião histórica abrange um círculo maior do que a religião racional, isto é, ela circunscreve, além da razão que se consagra por uma reflexão que a põe acima da usura humana, uma parte estatutária, um cerimonial que não necessariamente está de acordo com sua parte racional. Na medida em que o culto estiver em acordo com a razão, a religião, cuja origem não é a partir da razão, mas que se constitui historicamente como comemoração de um elo comum, passa a ser a religião dentro dos limites da simples razão. Ainda que não possa ser deduzida da razão, entra em acordo com a razão. (p. 320)

Coerente à sua história, é inevitável o esforço de Kant para conjungir razão e religião. Irrefutavelmente, o que ele intitula “religião racional” é a própria razão, que tem uma finalidade prática, havendo, portanto, uma determinação ética da razão. Já o que na religião é histórico ele impõe ressalvas. Aqui identificamos um teor paradoxal que pode ocorrer, ou seja, *stricto sensu*, o que realmente se pode afirmar é a moral e nada além dela. Por isso, seria a religião uma espécie de dissimulação da moral? Acontece que se é verdade que religião se limita à moral, não vemos algo próprio nela, senão seu aspecto revelado (fé histórica), que Kant tece duras críticas e apenas a possibilita enquanto veículo para a fé racional, por seu turno uma estrada incerta e que pouco se enxerga na história eclesial. A respeito de seus mandamentos, que seriam a possível originalidade, já acenamos que são uma espécie de hipônimo de deveres. Caso pudesse aprovar aquele himeneu, de tão logo poder-se-ia aferir que é a razão quem daria lineamentos, o que nos faz entender que na melhor das hipóteses a religião é apenas algo que pode ser buscado por alguns, mas que não é via única, como o é a razão e, portanto, a única universalizável. O

conselho kantiano é para que, em salvamento da religião, se faça uma clara distinção entre os aspectos histórico-revelado e racional no interno da religião, sem que o primeiro prejudique o segundo.

(...) a sensibilidade religiosa esclarecida [*enlightened*], que procura reconciliar a religião como a razão científica, a as várias formas de sensibilidade contrária, que desconfiam da razão e colocam a religião contra ela porque preferem ou a tradição revelada, ou a experiência mística, ou o emocionalismo entusiástico. (WOOD, 2009 p. 497)

Além do conflito no “mínimo de teologia”, vemos pontualmente outro: supervalorização da religião visível (estatutária) em prejuízo da moral. Este percalço incomoda a Kant em *A Religião*, visto que é uma relação tênue, partindo, pois, do pressuposto conflitivo. Ademais, não obstante o convite patente para a relação harmoniosa entre razão e religião, há dificuldades facilmente identificáveis neste conúbio. De modo igual, há um entrave na religião, que o próprio Kant elucidou, quando mostra o perigo do “emotivismo entusiástico” presente em alguns tipos de fé, precisamente em algumas manifestações e expressões de êxtases espirituais, e no fenômeno de glossolalia religiosa, onde as pessoas se distanciam da racionalidade e, em casos extremos, há uma repulsa para com a lógica (cf. Kant, 1992, p. 86).

Não se trata aqui de estabelecer a todo custo uma relação cortês entre religião e razão, por um lado, nem de provocar um convívio hostil, por outro, mas de mostrar o caráter veicular ou transitório da religião ou dos postulados, tese que entendemos adensar quando pensamos no sujeito esclarecido nos tempos hodiernos, que tem um arsenal filosófico luminoso a seu dispor e que, por isso, exige evidências objetivas. Este enxerga um disparate entre religião e razão, nomeadamente um conflito na asserção kantiana da *reductio ad minimum theo-*

logicum. Nesta proposta Deus passa a ser admitido enquanto pressuposto necessário de modo subjetivo para a razão prática, onde a proposição de sua existência não pode ser demonstrada, ideia impalatável ao homem emancipado, visto que o enfrentamento desta questão de modo balizado na razão é incongruente para ele.

Em contrapartida, é muito adequado, à luz da moral kantiana, pôr em realce que o homem não deve ter contato barganhista com a esfera divina, delegando sua tarefa de melhoramento moral para outra instância (tutela), posto que esta empreitada é do sujeito mesmo, correndo o risco de em não o fazendo, viver imerso na superstição da religião estatutária, ao invés de experimentar a religião da razão, ou se quisermos, religião moral pura. É que, *in totum*, em Kant, assuntos de estofa religioso são congeminações com os de ordem moral, propondo que as doutrinas religiosas sejam transformadas em conceitos morais, a fim de se tornarem inteligíveis (cf. KANT, 1992, p. 16). Estamos, pois, num recinto onde as perguntas não se emudecem.

Kant não empreende outra tarefa no concernente à teologia senão a de mostrar como deve ser a relação do ser humano com a ideia postulante de Deus.

Há que ter em conta que o autor não expõe aqui uma teodiceia ou teologia natural, a qual seria uma especulação filosófica sobre Deus, por exemplo, sobre as provas da sua existência. A abordagem filosófica da religião sob o ponto de vista doutrinal tem a ver com o seu significado existencial, e é por isso que com ela Kant não pretende responder à questão “quem é Deus?” mas a uma outra: “quem é o homem?”. (DINIS, 1993, p. 506)

Na relação entre o homem e Deus Kant não hesita em adversar àquele posicionamento onde se busca entender outras questões periféricas e não a própria obrigação moral da

pessoa mesma. “Não é essencial, nem por conseguinte necessário a quem quer que seja, saber o que Deus faz ou fez por sua salvação, mas antes saber o que ele próprio deve fazer para se tornar digno desse auxílio.” (KANT, 1992, p. 50-51). Quer dizer, a responsabilidade é do homem e não deve ser delegada à ideia de um Deus paternalista, substituindo o dever do ser humano ou aniquilando-o.

Quando Kant discorre acerca de Deus, parte do princípio hipotético de sua existência, visto que isso faz o homem atingir um melhoramento moral.²¹ Ou seja, mesmo sendo uma crença improvável, a ideia de Deus é relevante como postulado, ou, como mostra Wood (2009), como “substrato de toda possibilidade” (p. 477).²² Os pensamentos bons, ainda que objetivamente impossíveis, são moralmente viáveis para Kant. Para ele a ideia de Deus enquanto uma verdade subjetiva auxilia na disposição de ânimo para o bem. Ainda que a crença seja em coisas que não existem palpavelmente, as hipóteses podem ajudar na vida prática. E, como aportamos, quando aborda de Deus, não se volve sobre as provas tradicionais de sua existência, pelo contrário, as critica (cf. WOOD, 2009, p. 476); não se volta para a demonstrabilidade a partir da razão teórica, como quis, querelante, a teologia especulativa, no modelo da metafísica passada,²³ mas exprime sobre Deus preferindo o campo da ação.

²¹ Para uma melhor compreensão da temática da “hipótese” em Kant cf. MICHALSON, G. E. *Kant and the problem of god*. Oxford: Blackwell, 1988, p. 32-45.

²² Este enfrentamento teológico kantiano em *A Religião* não dista de seu entendimento anterior acerca de Deus. Sobre isso cf. SALA, G. S; NEVES, J. “A questão de Deus nos Escritos de Kant”, In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 49, n. 4, 1993, p. 537-569.

²³ Sobre este assunto cf. AMERICKS, K. A crítica da metafísica: Kant e a ontologia tradicional. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009 (Coleção Companions & Companions), p. 299-334.

O conceito de Deus é válido, explica Kant mais tarde, somente à medida que é baseado em leis morais. *Não podemos provar esse conceito a priori*, mas nos é permitido inferi-lo apenas à medida que é uma precondição do mais alto bem. (BEISER, 2009, p. 76, grifo nosso)

Kant considerará que a obediência a Deus pode se dá, de maneira equivocada, por exemplo, simplesmente por uma questão soteriológica, ou seja, somente pela busca da salvação ou o medo da condenação aos inferos, o que é uma atitude egoísta, já que há uma relação baseada na barganha, o que acontece na “teologia da retribuição”, como se se pudesse negociar a redenção. As práticas religiosas se tornam, então, supérfluas e absurdas. Definitivamente, esta não deve ser a fundamentação da religião. Ele separa para Deus alguns atributos, como: perscrutador, ser moral superior, supremo legislador. De toda maneira, a ideia do legislador moral açula os fieis a praticarem atos bons, quando estes internalizam os mandamentos divinos como sendo leis morais, tendo Deus como arquétipo moral, que imprime um dever moral e chama os correigionários à lei moral, influenciando-os a assimilar tal lei como móbil. Daí a relevância dos postulados que diferem de uma teologia simplesmente especulativa. “Esses postulados não são dogmas teóricos, mas pressuposições em sentido necessariamente prático” (KANT, 2003, p. 212). Os postulados são, portanto, contingências necessárias. Deus é tão somente uma exigência moral, não havendo certeza de sua existência, sendo aqui justamente a reclamação do homem emancipado.

Quem vai produzir a ideia do “senhor moral do mundo” é a razão prática, tendo em vista os limites da razão, não havendo possibilidade alguma deste papel ser desempenhado pela razão especulativa. O método teológico muda substancialmente, pois não há mais a necessidade de se saber a natureza de Deus, qual sua consistência, para posteriormente obedecê-lo. Dessarte, os caminhos da teologia e da ética se

cruzam impreterivelmente. Relação esta exigida pela razão prática aos adeptos da religião. “Sendo o discurso teológico postulado pelo discurso ético, torna-se evidente que o conteúdo da fé religiosa não pode ser senão de natureza moral” (Dinis 1993, p. 501).

Ao falar de Deus Kant envereda pelo caminho dos arquétipos religiosos, visto que são estímulos para que as pessoas ajam boamente, cientes de que as ações boas aprazem ao legislador supremo. Aqui, interessa a Kant a simbologia, ao passo que para ele as lucubrações metafísicas se resumem a especulações mentais, desprovidas de racionalidade, uma vez que nossa razão não acessa os conteúdos teóricos. Ele não se preocupa em provar metafisicamente a existência de Deus, já que o que é impossível na razão pura ele transfere para a razão prática, que por sua vez, segundo ele, é capaz de dar conta de questões de tal magnitude. Isso denuncia qualquer pretensão em querer ter propriedade cognoscitiva acerca de objetos metafísicos. “O conceito de Deus não é necessário para a razão prática ou para a fundamentação moral” (KRASSUSKI, 2011, p. 171). Dada a impossibilidade cognitiva é que Kant estabelece o limite da razão. Nós não temos o poder intelectual de extrair a realidade das coisas em si mesmas, ao molde de um idealismo especulativo leibniziano, por exemplo. Kant quis solucionar estas demandas da razão justamente com os postulados. Há uma passagem: aquilo que é inviável na razão pura deve ser enfrentado como postulado da razão prática, sendo uma questão subjetiva e hipotética (de fé) e não uma questão objetiva (demonstrabilidade), que precisa de provas para satisfazer o ego dos querelantes.

Graças a essa definição [da religião como conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos], evita-se muita interpretação errônea do conceito de religião em geral. Em primeiro lugar, ela *não existe no tocante ao conhecimento teórico* e à confissão de fé uma ciência assertiva (nem

mesmo aquela da existência de Deus), pois considerando nossa deficiência no que se refere ao conhecimento de objetos supra-sensíveis, essa confissão poderia muito bem representar uma impostura; Pressupõe somente, do ponto de vista especulativo, a respeito da causa suprema das coisas, uma *aceitação problemática (uma hipótese)*, mas com relação ao objeto em vista do qual nossa razão, comandando moralmente, nos convida a agir, uma fé prática, que prometa um efeito quanto ao objetivo final dessa razão, seguida por uma fé assertiva e livre que não tem necessidade senão da ideia de Deus, para a qual deve convergir inevitavelmente todo esforço moral sério (e, portanto, sustentado pela fé) em vista do bem, sem pretender poder com isso garantir a realidade objetiva por meio de um conhecimento teórico. Para o que pode ser imposto a cada um como dever, o mínimo de conhecimento (possibilidade da existência de Deus) já deve bastar subjetivamente. (KANT, 1992, p. 143, grifos do autor)

O homem esclarecido frente a isso se posiciona, por um lado, não exigindo provas, até mesmo porque é ciente da impossibilidade e que seria um esforço em vão; por outro lado, olha como inviável a proposta kantiana de postulação, uma vez que a hipótese não o convence, nem tampouco aquilo que descansa em meras possibilidades, pois trabalha com a certeza lógico-demonstrativa e na conceituação e, para o melhoramento moral, basta a moral. Esta aplicação implique em dizer que este homem esclarecido pretere tanto a metafísica tradicional, quanto a proposta kantiana, depositando sua confiança única e exclusivamente na razão.

Para Kant a ideia de Deus auxilia na realização plena do sumo bem, que é a virtude. De acordo com Zanella (2008), no campo religioso em Kant não se trata de querer investigar

Deus em si mesmo, ontologicamente, pois isso é uma espécie de ilusão do idealismo filosófico. Mas Kant se atem àquilo que Deus representa para nós, sua peculiaridade em nossas ações morais. “Na Religião, Deus é reconhecido como ser moral, isso significa que conhecemos Deus enquanto ele é para nós e não em si, o que Kant chamará de conhecimento por analogia” (p. 70). A questão de fundo aqui se encontra em como falar de Deus, que doravante não será mais a partir do campo ontológico, mas ético, uma questão de linguagem, portanto, ou se quisermos, metodológica, onde os ditames morais são assimilados como preceitos divinos, pois o ânimo do fiel passa a ser disposto a isso. Entendemos, portanto, que o método assumido por Kant traduz, já em si, seu conceito de religião, ou seja, a forma como falamos de Deus revela o que pensamos sobre ele e como praticamos esta fé. Cumpre ressaltar que aquela disposição de ânimo peculiarmente religiosa não é necessária a todos os sujeitos, mas aplicável apenas no caso específico do fiel. O homem de fé não se preocupa com a esfera da evidência, não está ocupado em entender Deus de modo abstrato (uma comunhão com o homem esclarecido), mas apenas se contenta com sua crença, subjetiva (uma discordância com o homem esclarecido). Neste certame, a ideia de Deus se funda na razão prática, sendo ele objeto de crença. E a crença não aclara o objeto, em tal caso o próprio Deus, mas ao sujeito mesmo, em razão de que a necessidade de ter a ideia de um soberano e de aprazê-lo é do homem mesmo. Os adeptos cor-religionários de uma religião têm necessidade da noção da lei moral, tomando-a na exigência de um Deus que preceitua e legisla, distinguindo de uma lei que tem sua origem na vontade simplesmente humana (cf. DINIS, 1993, p. 499). Essa fé é salutar para o fiel religioso, pois isso lhe confere apaziguamento e o incentiva na prática do bem.²⁴

²⁴ Quando Kant aborda sobre a questão de fé na existência de Deus, insere os conceitos “agindo como se”, “possibilidade” e “*minimum* de teologia”, a fim de ressaltar a esperança dos fiéis, mas o faz argu-

O fato de Kant aceitar a ideia de um ser moral superior não leva a concluir que haja necessidade para o homem que ele creia em tal, pois bem, a moral é autossuficiente, sendo Deus tomado como postulado, o que vai depender da fé de cada um (subjetivo e não objetivo), ao passo que a “fé moral”, no sentido da prática da boa conduta, deve ser necessária a todos.

A moral é baseada no conceito do homem, enquanto ser livre que por isso mesmo se obriga, por sua razão, a leis incondicionais, não tem necessidade nem da ideia de um ser diferente, superior a ele para conhecer seus dever, nem de outro móvel a não ser a lei pela qual o observa. (KANT, 1992, p. 12)

A ideia de Deus é suporte e modelo que as pessoas podem ou não aderir, já que a não opção não interfere, decididamente, na prática da boa vontade. “(...) a moral não tem necessidade alguma da religião, mas basta-se a si mesma, graças à razão pura prática” (KANT, 1992 p. 12). A ideia da necessidade de um Deus legífero, evidente, é bem situada na comunidade ético-elesial. Spinelli (2012) acena, ao falar da noção kantiana acerca de Deus em *A Religião*, que tal ideia adequa naquilo que se refere à avaliação da conduta moral dos integrantes da comunidade ética. Kant situa Deus justamente na esfera da legislação moral, onde seria ele o único legislador, em razão de que isso faz com que os integrantes da comuni-

mentando que isso é um postulado útil para as questões morais, práticas, tão somente, já que não necessariamente prova teológico especulativamente a existência objetiva de Deus. Para melhor compreender o assunto acerca da “fé moral”, bem como sobre “postulado” em Kant ver: WOOD, A. W. Teologia racional, fé moral e religião. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009 (Coleção Companions & Companions), p. 484-487.

dade ética tenham um maior comprometimento com esta, bem como pelo fato de haver a ideia de que o próprio legislador divino seja o avaliador das ações dos integrantes, ofício reservado não mais que a este superior divino, não havendo, portanto, um legislador humano, que é influenciável às contingências (cf. p. 48). “A moral conduz, portanto, infalivelmente à religião, ampliando-se desse modo até a ideia de um legislador moral todo poderoso, exterior ao homem” (KANT, 1992, p. 13). A ideia de Deus como legislador aglutina também pelo fato de fazer com que as pessoas que convivem numa determinada comunidade vejam em seus coirmãos os mesmos fins (que Kant denomina de “comunhão na busca”). Além de tudo, aquela ideia faz com que os congregados compreendam que o fato de se ter uma atuação conjunta se torna um meio facilitador e, proporcionalmente, enseja o alcance dos fins comuns (cf. SPINELLI, 20013, p. 141).

Kant não quer afirmar a procedência da lei moral em Deus, não sendo ele, pois, seu autor (*theonomia*). Contudo, quando tomada dentro da realidade peculiar religiosa isso se traduz por mandamento, e é aí que a ideia de Deus é viabilizada, se fazendo inteligível e legítima para os crentes. Neste caso, a inserção da ideia de Deus é útil a fim de que o sumo bem comunitário seja realizado. Desta maneira, as obrigações morais para com Deus são reduzidas nos mandamentos divinos, mas que, de antemão, o fiel deveria saber que são, em verdade, deveres morais para com ele mesmo. À vista disso, a lei é sacralizada, e a existência da ideia de Deus fica restringida à utilidade moral e, somente desta forma é que este projeto passa. Tal existência não deve ser tida senão como sendo uma exigência ou um comando da lei moral. Essa consciência da subordinação das inclinações ao comando da lei moral pode, por uma questão adaptativa, ser chamada de comandamento divino.

Deus que legifera é modelo arquetípico para os crentes que vivem em comunidade. Quando Kant aborda acerca de Jesus Cristo (*Verbo/Logos divino*), como aparece no Evangelho

de João 1, 1-3, falando exatamente da *Kenosis*, quando o Deus tão imenso se abaixa, se humilha (aniquila), para vim até os homens, e de seu modelo para nós, sintetiza-o como sendo um arquétipo em questões morais.

Elevar-nos a esse *ideal de perfeição moral*, ou seja, ao arquétipo da intenção moral em toda a sua pureza, aí está o dever geral da humanidade e essa própria ideia que nos é proposta como *modelo a atingir pela razão* pode dar-nos a força para tanto. Ora, precisamente porque *não somos seus autores* e porque tomou lugar no homem sem que compreendêssemos como a natureza humana tem podido somente ser suscetível em acolhê-la, é preferível dizer que *esse arquétipo desceu do céu em direção a nós*, que revestiu a humanidade (pois não é mais possível representar tanto de que forma o homem, mau por natureza, despojando-se espontaneamente do mal, poderia elevar-se ao *ideal da santidade*, como representar o arquétipo revestindo a humanidade (que em si mesma não é má) e rebaixando-se até ela). Essa união conosco pode ser, portanto, considerada como um estado de *rebaixamento do filho de Deus* (...) Ora, o ideal da humanidade agradável a Deus (por conseguinte, aquele da perfeição moral possível para um ser do mundo dependente de necessidades e de inclinações) não podemos concebê-lo de outra forma senão sob a ideia de um homem que tenta, não somente cumprir todo dever humano integralmente ele próprio e difundir ao mesmo tempo o bem pelo ensino e pelo exemplo em torno dele, o quanto puder, mas que, além disso, estivesse pronto a carregar todos os sofrimentos até a morte mais ignominiosa para a salvação do mundo e em favor até mesmo de seus inimigos. (KANT, 1992, p. 54-56, grifos nossos)

O ato *kenótico* de Cristo é, pois, tomado como sendo um modelo incentivador de santidade = moralidade. A santidade no âmbito religioso é tomada por Kant como modelo da ação moral.

A lei diz: Sede santos (em vossa conduta) como é santo vosso pai que está nos céus (Moisés, III, 19, 2; Epístola de Pedro, I, 16). De fato, aí está o ideal do filho de Deus que nos é proposto como modelo. (KANT, 1992, p. 61)

Pois bem, é a partir do que manca e carece no campo prático que o fiel necessita postular no campo religioso. Aí Deus passa a ter a função de paradigma no senso legislativo.

Assim, só pode ser concebido como legislador supremo de uma comunidade ética aquele com relação ao qual todos os verdadeiros deveres éticos devem ser representados como sendo ao mesmo tempo seus mandamentos. (KANT, 1992, p. 92)

Destarte, o conceito de Deus em *A Religião* é, essencialmente, de um soberano arquetípico moral do universo, sendo esta uma tarefa da razão prática. Por isso, importa menos saber o que Deus é em si (ontoteologia), do que é para nós como seres morais.

Embora devêssemos, em vista dessa relação, imaginar a admitir a natureza divina, como o exige essa condição com toda a perfeição necessária para a realização de sua vontade (por exemplo, imaginá-lo como um ser imutável, onisciente, todopoderoso etc.), e que, fora dessa relação, nada poderíamos saber a respeito dele. (KANT, 1992, p. 129)

Kant engendra que a ideia de Deus é associada propriamente ao sumo bem moral, que legisla o mundo, defendendo consequentemente a existência moral de Deus. Ulteriormente, Kant resume a ideia de Deus em três pontos, como está listado abaixo:

É apenas a ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever), ou seja, a ideia de sumo bem no mundo, para cuja possibilidade devemos supor um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse sumo bem. (...) Ora, em conformidade com essa necessidade da razão prática, a verdadeira fé religiosa universal é a fé em Deus, 1) enquanto Criador todo-poderoso do Céu e da Terra, ou seja, sob o ponto de vista moral enquanto legislador sagrado; 2) nele, o Conservador do gênero humano, enquanto seu soberano benevolente e seu protetor moral; 3) nele, administrador de suas próprias leis santas, isto é Juiz íntegro. (KANT, 1992, p. 129)

Perpassa em *A Religião* a concepção de um Deus que não tem outro lugar senão aquele de preceituar seu povo, tendo este último a incumbência de observar os deveres divinos. “Cumpra teu dever sem invocar outro motivo que seu valor imediato, ou seja, ama a Deus acima de tudo (o legislador de todos os deveres)” (KANT, 1992, p. 146).

Ora, existe um conhecimento prático que, embora repose unicamente na razão e não tenha nenhuma necessidade de um ensinamento histórico, inte-

ressa, contudo, a todos os homens, mesmo aos mais simples, como se estivesse literalmente gravado em seus corações; uma lei que basta citar para ser de imediato entendida por todos por sua autoridade e que introduz na consciência de todos uma obrigação absoluta, ou seja, a lei de moralidade; mais ainda, esse conhecimento logo conduz por si à crença em Deus ou determina, pelo menos, unicamente a esse conhecimento seu conceito como aquele de um *legislador moral*. (KANT, 1992, p. 165-167, grifo do autor)

Por último, toca então ao homem religioso proceder ao sumo bem no mundo, aproximando-se cada vez mais da santidade, que pode ser entendido como perfeição moral, apoiando-se na ideia postulada de Deus, que influencia, conforme Kant, na vontade humana. Já ao homem esclarecido, lhe satisfaz a lei moral, oriunda da própria razão. Outrossim, Kant repugna veementemente a “fabricação” da ideia de um Deus que fará os desejos da humanidade, como se pudéssemos manipulá-lo, segundo nossos quereres e devaneios, à forma de um antropomorfismo.

Considerações finais

Em face do exposto, consideramos que por meio de uma investigação de forma minuciosa da filosofia da religião de Kant, perceber-se-á que, a despeito da imbricação delineada em seu texto, há uma espécie de antinomia entre religião e razão, pois, entendemos que a religião, seja ela revelada (= histórica) ou não, encerra sempre numa relação de incongruência com a razão, o que fica mais evidente na capciosa noção de “*minimum* de teologia”, que perpassa seu escrito. Por isso, ao efetivar sua emancipação, o homem dela poderá prescindir, sem que com isso incorra em um dano sequer. O sujeito emancipado necessita conhecer *in concreto*, não se contentando

nem subterfugiando nas suposições intimistas. Ademais, ele exige fundamentos sólidos, tarefa inexequível no círculo religioso, sendo mais estritamente por isso que Kant emprega à razão, na obra em análise, o termo “mera” ou “simples”, significando que a razão deve se contentar, quando investiga matérias desta esfera, com a postulação, permanecendo deveras, dentro dos limites da simples razão. Isto é, pode pensar sem a demonstrabilidade, que julgamos (esta última) inerente e uma reivindicação do homem esclarecido.

Enfim, já que é permitido pensar, mas não demonstrar, queremos deduzir, sem cairmos em contradições, que há no arbítrio kantiano uma impossibilidade que se impõe de modo inevitável ao sujeito autônomo, ou seja, postular um móbil divino, que seria, assim como Kant acusa a metafísica tradicional, quimérico ou moralmente heterônomo. Esta é nossa desprezível desconfiança, à qual chegamos com o estudo de sua obra aduzida *A Religião*.

Referências

- AMERICKS, K. A crítica da metafísica: Kant e a ontologia tradicional. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, (Coleção Companions & Companions), p. 299-334.
- BEISER, F. C. O desenvolvimento intelectual de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, (Coleção Companions & Companions), p. 45-84.
- BONACCINI, J. A. Anotações sobre as “Preleções de Metafísica Dohna-Wundlacken” (1792-1793). In: MARTINS, C. A. & MARQUES, U. R. A. *Kant e o kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense, 2009.
- CAFFARENA, J. G. *El Teísmo Moral de Kant*. Madrid: Cristianidad, 1983.

- CRUZ, J H. B. Os limites da mera razão: autonomia e juízo individual na concepção kantiana das relações entre moral e religião. *Discurso*, v. 34, p. 33-86, 2004.
- DINIS, A. A Religião nos Limites da Razão. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 49, n. 4, p. 497-509, 1993.
- FÖSTER, E. As mudanças no conceito kantiano de Deus. *Studia kantiana*, v. 1, n. 1, p. 29-52, 1998.
- FREIRE, W. F. A. Ética, religião e educação em Kant. *Polymatheia – Revista de Filosofia*, v. 1, n. 1, p. 101-125, 2005.
- HÖFFE, O. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KANT, I. *Prefácio aos Prolegómenos*. São Paulo: Companhia nacional, 1959.
- KANT, I. *Resposta à pergunta: “O que é esclarecimento?”* Textos seletos. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. 3ª ed. Vozes: Petrópolis, RJ, 2005.
- KLEMME, H. F. A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos Costumes. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, p. 11-32, 2008.
- KRASSUSKI, J. A. *Crítica da Religião e sistema em Kant: Um modelo de reconstrução racional do Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- KRASSUSKI, J. A. A ideia do Sumo Bem e a teoria moral kantiana. *Studia Kantiana*, n. 11, Santa Maria, p. 162-177, 2011.
- LACROIX, J. *Kant e o kantismo*. Trad. port. Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés Editora, 1988.

- LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MARTINS, E. C. R. Crusius e Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, n. 1/3, p. 253-260, 1994.
- MICHALSON, G. E. *Kant and the problem of god*. Oxford: Blackwell, 1988.
- REALE, G. ANTISERI, D. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo. Paulus: 1990, v. 2, p. 853-925.
- ROHDEN, V. Della necessità di una Metafisica Pratica per fondare la Filosofia Critica. *Kant e-prints*, v. 3, n. 2, p. 253-263, 2008.
- SALA, G. S.; NEVES, J. A questão de Deus nos Escritos de Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 49, n. 4, p. 537-569, 1993.
- SCHNEEWIND, J. B. Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, (Coleção Companions & Companions), p. 369-408.
- SCHRÖDTER, H. Lo scritto di Kant sulla religione. In: *Kant e la filosofia della religione*. Nestore Pirillo (Org.). Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 133-163.
- SPINELLI, L. M. A Religião nos limites da simples razão. *Kant e-Prints*, v. 8, n. 1, Campinas, p. 127-151, 2013.
- SPINELLI, L. M. Kant e o Sumo Bem comunitário. *Ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 37-57, 2012.
- WEIL, E. Le mal radical, la religion et la morale. *Problèmes Kantians*. 2a. ed. ed. revista e aumentada. Paris: Vrin, 1990.
- WOOD, A. W. Teologia racional, fé moral e religião. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, (Coleção Companions & Companions), p. 471-498.
- ZANELLA, D. C. Moral e religião em Kant. *Intuitio*, v. 1, n. 2, p. 89-105, 2008.
- ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

In-existência intencional do objeto: Ausiônio Marras interprete de Franz Brentano

Evandro Oliveira de Brito¹

Introdução

O trabalho que apresentamos neste capítulo expõe a interpretação de Ausiônio Marras (1976) acerca do modo de *in-existência intencional do objeto* introduzido por Franz Brentano como traço característico da definição dos fenômenos mentais. Esta interpretação de Marras, formulada contra a interpretação de Herbert Spiegelberg (1967), sustentou a existência de uma herança aristotélico-tomista do conceito de intencionalidade reintroduzido na Filosofia por Franz Brentano na obra *Psicologia do ponto de vista empírico* (1784). Nosso objetivo aqui é apresentá-la de um modo didático.

Com o propósito de situar nossa análise no contexto da teoria brentaniana de 1874, apresentaremos o modo como Brentano definiu os *fenômenos mentais*, frente aos *fenômenos físicos*, a partir das descrições das atividades ou atos mentais. Assim, a primeira parte deste trabalho apresentará o pano de fundo das críticas de Marras à Spiegelberg em três etapas. Explicitaremos, na primeira etapa², (a) as três descrições tomadas por Brentano

¹ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UNICENTRO. Pesquisa financiada pela Fundação Araucária.

² Apresentamos na primeira parte, de modo didático e resumido, uma análise desenvolvida anteriormente em Brito (2013, p. 78 -86). Há, no entanto, uma diferença fundamental entre aquele primeiro texto, elaborado como parte do segundo capítulo da tese de doutorado intitulada *O desenvolvimento da ética na filosofia do psíquico de Franz Brentano*, e o texto presente neste artigo. Aqui, substituímos o conceito de *fenômeno psíquico* pelo conceito de *fenômeno mental* com o propósito de caracterizar a relevância da teoria brentaniana para a filosofia da mente, bem como evitar a imediata atribuição do rótulo

como definições positivas dos fenômenos mentais, a saber: atos de representar; atos de julgar; e atos de amar e odiar. Na segunda etapa, (b) destacaremos o ponto central da polêmica investigada destacando-o como traço característico das definições de fenômenos mentais, a saber, como a sua referência a um *objeto intencional in-existente*, bem como sua direção a um conteúdo. Na terceira etapa, (c) abordaremos novamente a definição positiva dos fenômenos mentais, mas a partir da própria *in-existência do objeto intencional* ou mental. Finalmente, na segunda parte deste trabalho, (a) exporemos a interpretação de Marras (1976), a partir de sua crítica à Spiegelberg (1967), como modo de compreender os aspectos fundamentais da definição de *fenômeno mental* na tradição aristotélico-tomista, bem como sua possível recepção na teoria brentiana da intencionalidade de 1874.

1. Os fenômenos mentais são atos: atos de representar, atos de julgar e atos de amar e odiar

O ponto de partida adotado por Franz Brentano, na *Psicologia do ponto de vista empírico* (1974), para formular a definição positiva de fenômenos mentais foi o debate acerca do caráter extenso dos fenômenos físicos e mentais. Naquele contexto, relevando o fato de que, para alguns psicólogos de sua época, a extensão era apontada como traço característico que distinguia os fenômenos físicos dos fenômenos mentais, Brentano também apresentou, como sua primeira definição de fenômenos mentais, o caráter não extenso destes fenômenos a partir do caráter extenso dos fenômenos físicos. Neste sentido, sua definição tomou como base o debate científico e filosófico, tal ele mesmo ressaltou na seguinte definição de Bain.

de *psicologista* que Brentano tanto recusou. Agradeço o Prof. Peter Simons por esta orientação.

A. Bain deu recentemente a mesma definição. “A esfera do objeto ou **mundo objetivo (externo)** – disse – fica circunscrita exatamente por uma propriedade: a **extensão**. O **mundo da experiência subjetiva** (o mundo interno) carece desta propriedade. Diz-se de uma árvore ou de um riacho que possui uma magnitude extensa. Um prazer não tem longitude, largura nem espessura e de modo algum é uma coisa extensa. Um pensamento ou uma idéia podem referir-se às magnitudes extensas. Mas não se pode dizer a cerca deles, que tenham uma extensão em si mesmo. Tampouco podemos dizer que um ato voluntário, um apetite, uma crença, preencham um espaço em certas direções. Assim, quando se cai na esfera do sujeito, chama-se inextenso. **Usando**, pois, como ocorre comumente, *o nome de espírito para a totalidade das experiências internas, podemos defini-lo negativamente mediante um único fato: mediante a carência de extensão*”³. (BRENTANO, 1973, p. 121. Tradução nossa e grifos do autor)

Embora esta definição recepcionada por Brentano fosse uma definição negativa, ela possuía duas virtudes: (1) o fato de ser unitária; bem como (2) a capacidade de unificar a classe dos fenômenos mentais frente à classe dos fenômenos físicos.

Estes dois aspectos forneceram a base para o desenvolvimento de dois pontos fundamentais da teoria brentaniana, a saber: (1) a necessidade de redefinir a noção de (ser) representado à luz do conceito de *fenômeno físico*; e (2) a necessidade de redefinir a noção de representação à luz do conceito de *fenômeno mental*. Brentano considerou, por um lado, que se todos os *fenômenos físicos* fossem caracterizados por sua extensão e determinação local, então todos eles cairiam sob a classe de *fenômeno físico*. Deste mo-

³ Brentano indica como fonte bibliográfica desta citação a introdução do cap. 1 da obra *Mental science* de Bain.

do, estariam na classe de *fenômeno físico* não apenas os fenômenos provenientes dos sentidos, mas também aqueles provenientes da fantasia ou imaginação. Por outro lado, suas considerações afirmavam que a caracterização dos *fenômenos mentais*, como não extensos e não localizados espacialmente, como seriam os casos dos atos de pensar, atos de julgar e atos de querer (amar e odiar), se impunham por contraposição. Neste caso, dizia ele, “*imediatamente os fenômenos (mentais) seriam definíveis frente aos físicos, com a mesma exatidão, como aqueles fenômenos que não tem extensão nem determinação local*” (BRENTANO, 1973, p. 121. Tradução nossa).

Ora, Brentano expôs um elemento fundamental nesta citação, pois se tratava da relação intrínseca entre esses dois tipos de fenômenos, bem como da impossibilidade de se definir um deles sem ter o outro como referência direta. Assim, só havia um modo de compreender esta relação. A saber: a partir da própria definição brentaniana da relação entre *representação e (ser) representado*.

Tal como concebeu Brentano, o conceito de *representação* deveria ser atribuído exclusivamente aos *fenômenos mentais*. No entanto, por *representação*, disse ele no texto citado a seguir, deve-se entender apenas o *ato de representar*, próprio da atividade da consciência, e não aquilo que é *representado*, ou seja, o *fenômeno físico*. Suas palavras são as seguintes.

Mas este *estar presente* de cada uma das coisas nomeadas é precisamente um *estar representado* em nosso sentido. Um semelhante *estar representado* se encontra sempre que algo aparece à consciência: seja amado, odiado ou considerado com indiferença; seja reconhecido, rechassado ou – não sei me expressar de modo melhor que dizendo – representado, em uma completa abstenção de juízo. Tal como nós usamos a palavra *representar*, pode-se dizer que *ser representado* equivale a *aparecer, ser fenômeno*. (BRENTANO, 1973, p. 114. Tradução e grifos nossos)

Esclareçamos um pouco mais o exposto a partir de um exemplo. Seguindo o que foi proposto por Brentano, poderíamos dizer que a audição de um som se constituiria tanto de um *fenômeno físico* como de um *fenômeno mental*. Sendo assim, o som ouvido seria um *fenômeno físico* na medida em que se consistisse naquilo que estaria representado “na” consciência⁴. Por sua vez, o ato de ouvir o som seria um *fenômeno mental*⁵ e se constituiria na atividade de *representação* (no caso específico, o próprio ato de ouvir, ou seja, a audição) do *fenômeno físico representado* (ou seja, do som). Portanto, enquanto *fenômeno mental*, a *representação* deveria ser entendida sempre como uma atividade ou *ato da consciência* e, por sua vez, enquanto *fenômeno físico*, o *correlato do ato* deveria ser entendido sempre como aquilo que é *representado*⁶.

⁴ “Pelo contrario, exemplos de fenômenos físicos são: uma cor, uma figura, uma paisagem que vejo; um acorde que ouço; o calor, o frio, o odor que sinto; e as coisas semelhantes que me aparecem na fantasia. Estes exemplos bastarão para tornar intuitiva a distinção de ambas as classes” (BRENTANO, 1973, p. 112. Tradução nossa).

⁵ “Toda representação, mediante sensação ou fantasia, oferece um exemplo de fenômeno mental. Aqui eu entendo por representação, não aquilo que é representado, mas o ato de representar. A audição de um som, a visão de um objeto colorido, a sensação de calor ou frio, assim como os estados semelhantes da fantasia, são exemplos aos quais aludo. Do mesmo modo é também (exemplo) o pensamento de um conceito geral, sempre que tenha lugar realmente. Todo juízo, todo recordo, toda prospecção, toda conclusão, toda convicção ou opinião, toda dúvida é um fenômeno mental. Como também o é todo movimento anímico, alegria, tristeza, medo, esperança, valor, covardia, cólera, amor, ódio, apetite, volição, intento, assombro, admiração, desprezo etc” (BRENTANO, 1973, p. 111 - 112. Tradução nossa).

⁶ É fundamental lembrar que a preocupação de Brentano é a definição empírica de fenômeno mental. Por isso mesmo, salta aos olhos a simplicidade desta definição, quando comparada às análises que os interlocutores e os próprios herdeiros intelectuais de Brentano apresentaram posteriormente. Duas distinções clássicas elaboradas por

Por mais que parecesse trivial, esta redefinição do conceito de *representação* tinha duas implicações epistemológicas.

Em primeiro lugar, ela foi suficiente para redefinir a linha de demarcação que separava o universo dos *fenômenos mentais* e *físicos*. De modo mais específico, passava a fazer parte do universo dos *fenômenos físicos*, todo fenômeno que se constitui como correlato de um ato de consciência. Por exemplo, na medida em que vejo o vermelho ou sinto calor, o vermelho ou o calor *representado* se constitui num correlato do meu ato de pensar, ou seja, em um correlato de uma *representação*. É exatamente deste modo que, enquanto *representado*, todo o *correlato do ato* se definiria como *fenômeno físico*.

Em segundo lugar, é de fundamental importância reconhecer que, assumindo esta definição brentaniana, a constituição do *fenômeno físico* se daria a partir da atividade que caracterizava o *fenômeno mental* e, por isso mesmo, sua fundamentação ontológica ou epistemológica deveria ser explicitada, também, a partir do estatuto ontológico ou epistemológico do *fenômeno mental*. Apenas mais uma ressalva. Existiria, portanto, uma dependência ontológica dos *fenômenos físicos* para com os *mentais* que se manifestaria a partir da descrição do estatuto privilegiado dos *mentais* frente aos *físicos*, em função do caráter evidente que constituiria a apreensão dos *fenômenos mentais*⁷.

Até o momento nos detivemos nas implicações do conceito de *representação* para reestruturação do universo dos fenômenos, cabe agora apresentar sua função principal. A saber, sua função na definição positiva dos *fenômenos mentais*.

Zimmermann e Höfler, que ainda não aparecem em Brentano, foram posteriormente apresentadas e analisadas por Twardowski (Cf. TWARDOWSKI, 2005, p. 62 - 63).

⁷ Certamente, este ponto exige ao menos uma exposição dos pressupostos ontológicos que fundamentam esta dependência. No entanto, esta exposição foge ao propósito deste texto. De qualquer modo, analisamos esta questão BRITO (2013), última parte do quinto capítulo.

Tal como sustentou Brentano, os fenômenos mentais se definiriam positivamente de duas maneiras: (1) ou seriam *representações*, compreendidos sempre como *atos de representar*, ou (2) seriam atividades da consciência que teriam por base *representações*.⁸ E, acerca das peculiaridades que envolvem esta definição, é importante fazermos mais uma ressalva.

Embora esta fosse uma definição positiva, é fundamental ressaltarmos que ela não era uma definição unitária, pois dividia o universo dos *fenômenos mentais* em dois grupos. Em outras palavras, esta definição estabelecia que a *representação* propriamente dita constituía por si só uma classe de *fenômeno mental*, formando assim o primeiro grupo. No entanto, em função da própria definição, haveria ainda duas outras classes de fenômenos mentais que formariam o segundo grupo. Seriam elas a classe dos juízos e a classe dos sentimentos de amor e ódio. Estas duas classes de *fenômenos mentais* se definiam exclusivamente como tal pelo fato de estarem necessariamente baseadas em *representações* (entendidas sempre como *ato de representar* e não como aquilo que é *representado*). Em outras palavras, tal como manifesta a citação a seguir, Brentano considerava como condição *sine qua non* de todo juízo ou sentimento, enquanto tipos especiais de *fenômenos mentais*, a existência da atividade fundamental da consciência chamada *representação*.

Assim, tentaremos dar uma explicação do fenômeno mental de outro modo mais unitário. Para este propósito apresenta-se uma determinação da qual fizemos uso anteriormente,

⁸ “Portanto, podemos considerar com uma definição indubitavelmente justa dos fenômenos mentais, aquela que (estabelece): ou eles são representações; ou eles descansam sobre as representações que lhes servem de base (no sentido explicado). Com isso, teríamos dado uma segunda definição de seus conceitos, divisíveis em menos membros que a primeira. No entanto, não é inteiramente unitária, pois nos apresenta os fenômenos mentais divididos em dois grupos” (BRENTANO, 1973, p. 120. Tradução nossa).

quando dizíamos que designávamos com o nome de fenômenos mentais, tanto *as representações* como todos aqueles fenômenos cujo fundamento está formado por *representações*. Apenas necessitamos advertir que uma vez mais entendemos por *representação*, não o representado, mas o ato de representá-lo. Mas *o ato de representar forma o fundamento*, não do ato de julgar meramente, mas também do ato de apetecer e de *qualquer outro ato mental*. Nada pode ser julgado, nada tampouco apetecido, nada esperado ou temido, se não for representado. Deste modo, a determinação dada compreende todos os exemplos aduzidos de fenômenos mentais e, em geral, todos os fenômenos pertencentes a esta esfera. (BRENTANO, 1973, p. 112. Tradução nossa)

A questão que se coloca a Brentano, a partir da definição apresentada acima, indaga pela existência de uma definição que fosse, ao mesmo tempo, positiva e unificadora. Em outras palavras, indaga-se por um modo de determinar todo fenômeno mental em função de um aspecto que lhe seja próprio e peculiar. A resposta brentaniana para esta questão estava na retomada do conceito de *in-existência intencional do objeto*.

2. A definição dos fenômenos mentais a partir de sua referência a um objeto intencional *in-existente* e de sua direção a um conteúdo.

“Qual é o caráter positivo que podemos, então, indicar? Ou, por acaso não existe qualquer definição positiva válida conjuntamente para todos os fenômenos mentais?” (BRENTANO, 1973, p. 112. Tradução nossa). Estas são as perguntas com que Brentano (1973) introduz a retomada da noção de relação mental para com

o objeto intencional ao ressaltar que “os antigos psicólogos já haviam chamado a atenção para uma afinidade especial de caráter analógico existente entre os fenômenos mentais e que os fenômenos físicos não participam” (p. 124. Tradução nossa)⁹.

Todo fenômeno mental está caracterizado por aquilo que os escolásticos da idade média chamaram de *in-existência intencional* (ou mental) de um objeto e que nós chamamos, se bem que com expressões não inteiramente inequívocas, a *referência a um conteúdo, a direção a um objeto* (pelo qual não se deve entender aqui uma realidade), ou a *objetividade imanente*. Todo fenômeno mental contém algo em si como seu objeto, ainda que nem todos do mesmo modo: na *representação* há algo *representado*; no *juízo* há algo *admitido* ou *rechaçado*; no *amor*, *amado*; no *ódio*, *odiado*; no *apetite*, *apetecido* etc. (BRENTANO, 1973, p. 124 - 125. Tradução e grifos nossos)

Certamente, há nesta definição uma complexidade de problemas que perpassam as diversas reformulações da psicologia brentaniana. Assim, detenhamo-nos um pouco mais na exposição da definição positiva de fenômeno mental de 1874 e nos problemas que ela colocou.

Ora, esta definição positiva de fenômenos mentais foi, num primeiro momento, uma definição que caracterizou o *fenômeno mental* como um tipo de *ato mental* ou *relação para com um objeto intencional*. Em outras palavras, aquilo que deveria ser entendido como *referência* ou *direção ao objeto intencional* consistiria

⁹ „Nichtsdestoweniger haben schon Psychologen älterer Zeit auf eine besondere Verwandtschaft und Analogie aufmerksam gemacht, die zwischen allen psychischen Phänomenen bestehe, während die physischen nicht an ihr Teil haben“. F. Brentano, *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Erster Band, pp. 124.

no caráter distintivo do *fenômeno mental* frente ao *fenômeno físico*. Deste modo, embora a consciência mantivesse sua unidade, o *fenômeno mental* poderia ser distinguido em *ato* e *correlato* deste *ato*. Vejamos primeiramente as especificidades de um destes elementos que comporia esta relação: *o ato mental*.

Tomando distintamente o *ato mental* e o *correlato* deste *ato*, resultavam desta distinção três características que definiam positivamente o fenômeno físico:

(a) Todo *ato* se definiria positivamente pela sua *referência a um conteúdo* ou *direção a um objeto*, pois o tipo de relação que a consciência estabeleceria com o *conteúdo* ou *objeto* consistiria numa *função* entre o *ato mental* e o *objeto imanente* portador de um estatuto ontológico distinto.

(b) Embora esta fosse uma definição positiva e unitária, o *ato mental* se distinguiria ainda em três modos ou classes (*representar, julgar* e *sentir amor ou ódio*) em função dos modos específicos de cada *ato mental* se referir ao *conteúdo* ou se dirigir ao *objeto imanente*.

(c) O tipo de *referência a um conteúdo* que caracterizaria todo *ato mental básico* seria um *ato de representar* (ou seja, uma *representação*, nos termos brentianos). O tipo de *referência a um conteúdo* que caracterizaria todo *ato mental de julgar* seria um *afirmar* ou *negar o conteúdo de uma representação*. Finalmente, o tipo de *referência a um conteúdo* ou *direção a um objeto* que caracteriza todo *ato mental de sentir* seria um *amar* ou *odiar o conteúdo de uma representação*.

Destas caracterizações específicas se seguia que o *ato mental de representar* poderia constituir por si só uma *atividade da consciência* (no caso da visão de uma cor, audição de um som, etc), mas os *atos mentais de julgar* e *sentir (amor e ódio)* deveriam necessariamente estar baseados em *representações*. O prazer ou amor sentido ao ouvir uma música pressuporia a *representação mental* do som e o conhecimento acerca da verdadeira existência de uma flor vermelha pressuporia a *representação mental* da cor vermelha.

Nestas especificações do *ato mental* explicitava-se, no entanto, apenas uma parte da definição positiva do fenômeno. Fal-

tava, ainda, a característica fundamental que, além de completar a definição positiva do fenômeno físico, explicitaria o estatuto ontológico do psicologismo brentariano de 1874, a saber: o caráter *intencional do objeto imanente*.

3. A definição positiva dos fenômenos mentais a partir da *in-existência do objeto intencional ou mental*.

Como trataremos do núcleo duro da *Psicologia do ponto de vista empírico*, nossa estratégia de análise consistirá em questionar a própria afirmação de Brentano. Deste modo, indagaremos acerca do que significaria dizer que “todo fenômeno mental está caracterizado por aquilo que os escolásticos da idade média chamaram de *in-existência intencional* (ou mental) de um objeto?” (BRENTANO, 1973, p. 124. Tradução nossa).

Se buscarmos uma resposta plausível nas principais publicações sobre o tema, devemos reconhecer que **não** são pontos pacíficos entre os interpretes de Brentano: (1) que a compreensão do conceito de *fenômeno mental* remete ao conceito escolástico de *in-existência intencional (ou mental) de um objeto*, mesmo que esta relação tenha sido afirmada pelo próprio Brentano na sua clássica passagem da *Psicologia do ponto de vista empírico*; (2) que Brentano não apenas apresenta esta relação conceitual, mas também traça uma rota para caracterizar o desenvolvimento histórico-filosófico do debate epistemológico e ontológico que fundamenta este conceito central para a definição do *fenômeno mental*.

Explicuemos melhor a divergência interpretativa. Se, por um lado, existe consenso acerca da referência brentarianiana aos modos aristotélico-tomistas de existência (real e não-real). Por outro lado, falta consenso acerca da existência de uma relação direta entre o conceito brentariano de *fenômeno mental*, os modos aristotélicos de existência (real e não-real) e os modos escolásticos de existência e *in-existência*. Em outras palavras, trata-se aqui da divergência entre os interpretes de Brentano acerca da possibili-

dade de se aceitar, como critério para caracterização dos fenômenos mentais na *Psicologia do ponto de vista empírico*, a interpretação escolástica acerca do modo de existência não-real ou mental.

A tarefa que se impõe, agora, consiste em apresentar uma das polêmicas acerca da recepção do conceito central definidor dos *fenômenos mentais* (objetividade imanente). Para isso, tomaremos o debate entre dois intérpretes de Brentano, Spiegelberg e Marras, visto que eles assumem posições contrárias acerca do problema que descrevemos. Destacaremos a posição de Marras com o intuito exclusivamente didático.

Em seu trabalho denominado *Scholastic roots of Brentano's conception of intentionality*, Ausonio Marras (1876) analisa e tenta refutar as interpretações de Herbert Spiegelberg (1969 e 1979)¹⁰ acerca do conceito brentaniano de *fenômenos mentais* nos seguintes termos.

Segundo Marras, a análise de Spiegelberg parte do correto pressuposto de que a clássica definição brentaniana dos *fenômenos mentais* apresentava duas caracterizações distintas, mas erra ao não encontrar o fundamento ontológico aristotélico-tomista desta distinção. Detalhemos um pouco mais esta duas caracterizações spiegelbergiana.

¹⁰ A análise de Marras aborda especificamente as teses apresentadas nas páginas 40 – 41 do livro *The Phenomenological Movement: A historical Introduction* (2ª Ed. The Hague, 1969). No entanto, a mesma análise se aplica ao clássico trabalho de Spiegelberg intitulado “*Intentio and Intentionality in the Scholastics, Brentano and Husserl*”. Pois, tal como Marras descreve ainda no posfácio de seu artigo, “Save for certain difference in emphasis in his account of the *immanence* aspect of Brentano’s conception of the intentional, which in the earlier essay is given somewhat greater prominence than in the section of The Phenomenological Movement to which my paper is addressed, Spiegelberg’s main thesis is basically the same in the two works: the notion of intentional inexistêncie (immanent objectivity) is, both historically and conceptually, sharply distinct from the notion of reference to an object”. A. Marras, *Scholastic Roots of Brentano’s Conception of Intentionality*, pp. 139.

Com respeito à primeira caracterização, os fenômenos mentais seriam definidos pela idéia de *in-existência intencional*. No entanto, segundo Marras, mesmo que Spiegelberg entenda que a *in-existência intencional* seria de fato um conceito escolástico (tomísta), “o qual literalmente implica a existência de um ‘intentio’ em um ser inteligente” (MARRAS, 1976, p. 129), sua análise considera que este era um conceito estranho ao pensamento brentiano. Assim, o problema apontado por Marras está no fato de que a análise de Spiegelberg desconsidera qualquer relação entre o conceito de *in-existência intencional*, concebido na proposta brentiana, daquele concebido à maneira escolástica (SPIEGELBERG, *apud* MARRAS, 1976, p. 129). Em outras palavras, a análise spiegelbergiana afirma que em Brentano e Tomas de Aquino o conceito de *in-existência intencional* seria apenas um homônimo.

Com respeito à segunda caracterização, os fenômenos mentais seriam definidos pela idéia de *referência a um conteúdo (ou objeto)*¹¹. Ainda segundo Marras, existe aqui outro problema na análise de Spiegelberg. Ele entende que ‘referência a um objeto’ é uma concepção completamente original em Brentano e não possui nenhuma conexão relevante com a concepção escolástica de *in-existência intencional*¹². Em outras palavras, a análise Spiegelbergiana nega o pertencimento de Brentano à tradição aristotélico-tomista, defendida por Marras.

No intuito de refutar a interpretação de Spiegelberg acerca destas duas caracterizações dos *fenômenos mentais*, Marras (1976) desenvolve uma argumentação para afirmar que “a idéia

¹¹ Marras ressalta, acerca desta segunda caracterização, que (1) assim como a exposição de Brentano, a análise de Spiegelberg também não distingue conteúdo de objeto. E, ainda, (2) além de Spiegelberg também Chisholm sustenta que a definição brentiana de *fenômenos mentais* está baseada em duas teses distintas: uma tese ontológica concernente à *in-existência intencional*; e uma tese psicológica concernente à *referência a um objeto*. Cf. MARRAS, 1976, p. 128 - 129.

¹² “It was certainly none of Brentano’s doing that [his] new wholly unscholastic conception came to sail under the old flag of *intentionality*” (MARRAS, 1976, p. 128 - 129).

de referência a um objeto não apenas é compatível com a idéia escolástica de in-existência intencional, mas é de fato constitutiva desta própria idéia” (p. 129). O que nos interessa nesta análise de Marras é o fato de que seu argumento descaracteriza a incompatibilidade entre as perspectivas epistemológica que ele define como *escolástica realista e brentiana immanentista*.

Segundo a análise de Marras, Spiegelberg comete um equívoco elementar ao interpretar a epistemologia realista escolástica e, conseqüentemente, este equívoco compromete a possibilidade de estabelecer a relação intrínseca com a definição brentiana de *in-existência intencional*. Vejamos os detalhes desta análise elaborada por Marras que, em sua intenção explícita, se coloca como tomista e, por isso mesmo, reduz toda interpretação do pensamento escolástico ao tomismo¹³.

De fato, diz Marras (1976), o realismo escolástico, “(1) insiste¹⁴ na distinção entre o sujeito conhecedor, o ato conhecedor e o objeto conhecido e (2) considera¹⁵ tipicamente o objeto conhecido como alguma coisa ‘externa ao’ (independente do) sujeito conhecedor” (MARRAS, 1976, 130). No entanto, para Marras, se por um lado não se pode negar que o realismo escolástico requer que de algum modo o objeto do conhecimento exista “fora” do sujeito conhecedor, então, por outro lado, não se deve admitir prontamente, tal como fez Spiegelberg, que a exigência escolástica realista é inconsistente com a doutrina da *in-existência intencional*. Em outras palavras, a oposição aparente entre a exigência do realismo escolástico (existência do objeto fora do sujeito conhecedor) e a exigência do imanentismo brentiano (existência do objeto

¹³ “Ao menos o período clássico, grosso modo de Abelardo a Duns Scotus. Todas as evidências textuais deste artigo, contudo, são retiradas dos escritos de Tomas de Aquino e minha interpretação tem o propósito de ser estritamente tomista” MARRAS, 1976, p. 130.

¹⁴ “*Actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum*” (AQUINO, T. De veritate, 1, 9. *apud* MARRAS, 1976, p. 130).

¹⁵ “*Res cognite dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod extra cognoscentem in se ipsa subsistens*” (AQUINO, T. De veritate, 14, 8, 5. *apud* MARRAS, 1976, p. 130).

“no” sujeito conhecedor) deve nortear a compreensão de um único problema respondido a seu modo, tanto pelos escolásticos, como por Brentano: a saber, “como pode o objeto do conhecimento realmente ser independente do sujeito conhecedor se, a fim de ser conhecido, ele deve ter um modo subjetivo de existência (ou seja, dependência-subjetiva)?” (MARRAS, 1976, p. 130).

O que passou despercebido a Spiegelberg, ainda segundo Marras, foi o fato de que, o problema comum consistia em compreender *o modo como* objetos ordinários como mesas e cadeiras são capazes (e, além disso, simultaneamente capazes) de dois modos de existência: por um lado, a existência “fora” do entendimento (*esse naturale or materiale*); e, por outro lado, a existência “no” entendimento (*esse immateriale or formale or intentionale*). É fundamental ressaltar que o ponto central da consideração marrasiana está na indicação do caráter não espacial da distinção “fora” e “dentro” do intelecto. Pois, a relação intrínseca entre o realismo escolástico e o imanentismo brentaniano funda-se, antes, numa distinção ontológica acerca do “fora” e do “dentro” do intelecto, evidenciada por Marras a partir da concepção hilemórfica encontrada na tradição aristotélico-escolástica.

Para explicitar o estatuto ontológico que fundamenta esta concepção hilemórfica, bem como esclarecer o equívoco de Spiegelberg, Marras resalta primeiramente (1) que na tradição aristotélico-escolástica o modo de existência real que caracteriza as substâncias *empíricas* ordinárias é definido como existência hilemórfica (ou, como define Brentano a substância primeira aristotélica, uma existência real *composta de matéria e forma*, capaz de se constituir como um *tode ti, separado, definido*). Em decorrência deste pressuposto, (2) o objeto do conhecimento (como uma mesa, por exemplo) não pode existir no sujeito hilemórficamente e, por isso mesmo, seu modo de existência só pode ser secundário, *não-tão-real* ou desincorporado, uma vez que lhe resta apenas a existência mórfica. Por esse motivo, conclui Marras, “alguns estiveram inclinados a chamar de ‘subsistência’ este sentido de existência” (1976, p. 130).

Para resolver a questão acima, que indaga pelo duplo modo de existência fundamentado na existência hilemorfica, é preciso considerar, como bem ressalta Marras (1976), que “no bom espírito aristotélico há apenas um tipo de existência substancial (existência apropriada para substâncias empíricas ordinárias) e esta é a existência hilemorfica” (p. 130). Isto implica que “se uma mesa, por exemplo, existisse imaterialmente em meu entendimento, ela deveria existir aí apenas morficamente e não hilemorficamente” (p. 130). Conseqüentemente, não há para aquilo que existe “no” entendimento o estatuto hilemórfico de uma substância no sentido próprio. “Pois, não poderia ocorrer que a própria mesa, como uma substância (de algum modo desincorporada), existisse em meu entendimento, ainda que formalmente. Pois nenhuma substância é capaz de uma existência meramente formal” (p. 130). Portanto, a especificidade da argumentação de Marras aponta para a necessidade de esclarecimento acerca daquilo que existe morficamente, sem que seja realmente algo (hilemorficamente) e, por isso mesmo, não pode ter um modo separado de existência. Deste modo, se coloca a questão a partir da qual encontramos a relação intrínseca ente o realismo escolástico e a imanência brentaniana, a saber: “como, então, nós explicamos a in-existência do objeto no sujeito sem invocar o princípio de que os objetos, *qua substantia*, são capazes de duas formas distintas de existência?” (p. 130). A resposta escolástica segundo a análise de Marras é a seguinte:

Dizer que um objeto existe formalmente (imaterialmente, intencionalmente etc.) no sujeito é dizer meramente que a forma do objeto existe no sujeito [*Lápis autem non est in anima, sed forma lapidis* (III De Anima, 13, 789. *Summa Theologiae*, I, 85, 2.). Tão logo nós re-colocamos a exigência original deste modo, torna-se claro que o sentido da existência postulado pela doutrina da in-existência intencional não deve ser assimilado no sentido da existência em que “o Parthenon existe”, ou ainda no sentido obscuro da existência ou

subsistência em ‘Pegasus subsiste (em algum mundo possível)’, mas antes, deve (ser assimilado) no sentido da existência da ‘vermelhidão que existe na rosa’. Em outras palavras, uma leitura cuidadosa dos textos escolásticos revela que a ‘existência formal’ de um objeto em um sujeito deve ser entendida pela referência do sentido atributivo ou predicacional da existência, de acordo com o qual nós dizemos que uma forma ou um atributo existe em, ou é exemplificado por, um objeto – o objeto neste caso sendo o próprio sujeito conhecedor. Tal como os escolásticos colocaram, a forma do objeto existe no sujeito como um atributo ou modificação do sujeito [*sicut accidens in subiecto*. (Quaestiones Quodlibetales, VII, 4c)] (MARRAS, 1976, p. 131)¹⁶

Esta proposta marrasiana de interpretação da doutrina escolástica da existência intencional, a partir de um modo de referência dos atributos à substância, exige ainda três esclarecimentos específicos, a saber: (1) esclarecimento acerca do comprometimento exigido pela doutrina da *in-existência* intencional acerca dos dois sentidos de existência; (2) esclarecimento acerca do pressuposto metafísico da epistemologia aristotélica-escolástica¹⁷, uma

¹⁶ Este parágrafo traduz literalmente o argumento de Marras acerca daquilo que ele considera ser a correta interpretação do pensamento escolástico..

¹⁷ Marras define com tal pressuposto a exigência textual de que “é da natureza do conhecedor *tomar* a forma da coisa conhecida (que, segundo Tomas de Aquino uma habilidade que distingue os seres capazes de conhecimento daqueles que não são - cf. Summa Theologie I, 14, 1). Ao tomar a forma do objeto externo o sujeito se torna de algum modo (ou seja, formalmente ou intencionalmente) idêntico a ele. Essencialmente, isto é o que está encapsulado no dictum aristotélico em De Anima, que a alma é de algum modo todas as coisas, pois é da sua natureza (ser capaz de) conhecer todas as coisas” (MARRAS, 1976, p. 131 -132).

vez que ele define o sentido específico de um modo de existência objetiva no sujeito. Nas palavras de Marras (1976), trata-se de esclarecer a seguinte questão exemplificadora, “se a forma que está numa pedra, por exemplo, (e, assim, tornar alguma coisa uma pedra), também está “em” um sujeito conhecedor, não deveria ser dito que o sujeito conhecedor, em virtude de ter (por exemplo) tal forma, é ele mesmo também uma pedra?” (p. 131); *Finalmente*, (3) o esclarecimento acerca daquilo que vai explicitar como a idéia bretaniana de *referência* é diretamente relacionada à doutrina escolástica da *in-existência intencional*. Em outras palavras, trata-se de esclarecer, diz Marras, o modo

como a mera *in-existência* de uma forma no sujeito (apesar, por exemplo, da *in-existência* da forma em um objeto) pode constituir a *referência intencional a um objeto* que, como Brentano corretamente insistiu, é uma característica distinta do conhecimento? (1976, p. 132)

Esclarecendo a primeira implicação resultante desta interpretação. Segundo Marras, um aspecto fundamental está no fato de que não é acerca da substância que a *doutrina da in-existência intencional* estabelece a distinção dos dois sentidos de existência (multiplicando, assim, substâncias). Esta doutrina, diz ele, “simplesmente nos compromete com a bem conhecida distinção entre existência substancial e existência predicacional – a existência da coisa e a existência dos atributos “nas” coisas” (MARRAS, 1976, 131). Em outras palavras, ele considera que a falha em considerar que *in-existência intencional* é a forma da existência predicacional, e não (forma) da existência substancial, tem sido a maior causa de confusões acerca da epistemologia escolástica¹⁸.

¹⁸ Visto que se trata de um dos pontos centrais na análise, em uma nota de rodapé Marras desenvolve um pouco mais a argumentação acerca deste equívoco e atribui à R. M. Chisholm responsabilidade pelo erro de uma tradição interpretativa. “Culpado de tal confusão é,

Esclarecendo a segunda implicação resultante desta interpretação. Segundo Marras, esta questão se resolve de dois modos. “O primeiro é supor que a forma que *esta no* sujeito conhecedor é *análoga à*, mas não idêntica com, a forma que *esta no* objeto conhecido” (MARRAS, 1976, p. 132). Isto significa que existe uma analogia e não uma identidade entre os atributos que caracterizam um objeto de determinado modo (por ex. uma pedra) e os atributos que caracterizam de certo modo o sujeito que se encontra no estado por meio do qual ele tem conhecimento da pedra. Marras (1976) exemplifica esta analogia apontando *a analogia entre* “a tonalidade azul que caracteriza um objeto azul e a tonalidade azul que caracteriza a sensação de um objeto azul” (p. 132). Assim, mesmo não havendo uma identidade de sentido entre o azul que caracteriza os atributos, deve existir uma propriedade estrutural que norteia esta analogia e determina que “ela possa ser uma sensação de azul e não, digamos, de vermelho” (p. 132). É neste sentido que se explicita não apenas o “isomorfismo entre as propriedades que propriamente caracterizam a sensação e as propriedades que caracterizam seus próprios objetos” (p. 132), mas similarmente, “o isomorfismo entre a forma que caracteriza, por exemplo, uma pedra, e a forma que caracteriza um sujeito conhecedor, em virtude da qual o sujeito pode ser dito ter conhecimento da pedra sem ser uma pedra” (p. 132).

O outro modo de resolver esta questão é, para Marras (1976), o modo clássico escolástico que supõe “que enquanto a forma que *está no* objeto conhecido e a forma que *esta no* sujeito conhecedor são idênticas, o sentido do *ser em* envolvido em cada caso não é idêntico, mas meramente análogo” (p. 132). Segundo

eu suspeito, R. M. Chisholm, quem classificou como não-existentes mas pensamentos de particulares como unicórnios entre os objetos intencionais, e quem atribui aos Escolásticos a crença de que tais objetos ‘tem um modo de ser... o qual é reduzido de realidade mas mais que inexistente. Ele parece esquecer que objetos intencionais, qua *entia rationis*, tem o tipo de existência o qual é próprio do atributo, não dos particulares (seja existente ou não-existente, seja pensamento-de ou não)” (MARRAS, 1976, p. 130).

esta interpretação deve-se distinguir dois tipos de *ser em*: *ser em'* e *ser em''*. Assim é possível estabelecer que a propriedade de ser uma pedra não é exemplificada pelo sujeito conhecedor (*ser em''*) no mesmo sentido em que a mesma propriedade é exemplificada por uma pedra (*ser em'*), de outro modo o sujeito conhecedor seria uma pedra. Entretanto, há um sentido no qual o sujeito deve estar num estado *como pedra (ser em')*, se ele é para estar num estado apropriado de conhecimento de uma pedra e não, digamos, de uma árvore.¹⁹

Esclarecendo a terceira implicação resultante desta interpretação. Segundo Marras, é a *in-existência* de uma forma no sujeito (apesar, por exemplo, da *in-existência* da forma em um objeto) que constitui a *referência intencional a um objeto*. Em outras palavras, a forma tomada como *referência a um objeto* é uma característica distintiva do conhecimento do fenômeno mental²⁰. Por quê? Para Marras, Brentano se vale de uma das três concepções tomistas de forma exemplificada no caso da forma da pedra (*forma lapidis in matéria; forma lapidis in anima; e forma lapidis in anima inquantum repraesentat lapidis in material*). O modo relevante é aquele que descreve a forma da pedra na alma enquanto *a representação* da forma existente na pedra material (*forma lapidis in anima inquantum repraesentat formam lapidis in matéria*). Este tipo de forma se encontra atualizada no intelecto ativo no momento em que ela é abstraída pelo intelecto a partir das condições individuais do objeto. É deste modo que a forma sem qualificação existente no objeto apenas em potência (por exemplo, *forma lapidi in materia*) se torna universal em ato, passando a *residir* no intelecto como uma *species* ou *intentio*. A questão está em não confundir o *esse naturae* (*semelhança natural, figura, etc*) com o *esse representativum* (*similitude de representação*) existentes no intelecto. O primeiro consiste apenas na modificação accidental de um sujeito particular (dando forma a um objeto externo), ao passo que no segundo, a *representation* consiste no "*similitudo* do objeto em que a

¹⁹ Cf. MARRAS, 1976, p. 132.

²⁰ Idem, Ibidem.

forma ou a espécie adquire o *status* lógico de um universal em ato e assim exerce um papel na cognição” (MARRAS, 1976, p. 134). Portanto, Marras (1976) conclui que “a similitude representacional da espécie é dita ser explicitamente a relação: *similitudo est relatio quaedum*” (p. 134) e, deste modo, “se trata de uma relação dirigida: a representação da espécie explicita a relação para com (*habet relationem ad*) a coisa representada” (p. 134).

O que se estabelece a partir do debate exposto, bem como da análise marrasiana apresentada, é o caráter objetivo da *in-existência intencional* de um objeto, dado sempre como o correlato de um ato mental.

- a) A representação da espécie (como atualização da espécie) explicita a relação para com (*habet relationem ad*) a coisa representada, pois consiste no “*similitudo* do objeto em que a forma ou a espécie adquire o *status* lógico de um **universal em ato** e assim exerce um papel na cognição” (MARRAS, 1976, p. 134).
- b) Este é o sentido no qual o sujeito, ou a consciência, deve estar num estado *como pedra (ser em’)*, se ele é para estar num estado apropriado de conhecimento de uma pedra e não, digamos, de uma árvore²¹. Segundo esta interpretação deve-se distinguir dois tipos de *ser em*: *ser em’* e *ser em’’*.
- c) A partir desta distinção deve-se considerar que *in-existência intencional* é a forma da existência predicacional, e não (forma) da existência substancial, ou seja, a existência dos atributos “nas” coisas e não a existência da coisa.

Estas características permitem, agora, a retomada da definição brentiana de *fenômeno mental* com o propósito de apresentar e distinguir as relações que caracterizam ontologicamente as partes envolvidas nos modos de *referência do ato mental* para com o correlato deste ato.

²¹ Cf. MARRAS, 1976, p. 132.

Considerações finais

Tomemos mais uma vez separadamente a descrição do ato mental e do correlato deste ato, enfocando primeiramente este último. De imediato salta aos olhos nesta descrição que o conteúdo e o objeto intencional são tomados indistintamente como *fenômenos físicos*²². E, justamente por isso, para a análise brentiana de 1874, o fundamental seria o fato de que a descrição do correlato deste ato, caracterizado como *fenômeno físico*, o constituiria por meio de um duplo modo de existência, a saber: existência fenomênica e existência intencional. É deste modo, diz, Brentano, que *fenômenos físicos* como uma cor, um som, uma temperatura, só existem fenomênica e intencionalmente. Por outro lado, ao enfocarmos a descrição do *ato mental*, reconhecemos que o caráter positivo, unificador e específico, dos fenômenos mentais é a *in-existência intencional de um objeto*. E, assim, o que define os *fenômenos mentais*, diferenciando-os dos *fenômenos físicos*, não é meramente a existência intencional, mas é o fato de “*conter em si*” *intencionalmente um objeto*, pois é isto que demarca a *in-existência* de um objeto.²³ Esta descrição foi apresentada Brentano nos seguintes termos.

Esta in-existência intencional é própria exclusivamente aos fenômenos mentais. Nenhum fenômeno físico aponta algo semelhante. E assim podemos definir os fenômenos mentais dizendo que são aqueles fenôme-

²² É fundamental relevamos o fato que Brentano redefiniu a noção de fenômenos físicos, tal como expusemos nas partes 1 e 2.

²³ Relembremos o que disse Brentano acerca do estatuto ontológico e epistemológico privilegiado dos *fenômenos mentais*: “dissemos que os fenômenos mentais são os únicos dos quais é possível uma percepção em sentido próprio. Igualmente, podemos dizer que são os únicos fenômenos que tem uma existência real, além da intencional. Um conhecimento, uma alegria, um apetite, existem realmente. Uma cor, um som, uma temperatura, só existem fenomênica e intencionalmente”. (BRENTANO, 1973, p. 129. Tradução nossa).

nos que contém em si, intencionalmente, um objeto.
(BRENTANO, 1973, p. 125. Tradução nossa)

Aqui está uma ponta de iceberg. Além da definição positiva dos fenômenos mentais a partir de seus pressupostos ontológicos que distinguem dois modos de “ser em”, a descrição brentaniana da estrutura psíquica explícita, ainda, nos seguintes termos, os pressupostos epistemológicos dos *fenômenos mentais e físicos*.

Dissemos que os fenômenos mentais são os únicos dos quais é possível uma percepção em sentido próprio. Igualmente, podemos dizer que são os únicos fenômenos que tem uma existência real, além da intencional. Um conhecimento, uma alegria, um apetite, existem realmente. Uma cor, um som, uma temperatura, só existem fenomênica e intencionalmente.
(BRENTANO, 1973, p. 129. Tradução nossa)

São estes pressupostos epistemológicos que, ao descreverem a evidência imediata exclusiva da percepção interna dos fenômenos mentais, apresentam tais fenômenos como realmente existentes, em função da existência meramente fenomênica dos fenômenos físicos. No entanto, investigar a teoria de Brentano a partir destes novos problemas é uma tarefa reservada para outro trabalho.

Referências

- BRENTANO, F. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Erster Band, Hamburg: Feliz Meiner, 1973.
- BRITO, Evando O. *O Desenvolvimento da ética na filosofia do psíquico de Franz Brentano*. 2013. 2014 f. Tese (Doutorado em filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em

(<https://sapiencia.pucsp.br/bitstream/handle/11596/1/Evandro%20Oliveira%20de%20Brito.pdf>)

-
- _____. *Psicologia e ética. O desenvolvimento da ética na psicologia do psíquico de Franz Brentano*. Editora CRV, Curitiba, 2013.
- MARRAS, A. Scholastic roots of Brentano's conception of intentionality. In: MCALISTER, Linda. *The philosophy of Brentano*. London: Duckworth, 1976. p. 128-139.
- SPIEGELBERG, H. 'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics, Brentano and Husserl. In: MCALISTER, Linda. *The philosophy of Brentano*, London: Duckworth, 1976. p. 108-127.
- _____. *The Phenomenological Movement: A historical Introduction*. 2ª Ed. The Hague, 1969.
- TWARDOWSKI, kazimir. Para a doutrina do conteúdo e do objeto das representações. Uma investigação psicológica de kazimir Twardowski. In: *Três aberturas em ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*. Tradução: Celso R. Braidão. Desterro: Edições Nefelibata, 2005.

Ernst Cassirer sobre um novo fato na ciência: Considerações em torno à recepção da tese logicista

Lucas Alessandro Duarte Amaral¹

Introdução

Logicismo é a tese que afirma que a matemática pode ser reduzida a lógica, sendo, pois, parte dela. Frege foi o primeiro a expor tal visão. No majestoso livro, *Principia Mathematica*, os matemáticos ingleses A. N. Whitehead e B. Russell produziram uma sistematização da lógica a partir da qual eles construíram a matemática.² (CARNAP, 1931, p. 91)

essa passagem do positivista lógico Rudolf Carnap, define, muito provavelmente, pela primeira a tese logicista e por tal razão acabou se tornando uma definição *standard* da mesma. Nela, é manifesto o apelo de que a matemática não é senão uma parte da lógica; nesse sentido, dois resultados essenciais dessa afirmação seriam da seguinte ordem:

1. Os conceitos fundamentais da matemática (p.ex., os números) podem ser definidos por meios de conceitos lógicos e
2. Seus teoremas podem ser provados por meio de axiomas lógicos e regras de inferência.

Ainda com respeito à tese e ao trecho citado retomemos de passagem os dois autores mencionados por Carnap: Frege e Russell. Embora não haja nenhum problema em consi-

¹ Doutorando em filosofia na PUC-SP (Bolsista da CAPES).

² Todas as traduções deste texto são de minha responsabilidade.

derá-los defensores da tese logicista – como em geral se faz, acertadamente –, não é correto dizer que ambos comungam ou defendem um mesmo ideal de logicismo. Isso porque cada um deles levou a efeito a tese de um modo bastante peculiar, que passamos a considerar em um de seus pontos.

Frege afirmava³ que tal tese vale somente no caso da aritmética, ou seja, que a aritmética pode ser reduzida a lógica; não considerando, portanto, que a geometria também o fosse.⁴ Já Russell, de maneira diferente ao professor de Jena, defende um logicismo no qual toda a matemática – e isso quer dizer: tanto aritmética quanto geometria – é lógica⁵.

Com efeito, todo esse debate em torno à tese logicista foi algo extremamente importante nas matemáticas do século dezenove. Porém, ao invés de discutir em detalhe esse arcabouço teórico extremamente refinado que ela pressupõe, o que mais nos interessa aqui é desenvolver o seguinte aspecto: com o aparecimento desse programa na matemática daquele tempo, surge ao cenário – o que chamamos em nosso título – um “novo fato na ciência”.⁶ E a partir disso, estamos em condições

³ Cf., p.ex., os §§ 90-91 de *Os Fundamentos da Aritmética* (1884).

⁴ E isso já se fez presente em sua tese de doutorado de 1873: *Über eine geometrische Darstellung der imaginären Gebilde in der Ebene*. Nesse texto encontramos pela primeira vez Frege defendendo que a geometria não está subsumida exclusivamente a lógica, mas que era preciso de fato uma intuição. À primeira vista, ele estaria – neste particular e à sua maneira – próximo a Kant; no entanto, veremos (no item 1.2. deste texto) que, embora haja mesmo essa aproximação inicial entre ambos, não são poucos os pontos de divergência entre os dois filósofos.

⁵ Cf., p.ex., o prefácio de *Os Princípios da Matemática* (1903).

⁶ Claro está que o surgimento do logicismo é tão só uma entre inúmeras outras correntes teóricas – de grande importância, é claro – que surgiriam nas ciências físico-matemáticas daquele momento histórico. Isso sem contar outras tantas, oriundas do âmbito das denominadas ‘ciências do espírito’ (*Geisteswissenschaften*), cuja distinção metodológica e a justificação epistemológica eram problemas da

de estabelecer o primeiro vínculo entre a tese logicista e a filosofia de Cassirer.

Uma das principais ideias que já existiram no marco geral da escola de Marburgo⁷ foi àquela referente à tarefa básica outorgada pelos Neokantianos à filosofia. Tomada em sua forma mais elementar, a filosofia deve se ocupar da reflexão; e mais especificamente: da reflexão sobre condições de possibilidade do *Faktum* da ciência.⁸ Enquanto membro de tal escola e seguidor dessa tendência, de chave coheniana, Cassirer seguiu

pauta do dia, se consideramos um autor como W. Dilthey. Não à toa o século dezenove ficou conhecido enquanto o 'século das ciências'. Um caso interessante, mas que não será tratado em específico aqui, pois fugiríamos consideravelmente do escopo proposto, é o do próprio Cassirer. Ele é um dos últimos, senão o último, a fazer um sistema filosófico, no qual seriam abarcadas simplesmente todas essas esferas da cultura humana.

⁷ Em sentido estrito o Neokantismo institucional data o último quarto do século dezenove e as primeiras décadas do século vinte. Ele é composto por três escolas: a de Marburgo (cujos maiores representantes foram: H. Cohen, P. Natorp e E. Cassirer), a de Baden (com W. Windelband, H. Rickert e E. Lask) e a escola realista de A. Riehl. Quando mencionarmos a tal movimento será sempre em referência a algum dos membros dessas três escolas. É possível de se encontrar na literatura (sobretudo de língua inglesa) um uso mais genérico de 'Neokantismo'; sendo dado o atributo de 'Neokantiano' a vários outros filósofos do século dezenove. Cf., p.ex., um dos últimos ensaios de Frederick Beiser dedicado, justamente, a gênese do movimento (BEISER, F. 2014).

⁸ O Neokantismo de Marburgo ganhou notoriedade na cena filosófica em boa medida pela mencionada tarefa atribuída à filosofia, proposta primeiramente pelo mestre de Cassirer e fundador da escola de Marburgo, Hermann Cohen. Nesses termos, a ciência trata-se de um fato e a filosofia deve se ocupar com a reflexão de suas condições lógicas de possibilidade. Falaremos mais acerca dessa proposta metodológica coheniana e sua importância para Cassirer mais adiante (item 3.3.1. ss).

esse pressuposto, sobretudo durante anos iniciais de sua carreira.⁹

Exemplificando com uma passagem central ao escopo do nosso tema, extraída da própria letra cassireriana em seu ensaio sobre a filosofia a matemática em Kant de 1907, encontramos o seguinte:

O desenvolvimento moderno da matemática criou, dessa forma, um novo fato (Faktum) que a filosofia crítica, a qual ela mesma não tem pretensões de dominá-lo, mas tão somente entendê-lo, não pode mais ser negligenciado. (CASSIRER, 1907, p. 31)

Como já adiantado, o programa que analisaremos aqui é o logicista. E na passagem acima, Cassirer está se referindo justamente ele, dado que nesse momento do texto o autor vem descrevendo a importância de Russell dentro do mesmo projeto. Todavia, nesse panorama da matemática das décadas finais do século dezenove e iniciais do vinte, ainda outras teorias surgem nesta disciplina. E esses novos fatos na ciência passam a ser objeto de atenção por parte de Cassirer.¹⁰ Retenha-se por fim, que no contexto da filosofia cassire-

⁹*Substanzbegriff und Funktionsbegriff* é o texto referência de Cassirer sobre a ciência físico-matemática de seu tempo, não obstante o filósofo tenha escrito outros ensaios sobre temas específicos da área (como, p.ex., o ensaio sobre a relatividade einsteiniana, em 1921) e apesar da notoriedade de sua obra prima, *A Filosofia das Formas Simbólicas* (escrita e publicada durante a década de 1920), as menções do próprio Cassirer a seu texto de 1910 quando ele toca nos assuntos trabalhados nesse ensaio são frequentes. Cf., p.ex., as primeiras considerações do prefácio ao tomo I de *A Filosofia das Formas simbólicas*.

¹⁰ No terceiro volume de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, dedicado à ciência, Cassirer retoma, como dissemos na nota acima, boa parte de suas ideias forjadas em 1910. Vale destacar, contudo, que no texto de 1929 ele também avalia o intuicionismo de Poincaré (que em conjunto com o logicismo e o formalismo, formam as três grandes escolas

riana, a matemática – e dentro dela o próprio programa logicista – é tão só parte de uma miríade de assuntos sobre o qual o Neokantiano de Marburgo lidaria em sua trajetória acadêmica, dentro do âmbito da ciência.

Substanzbegriff und Funktionsbegriff é, sem dúvidas, a primeira grande obra escrita por Cassirer, coroando o primeiro momento de seu sistema. Trata-se de uma obra que considera a ciência e sua história.¹¹ Nessa narrativa, o tema principal é a clássica querela entre uma visão “substancial” e outra “funcional” existente na ciência, daí o porquê de seu título. Posto em termos de um problema, a pergunta básica que teríamos é esta: a ciência versa sobre as coisas mesmas ou sobre relações? Em 1910 Cassirer buscou, *grosso modo*, enfatizar a todos os custos o caráter puramente funcional¹² ou relacional que existe na ciência.¹³ Dito de outra forma, segundo o nosso filósofo as ciências

matemáticas desse tempo), algo que ela não havia feito amiúde em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Mas, com respeito ao logicismo (de Frege e Russell) e ao formalismo de Hilbert o que é dito na *opera magna* é basicamente o mesmo do dito em 1910, salvo uma ou outra nota.

¹¹ Também o projeto de *O Problema do Conhecimento* (em quatro volumes) é uma obra histórica. Porém isso não é um descrédito em nosso autor por fazer história da filosofia, pelo contrário. Ele, e outros Neokantianos, acreditam que não há uma distinção categórica entre fazer história da filosofia e filosofia, ou seja, não é menos ‘filósofo’ quem faz história da filosofia. Cf. sobre a importância disso em um autor como Windelband e seu projeto da *Problemgeschichte* na obra de 1894, *Geschichte und Naturwissenschaft*.

¹² O termo “função”, empregado já no título da obra de Cassirer de 1910, é utilizado pelo autor de modo extremamente amplo. Isso, como veremos, será um problema ao próprio Cassirer.

¹³ Para isso ele inicia seu trabalho contra as teorias abstracionistas de formação de conceito (*Begriffsbildungen*). E nessa doutrina, a noção de conceito genérico enquanto o resultado da abstração por notas características. Nela, se vale da velha relação coisa-atributo, encontrada na lógica aristotélica. Por exemplo, eu posso identificar um cachorro como tal, se eu, por intermédio da abstração, atribuo a ele as notas

físico-matemáticas se ocupam unicamente de sistemas funcionais. Como veremos, tal posicionamento, colocá-lo-ia numa situação conflituosa com outras visões de mundo existentes na ciência, e no caso particular analisado aqui: em determinadas concepções de matemática daquele momento histórico.

Finalmente, e apenas adiantando o ponto da crítica de Cassirer dirigida a seus opositores (i.e., Frege e Russell), ela se refere basicamente ao fato de que a concepção matemática que eles possuíam contém, ainda que de um modo mitigado, um caris ontológico. Tal resquício metafísico diz respeito especificamente à noção que eles possuem de número. Posição esta que se tornou conhecida posteriormente enquanto “Platonismo matemático”, entendido, *grosso modo*, como uma teoria na qual se entende, entre outras considerações, que os números existam de um modo abstrato e independente de nós. Um tal fator seria contestado por Cassirer graças à outra figura importante naqueles tempos, a saber, o matemático Richard Dedekind.¹⁴

características básicas de um (i.e., ser quadrúpede, latir, ter pelos, etc.). Caso isso seja satisfeito, podemos dizer que aquilo é um cachorro. Ora, nesse esquema, estaríamos ainda atrelados a uma concepção metafísica, na qual a noção de substância é a mais fundamental. É contra essa pressuposição metafísica que Cassirer lutou. Cf. em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* seu primeiro capítulo.

¹⁴Em particular em seu texto de 1888: *Was sind und was sollen die Zahlen*. Contudo, além dessa consagrada obra, Dedekind havia iniciado seu projeto matemático na década de 1870, com seu *Stetigkeit und Irrationale Zahlen*, de 1872, ao qual Cassirer também conhecia. Inclusive é nessa obra que aparece a ideia genial dos ‘Cortes de Dedekind’, sobre o qual mencionaremos adiante. Cf., RECK (2003) e, novamente, RECK (2011) sobre o aporte matemático formal da teoria dedekindiana.

1. Origens e antecedentes da tese logicista: Kant e sua proposta de fundamentação da matemática e a nova proposta fregeana

No início do século dezanove, a fundamentação da matemática mais corrente à época era aquela encontrada na filosofia kantiana, na qual desempenhava um papel central sua teoria da intuição. De acordo com as necessidades pressupostas pelo programa epistemológico de Kant era preciso recorrer às intuições puras de espaço (na geometria) e de tempo (na aritmética) para garantir a fundamentação dessa disciplina. Dessa maneira, o proceder em uma demonstração matemática se fazia a partir da construção de seus conceitos na medida em que lhes são fornecidas as intuições correspondentes.

Não obstante seja inegável o valor de importância assumido pela proposta kantiana, já sabemos que uma forte corrente vinha surgindo ao panorama filosófico daquele momento. Seu objetivo básico dizia respeito a uma fundamentação da matemática sem recorrer a uma teoria como aquela que o autor da *Crítica da Razão Pura* havia proposto, ou seja, sem o caráter intuitivo, mas uma em que fossem levados em consideração, tão somente, os puros encadeamentos lógicos.

Esse *tour de force* operado por diversos autores dentro dessa nova proposta de fundamentação da matemática cujo empenho coletivo iniciado já na primeira década do século dezanove, com Bolzano,¹⁵ passando por matizes diversos nas décadas seguintes, e chegando até Russell, nos anos iniciais do século vinte, foi um acontecimento notável. Porém, se toda essa nova trama em torno a um tónus anti-intuicionista na fundamentação da matemática remonta a uma certa ideia de

¹⁵ Em 1810 Bolzano publica seu *Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik. Em seu apêndice, Über die Kantische Lehre von der Construction der Begriffe durch Anschauungen, esse comprometimento anti-intuicionista na matemática e sua posição contra Kant são evidentes.*

fundamentação lógica, resta saber qual a lógica subjacente nesse contexto específico. E ainda, sua diferença com respeito àquela que Kant teve a sua frente. A fim de suprir essa demanda, levemos em conta o caso de Frege.

1.2. Frege

É sabido que um dos mais importantes passos dados na revolução ocorrida na história lógica foi dado por Frege, sobremaneira, por intermédio de sua teoria da quantificação. Com ela a silogística é totalmente reformulada, e a lógica ganha uma nova e potente roupagem. Levemos em conta a afirmação universal do tipo ‘todo A é B’: a partir de Frege ela é interpretada não mais em termos de sujeito e predicado, senão que em termos de função e argumento, *i.e.*, reinterpretando tais sentenças como o preenchimento de uma função por um certo argumento. Dessa maneira, o enunciado “*todos os homens são mortais*” passa a ser considerado, a partir dessa perspectiva fregeana, da seguinte maneira: “*Para todo x, se x é homem, então x é mortal*”. Originariamente, essa teoria, visava compreender o modo através do qual a noção de quantificação se dá na linguagem matemática e posteriormente em sua aplicação à filosofia da linguagem enquanto teoria independente.

Não menos importante que o anterior, outro dos temas altos no interior pensamento do filósofo de Jena que nos interessa agora se refere à nota característica mais aguda de seu logicismo, qual seja, a de um projeto fundacional ¹⁶ de re-

¹⁶ Veremos que isso não seria a maior das preocupações de Cassirer. Em outros termos, o programa de fundamentação da matemática não é o projeto fundamental de Cassirer, nem tampouco de seus sucessores em Marburgo. Como veremos, a proposta deles é de ordem metodológica.

duzir a aritmética a lógica.¹⁷ Portanto, para além do uso desse novo e refinado aparato lógico-formal – diga-se, de grande importância –, o programa de Frege também estaria dentro de um lastro dito epistemológico. Posto assim nesses termos é razoável pensar como um interprete como Hans Sluga,¹⁸ por exemplo, considerando que a ambição do projeto fregeano em *Fundamentos da Aritmética* é, *mutatis mutandis*, tão audaciosa do que aquela empreendida por Kant, na *Crítica da Razão Pura*; não se tratando, pois, de interesses tão diferentes assim. É claro que a resposta que cada um deles forneceria ao problema sobre o fundamento epistemológico da aritmética é bem diferente. E mais do que isso: na proposta fregeana encontramos uma mudança que implica na revisão de uma das teses mais importantes que encontramos expressada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, a saber, a de que os juízos da aritmética são analíticos e não tipo sintético *a priori*. E essa mudança se dá, ao menos, por quatro razões:

1. Embora o ponto de partida de Kant e Frege seja o mesmo, porquanto ambos considerarem que os juízos da aritmética são informativos (*i.e.*, não se tratam de meras tautologias); a noção de analiticidade

¹⁷ Desde a sua *Conceitografia* (1879), passando pelos *Fundamentos da Aritmética* (1883), e ainda nos dois volumes das suas *Leis fundamentais da Aritmética* (1893-1903), esse o intuito fregeano se fez presente.

¹⁸ E esse programa epistemológico de Frege não se trata de uma exclusividade de sua obra de 1884, mas isso se fez presente desde o ensaio de 1874. Cf. em H. SLUGA, *Gottlob Frege – The arguments of the philosophers* (1980), especialmente o capítulo II, 'Philosophical reconstruction', a propósito da interpretação de Frege enquanto um filósofo majoritariamente preocupado com problemas epistemológico (e, desse modo, um Frege continuador do projeto dos modernos, nomeadamente, Leibniz e Kant) e menos – como vê um autor como Dummett, por exemplo, – como uma figura que se vê alheia a essa temática.

- para Frege difere-se em larga medida de seu homônimo em chave kantiana.
2. De início, essa diferenciação ocorre pelo fato de que Frege não defende a tese de que as proposições analíticas são tão somente explicativas ou triviais, como Kant, ou seja, em que nelas existe tão só uma mera expressão de identidade, mas que nas proposições analítica também há acúmulo de conhecimento.
 3. O que se encontra em jogo nesse ponto dissonante entre eles não é outra coisa que o estatuto que cada um deles atribui à lógica: enquanto Kant confere a lógica um caráter de propedêutica¹⁹ às ciências *stritu sensu*²⁰ – i.e., a aritmética, geometria e a física)²¹ –, para Frege a lógica é uma disciplina que contém um traço mais decisivo e fundacional.
 4. Por tal motivo, para Frege analiticidade lida propriamente com as razões demonstrativas²² e não mais com as relações entre sujeito e predicado.

Dado esse novo panorama, os conceitos aritméticos podem ser definidos por meios de conceitos lógicos,²³ tais

¹⁹ Cf., na *Crítica da Razão Pura*, a olímpicamente conhecida passagem de Kant do prefácio à segunda edição dessa obra (B VIII-X).

²⁰ O conceito de ciência de Kant aqui é decisivo: ciência é conhecimento universal, necessário e, mais ainda cumulativo, i.e., que produz conhecimento novo.

²¹ E inicialmente isso não se trata de algo tão problemático a Frege, pois ele também crê que em certo sentido a lógica se trata de uma teoria do pensar puro (em 1879), ou ainda, uma teoria das leis do pensamento (1891).

²² Cf. sobre a distinções fregeana entre analítico e sintético os §§ 3 e 4 dos *Fundamentos da Aritmética*.

²³ Já em 1879 Frege, na *Conceitografia*, apresentou os conceitos lógicos primitivos – bem como seus símbolos – e as regras a partir das quais podemos tratar de conceitos mais complexos.

quais os números e as demais noções fundamentais dessa disciplina podem ser definidos com exatidão, levando-se em conta unicamente as noções da lógica. Os teoremas aritméticos podem, portanto, ser provados por meio de axiomas lógicos e regras de inferência, prescindindo, dessa maneira, que qualquer tipo de apelo à intuição. No que se refere a esse último aspecto, retenha-se que ele, do ponto de vista de Frege, seria considerado um dos tópicos mais problemáticos no programa epistemológico de Kant.

2. Um problema enfrentado por Cassirer em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*: a definição de Frege e Russell de número

De acordo com o que mencionamos acima, Russell também é outro autor que poderíamos situar no grupo dos logicistas. No entanto, também foi aludido que seu tipo de logicismo não é o mesmo do de Frege, e lá destacamos a diferença entre os domínios de cada um deles: para o filósofo inglês tanto a aritmética quanto a geometria são partes da lógica, diferentemente do que pensava o alemão. Apesar dessa e de outras discordâncias entre eles seja algo que de fato não devemos deixar de notar, nosso objetivo aqui não se trata de entrar no mérito da discussão em torno às posições de Frege ou de Russell da tese logicista ou com respeito a seus respectivos projetos – até porque se fizéssemos isso novos problemas surgiriam –, mas, tão só retomar o ponto específico da crítica de Cassirer e ao fazê-lo tratar de elucidar o que a mesma pressupõe. E o aspecto consonante entre Frege e Russell, que seria combatido pelo Neokantiano, reflete na concepção de número deles.

O que Cassirer iria interpretar sobre eles é que ambos compreendem que os números são classes de classes de mes-

ma cardinalidade.²⁴ Desse modo, o número um pode ser definido como a classe de todas as classes unitárias (de objetos)²⁵; o número dois como a classe de todas as classes de pares (de objetos), e assim por diante. Como dissemos outrora, tal modo de proceder em matemática ficou convencionalmente aceito enquanto um “platonismo matemático”. Dito de outra forma, Frege e Russell são platônicos na medida em que defendem a tese de que números são objetos lógicos abstratos e que é possível conhecimento *a priori* deles.²⁶

3. A crítica de Cassirer

Em que pese que Cassirer seja tenha aversão à ideia de classes, a qual ele atribui a seus oponentes, isso tampouco quer dizer que ele não tenha nenhuma simpatia a Frege e Russell. E mais ainda, à primeira vista não seria equivocados dizer que existam alguns pontos de contatos entre ele e os mencionados logicistas. Por exemplo, eles partilham da opinião de que:

²⁴Cf. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, especialmente nas pp. 44-47.

²⁵ Cf. sobre isso em Frege nos seus *Fundamentos da Aritmética*, especialmente o § 68, ao definir o número natural em termos de extensões de conceitos: “o número que convém ao conceito *F* é a extensão do conceito equinumerico ao conceito *F*” (*GA*, § 68). Já em Russell, a passagem central que nos interessa se encontra nos *Princípios da Matemática*, em seu o capítulo XI. O número, afirma o filósofo inglês, “não é nada senão uma classe de classe similar: essa definição possibilita a dedução de todas as propriedades usuais dos números, sejam eles finitos ou infinitos, e é a única (até onde eu conheço) que é possível em termos dos conceitos fundamentais da lógica geral.” (*PoM*, 116).

²⁶ Também com respeito a isso os Neokantianos se distanciariam desses autores, enquanto o único conhecimento *a priori* possível é aquele referente às condições de possibilidade do conhecimento científico.

1. A aritmética não se trata de uma disciplina empírica;²⁷
2. Que ela não depende de intuições em sua fundamentação²⁸ e
3. Que a lógica seria a disciplina adequada para essa mesma tarefa.

Cassirer mesmo deixa claro sua posição positiva no que se refere a essa profícua fusão proposta por seus predecesores entre as duas disciplinas, chegando a dizer naquele mesmo ensaio de 1907, que “a lógica e a matemática foram fundidas em uma verdadeira, e de agora em diante, unidade indissolúvel” (CASSIRER, 1907, p. 4). Para além disso, agora em 1910, o filósofo pondera o seguinte:

O desenvolvimento da aritmética científica nas últimas décadas é caracterizado pela demanda crescente de deduzir o conceito de número, em seu pleno significado, a partir de premissas puramente lógicas. [...] Por outro lado, ganha cada vez mais aceitação a ideia de que os números devam ser

²⁷ A figura de S. Mill enquanto defensor da matemática como ciência empírica é ponto em comum da crítica tanto de Cassirer quanto Frege. Tanto um quanto o outro não podem aceitar que a matemática seja uma disciplina empírica, pelo inimigo em comum que isso implica: o psicologismo. Uma das condições mínimas que conduziriam ao psicologismo era o empirismo. Apesar dessa aproximação inicial entre eles, o caminho que Frege seguiu é outro daquele que foi seguido por Cassirer.

²⁸ O fato de serem kantianos não quer dizer que os Neokantianos aceitem os resultados alcançados pelo autor da *Crítica da Razão Pura*, muito pelo contrário: várias teses kantianas simplesmente não valem aos Neokantianos. Como, por exemplo, essa com respeito ao caráter intuitivo da matemática. Adiante, veremos uma passagem literal de Cassirer dizendo exatamente isso.

fundamentados sem nenhum apelo a objetos sensíveis ou a qualquer tipo de dependência de grandezas mensuráveis concretas, mas simplesmente “através de um sistema finito de passos simples de pensamento”. Nessa dedução da aritmética a partir da lógica, é pressuposta a partir de uma nova fórmula. (CASSIRER, 1910, p. 35)

Particularmente nos últimos trechos da passagem acima Cassirer começa a trilhar um caminho que o coloca em outra direção daquela encontrada em seus contemporâneos (Frege e Russell), na medida em que ele opta por uma concepção matemática – também nascente naquele momento – que o influenciou de maneira decisiva. Mais explicitamente, o que nos interessa é ressaltar qual seria o papel que essa ‘nova fórmula’ que ele mesmo se vale, dentro do ponto de vista de seu sistema filosófico em 1910.

3.1. Cassirer contra a noção de classes

Em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* a argumentação de Cassirer contra a noção de número de Frege e Russell é feita da seguinte maneira: não é preciso que o número dois, por exemplo, seja considerado enquanto a classe de todas as classes de pares. E o motivo se dá, pois, pelo fato de que se considerarmos um número como tal (i.e., uma determinada classe), no horizonte de Cassirer,²⁹ estaríamos incorrendo em

²⁹ Ainda que não nos ocuparemos a fundo com essa questão mencionemos o seguinte: resta saber se Cassirer realmente compreendeu a teoria de Classes, dado que ele propõe uma oposição clara entre Classe e Função, quando, na realidade, isso simplesmente não funciona assim. E isso é um problema para o próprio Cassirer. Um possível caminho de investigação seria o seguinte: estabelecer o conceito de função de modo mais rigoroso do que aquele termo polissêmico que Cassirer, com toda sua maleabilidade, se vale; e, a partir daí,

um tipo de 'objetificação' do número, na medida em que ele possui uma existência em si mesma, algo indesejado ao nosso autor.

Segundo ele ainda, ao invés de o número natural ser levado em consideração enquanto um determinado tipo de objeto ou substância em si – e isso porque, como já sabemos, seu ponto de partida é o de que a matemática lida com relações e não com coisas mesmas –, ele prefere considerá-lo de outra maneira, qual seja, enquanto uma posição determinada funcionalmente dentro de uma certa estrutura.

Visto a partir dessa perspectiva, o mesmo número dois não seria compreendido como algo em si mesmo, mas unicamente por intermédio de sua relação de sucessor com o número um e de predecessor com o três. Nas palavras do filósofo:

O sentido específico de 'quatro' ou 'sete' nunca poderia resultar de uma mera justaposição de grupos 'quatro' ou 'sete' elementos; os grupos individuais devem primeiramente ser determinados enquanto sequências ordenadas de elementos, portanto como números no sentido da teoria dos ordinais. Nenhuma reinterpretação lógica pode transformar o "quantos" dos elementos, no sentido comum, em uma simples afirmação a respeito de "igual a quantos". Isso permanece como um problema independente e como tarefa do conhecimento. A consideração dessa tarefa, entretanto, conduz a uma oposição metodológica mais profunda entre as duas interpretações de número. É a especificidade fundamental da teoria ordinal que nela o

verificar no próprio Cassirer o que realmente ele tem esclarecido sobre isso. Russell, por exemplo, fixa os significados das noções de 'classe' e 'correspondência' em termos de função, mais especificamente, em termos de função proposicional.

número individual não significa nada em si mesmo, que um valor fixo é atribuído a ele apenas através de sua *posição no sistema total*. (CASSIRER, 1910, p. 48)

Nessa mesma passagem, resulta claro que um outro pressuposto levado em consideração por Cassirer quando se fala do número natural, diferente daqueles de seus adversários, é o fato de ele está considerando os números naturais como essencialmente ordinais (i.e, aquele que denota ‘o onde na sequência?’) e não enquanto cardinais (i.e., aquele que denota a quantidade, ou ‘o quantos são?’). Tal querela (cardinais x ordinal) foi um tema da ordem do dia naquele momento, travada inclusive entre o próprio Russell e Dedekind.³⁰

Essa discussão é vista por Cassirer em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* como um caso típico do confronto entre o conceito de substância e o de função na história da ciência. Dado que o autor evidenciaria em 1910 a superação desta diante daquela, ao invés de conceber uma proposta *à la* Frege, cuja bandeira ontológica é manifesta, a proposta dedekindiana é muito mais promissora do ponto de vista de seu projeto filosófico.

Desse modo, em sua interpretação, nosso autor pretende aprofundar essas boas ideias de Dedekind,³¹ por um

³⁰ Cf., em *Os Princípios da Matemática* de Russell os §§ 234-243.

³¹ Cf. sobre isso em YAP (2014). A autora defende a tese de que a proposta filosófica de Cassirer supostamente conteria os argumentos necessários para livrar a concepção dedekindiana de um “psicologismo ingênuo”. E isso ocorreria, pois o matemático alemão não esconde que ele acredita que os números são criações da mente (e isso é dito com todas as palavras em *Was sind und was sollen die Zahlen*). Ora, ainda que Dedekind pense que a base para a aritmética está em certos poderes mentais, isso não leva a preocupações com a subjetividade que uma interpretação psicológica ingênua traria: ele ainda acreditava que o fundamento da aritmética seria objetivo. Mesmo que não concordemos plenamente com a ideia de Yap, pois lhe falta-

lado, e explorá-las sob o ponto de vista filosófico empregado pelo Neokantismo da escola de Marburgo (com Cohen e Natorp), por outro. Iniciemos com o matemático alemão e depois passemos aos outros dois filósofos.

3.2. Dedekind e seu papel no contexto de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*

Embora sejamos devedores de Dedekind em decisivas contribuições no processo de aritmetização de seu tempo, como por o exemplo quanto aos famosos cinco axiomas levam seu nome (i.e., os axiomas de Dedekind-Peano), a lição que mais nos importa aos propósitos aqui pretendidos diz respeito a sua concepção de número.³²

Já sabemos que a ideia básica de Cassirer de que números são estruturas tem sua origem no matemático alemão Richard Dedekind, em que tal concepção é defendida a tese de que os objetos matemáticos, como os números, são apenas posições em estruturas. Sendo assim, todas as propriedades

ria – assim acreditamos – verificar amiúde a teoria do pensar puro em Dedekind, é interessante seu trabalho na medida em que ela propõe em um autor como Cassirer enquanto um possível caminho de justificação filosófica (mesmo que o termo seja um tanto quanto descabido, como veremos adiante) da teoria matemática de Dedekind.

³² Particularmente os racionais e os naturais. O conjunto dos números racionais (\mathbb{Q}) é composto pelos inteiros (positivos e negativos) e são números representados por frações ou números decimais. Já o conjunto dos números naturais (\mathbb{N}) é composto pelo zero e os números inteiros positivos, sendo esse conjunto infinito positivamente. Embora, como veremos, Dedekind não se valha exatamente dos mesmos elementos de nossa “Teoria dos conjuntos contemporânea” – pois na época dele essa mesma teoria estava sendo gerada –, usaremos aqui a noção de conjunto que se aprende em cursos elementares.

essenciais de um número natural particular são propriedades relacionais entre ele (o número) e os outros números.

Mas essa suposta contribuição na matemática teria que importa a Cassirer? Ora, aceitando³³ os resultados de Dedekind, leiamos o que o autor tem a dizer ele mesmo sobre isso:

O que aqui é dito [ele aqui se refere aos trabalhos de Dedekind] é exatamente o seguinte: que existe um sistema de objetos ideais cujo conteúdo integral é exaurido em suas relações mútuas. A “essência” dos números está completamente expressa em suas posições. E o conceito de posição deve, antes de tudo, ser entendido em sua maior universalidade e extensão lógica. A distinção exigida para os elementos apóia-se em condições puramente conceituais, não em condições sensório-intuitivas. A intuição do *tempo* puro sobre a qual Kant baseou o conceito de número é, de fato, desnecessária. Na

³³ Cassirer justamente não discute ou propõe uma teoria que confronta Frege ou Russell. Ele se vale da de Dedekind como se ela fosse a teoria correta e critica seus adversários. Leia-se a propósito: “Em seu trabalho, *Was sind und was sollen die Zahlen*, Dedekind mostrou como a construção completa da aritmética e a exaustiva exposição do seu conteúdo científico são possíveis partindo desses princípios simples. Não traçaremos em detalhes o desenvolvimento matemático desse pensamento, nos contentaremos meramente em enfatizar sua *tendência* essencial, uma vez que não estamos interessados no conceito de número em si mesmo, mas como um *exemplo* da estrutura de um “conceito funcional” puro.” (CASSIRER, E. 1910. P. 36). Justiça seja feita, Cassirer não faz as devidas distinções ou um tratamento mais acurado das noções basilares em Frege e Russell: a de extensão de conceito para o primeiro a, como dissemos acima, de classe para o segundo. Sua oposição clara é entre o estruturalismo de Dedekind e uma teoria de classes (em que Frege e Russell seriam seus representantes).

verdade, pensamos os membros da série numérica como uma sequência ordenada, mas essa sequência nada contém do caráter concreto da sucessão temporal. O três não “segue” o dois como o relâmpago o trovão, pois nenhum deles possui qualquer tipo de realidade temporal, mas, simplesmente, uma constituição lógica ideal. O significado da sequência limita-se ao fato de que o dois entra como uma *premissa* na determinação do três, de modo que o significado de um conceito só pode ser explicado a partir do outro. O menor número é “presuposto” pelo maior e fora disso não existe qualquer relação física ou psicológica de mais cedo ou mais tarde, mas uma relação pura de dependência conceitual sistemática. (CASSIRER, 1910, *SF*, p. 39 - nosso grifo)

As palavras do autor expressam que o que há de mais valioso na abordagem dedekindiana é a sua proposta de teoria da matemática na qual se leva em conta um determinado sistema de relações e este determinam um determinado objeto e não o contrário. E isso é caro a Cassirer não só em se tratando da matemática, mas para as demais ciências físico-matemáticas, como veremos.

O matemático alemão apresenta um desenvolvimento da aritmética que é bastante próximo dos desenvolvimentos modernos da aritmética na teoria dos conjuntos, ainda que o conceito de Sistema (*System*) de Dedekind não seja axiomatizado. Sua análise de número é apresentada como uma caracterização da estrutura dos números naturais. E isso é dado pela através da noção de sistema simplesmente infinito (i.e., uma coleção ordenada de infinitos elementos), encontrada no § 71 de sua obra *Was sind und was sollen die Zahlen*. Finalmente, o conjunto dos números naturais constituem o menor sistema

bem-ordenado que satisfaz a propriedade de hereditária.³⁴ De importância análoga, a introdução da sua teoria de cortes, que segue esse mesmo viés estruturalista que tanto interessa Cassirer. Dedekind apresenta o conjunto de cortes arbitrários em seu sistema inicial, funcionando essencialmente com a infinidade maior e mais complexa de todos os subconjuntos dos números racionais (o conjunto de poder total). É possível mostrar que o conjunto desses cortes pode, por sua vez, ser dotado de uma ordem linear e com operações de adição e multiplicação, constituindo assim um “sistema numérico” totalmente novo. Sobre sua teoria dos cortes, Cassirer escreve:

nenhum número - os inteiros e, muito menos, os fracionários e irracionais - “é” alguma coisa diferente daquilo que é dito em certas definições conceituais. A hipótese de que para toda separação completa ou “corte” do sistema dos números racionais “existe” um, e somente um, número correspondente ao corte não implica dessa forma nenhum significado paralelo. O que aqui é dado com absoluta clareza é a determinação da própria separação. Quando o sistema de números racionais é separado em duas classes A e B por uma espécie de regra conceitual, podemos decidir com absoluta certeza se algum de seus elementos pertence a uma classe ou a outra e, além disso, mostrar que essa alternativa não deixa de considerar membro algum, *i.e.*, que a separação resultante é completa e exaustiva. O “corte” possui como tal uma “realidade” lógica indubitável, que não precisa ser garantida por nenhum postulado. Além disso, a ordem pela qual os diferentes “cortes” seguem um ao outro não é arbitrária, mas é precisamente prescrita pelos

³⁴ Cf. mais sobre o estruturalismo dedekindiano em PARSONS (1990).

seus conceitos originais. Dados dois cortes (**A, B**) e (**A', B'**), chamamos o primeiro maior que o segundo quando um elemento *a* pode ser indicado pertencente à classe **A** da primeira partição e à classe **B'** da segunda. Existe assim um critério fixo e universal para a determinação da ordem serial dos “cortes” individuais. Por isso as formas assim produzidas têm o caráter de número puro. Pois o número, em seu significado original, não possui caráter específico algum, mas é simplesmente a expressão mais abrangente da forma ordinal e serial em geral. Toda vez que tal forma ocorrer, o conceito de número encontra aplicação. Os cortes “são” números porque eles formam em si mesmos uma variedade estritamente ordenada, na qual a posição relativa dos elementos é determinada de acordo com uma regra conceitual. (CASSIRER, 1910, p. 60-61)

A escolha por Dedekind ao invés de Frege ou Russell trata-se de uma tomada de posição estratégica. O que faz o Neokantiano não é outra coisa que optar por uma teoria que cumpre as exigências requeridas por seu programa epistemológico, qual seja: uma teoria funcional do conhecimento em detrimento de uma teoria da substância. E esta última peca já no ponto de partida, ao considerar uma “coisa” (como o número) como sendo o primeiro passo a ser dado, quando, na realidade, é necessário esclarecer que são as relações o primeiro movimento. Assim, ao invés de compreendermos um número particular, na medida em que eles se tratam de “*termos de relações*, e como tais não podem ser ‘dados’ isoladamente, mas apenas em comunhão ideal com cada uma das demais” (CASSIRER, 1910. P. 36), compreendemos que o objeto de estudo da matemática – enfatizemos – as relações numéricas.

3.3. O papel dos Neokantianos de Marburgo

Fizemos a menção no início deste texto que o tipo de lógica que cada um dos autores possui reflete no modo através do qual cada autor leva a efeito a tese logicista. E também já sabemos que nesse momento da história da filosofia (século dezenove) a lógica vinha sofrendo mudanças decisivas, que permitiram a execução de tarefas antes nunca imaginadas. Ora, apesar de fazer parte desse momento de novos acontecimentos no campo da lógica e, mais do que isso, de estar ciente dos mesmos,³⁵ Cassirer não é um seguidor dessa nova tradição, mas de outra. Sua lógica não é mesma daquela dos principais autores responsáveis pelo desenvolvimento dos trabalhos do que hoje chamamos de lógica. Ela não possui, nem de longe, os rigorosos formais daquela, fazendo parte de um contexto teórico um tanto quanto mais abrangente. Aliás, vista contemporaneamente por um “lógico profissional”, aquilo que os Neokantianos entendem por “Lógica Transcendental” provavelmente os causaria um certo espanto, podendo ser compreendida como qualquer outra coisa que lógica.

3.3.1. Método transcendental e sua aplicação

Se se pensar em termos minimalistas, a noção de “Método transcendental” talvez seja mesmo a mais essencial a alguém que queira entender o que foi esse audacioso projeto dos Neokantianos de Marburgo – cuja figura de Cassirer representa sua culminação. Além disso, é a partir desse caro conceito,

³⁵ Por exemplo, H. Cohen desconhecia o trabalho de Russell – como ele mesmo atesta em carta endereçada a Cassirer em 1906 –, já Cassirer conhecia. Todavia, como mencionamos nas notas acima (29 e 33) é controverso o fato de Cassirer conhecer amiúde ou não certos temas ou autores aos quais ele faz referência, inclusive ao próprio Russell. Adiante voltaremos a esse assunto.

chegaremos aos últimos pressupostos que nos faltam para terminarmos de compreender a crítica de Cassirer a Frege e Russell em 1910.

3.3.1.1. Método transcendental e lógica transcendental

Na ideia básica de Cohen,³⁶ quem inaugura o ‘método transcendental’, reza a tese de que a filosofia deve partir do *Faktum* da ciência e, partir dele, refletir sobre as suas condições de possibilidade. Já diante desse primeiro suposto metodológico do Neokantismo marburguês, podemos contrapô-lo pelo menos outros dois modos de investigação em filosofia naquela época, quais sejam:

1. Um projeto fundacionalista. Dessa forma, o método transcendental vai em sentido contrário aos propósitos daqueles que prezam por uma justificação ou fundamentação da ciência, como encontramos nas ambições fregeanas de seu projeto fundacional de redução da aritmética à lógica. Ademais, esse anti-fundacionalismo, por parte de um Neokantiano como Cassirer se deve, em boa medida, a própria ideia que ele possui de filosofia, a qual aludimos no início do texto: a filosofia trata-se de uma atividade unicamente reflexiva. Tal aspecto é relevante, não só do ponto de vista específico do nosso trabalho, mas do ponto de vista da história da filosofia também. Isso porque, se abrirmos nosso panorama teórico e retomarmos quem foi o grande filósofo que precede o movimento Neokantiano e sucede Kant, teremos a figura de Hegel en-

³⁶ Cf. no livro de Cohen, de 1877, *Kants Begründung der Ethik*, especialmente as páginas 24-25, a passagem canônica do “*Faktum* da ciência”.

quanto o maior expoente desse período. E ele, como se sabe, entende que a filosofia não poderia se ocupar, como Kant antes dele acreditava, com a reflexão da ciência – e no caso daquela época: da mecânica de Newton e da geometria de Euclides –, mas que a filosofia é a ciência por excelência. Ela é a fundadora e soberana de todas as demais disciplinas. Isso, para um Neokantiano, simplesmente não é assim.³⁷

2. Um projeto revisionista. Ainda que seja consensual que, pelo menos desde Natorp³⁸ e Cassirer, de que a ciência muda no decorrer de sua história, e essa foi umas das pressuposições mais elementares de Cassirer em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, a proposta Neokantiana não pode ser considerada em sentido estrito uma abordagem revisionista, comparando-a com os casos dos consagrados auto-

³⁷ Claro deve ficar que não estamos aqui fazendo qualquer paralelo entre Hegel e Frege, mas como dissemos, trata-se de mostrar outros modos de proceder em filosofia naquele momento. A menção ao autor da *Fenomenologia do Espírito* se fez no intuito de ilustrar o ponto positivo e o negativo em sua relação com Cassirer. Do lado positivo, o ímpeto hegeliano de constituir uma filosofia de caráter de ‘sistema’ é bem quista por Cassirer; ele seria um dos últimos, senão o último filósofo a fazer isso, na qual se aborda as inúmeras esferas da cultura; já a própria filosofia analítica é um exemplo do abandono de uma filosofia desse tipo. Do lado negativo, a metodologia que cada um dos autores se valia é bem diferente, sendo o método especulativo um daqueles que o método transcendental fez frente. Além do método especulativo hegeliano, outro método, célebre à época, e que o método transcendental reage é o método psicológico (seja pela introspecção, seja pela fisiologia). Em suma, a filosofia não teria mais início a partir de especulações metafísicas ou com observações da psicologia humana, mas tão só a partir do *Faktum* das ciências.

³⁸ E a passagem do *Faktum* ao *Fieri* da ciência é explícita nesse momento. Cf. em Natorp (1910) *Die logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften*, especialmente a pág. 14.

res de orientação Neopositivista,³⁹ sobretudo, a partir dos anos 1920-1930. Eles, em suas nuances mais diversas, se mostraram muito mais preocupados com essa pauta do que os Neokantianos.

Não menos importante do que o método empregado pelo Neokantismo de Marburgo, a lógica que esses autores se valem é outro caso bastante peculiar desse movimento. Como dissemos acima, ela não se trata de uma lógica formal, mas sim de uma lógica transcendental. E seria precisamente esta a lógica responsável a se levar em conta dentro da correta aplicação do Método transcendental.

Quanto a isso, retenha-se que no ano de 1903, B. Russell publica um artigo na revista *Mind* no qual ele faz um apanhado em torno aos trabalhos recentes de Leibniz à época.⁴⁰ Além dele mesmo, em 1900,⁴¹ também Couturat (1901)⁴² e Cassirer (1902)⁴³ haviam se ocupado de escrever sobre Leibniz.⁴⁴ Dessa resenha de Russell, o que mais nos importa agora

³⁹ Um clássico exemplo contra o monismo metodológico do ideal clássico de partir da base empírica, adotado por parte de alguns vienenses, pode ser encontrado na própria letra de Cassirer. Cf. tanto em *Filosofia das formas Simbólicas* (especialmente o tomo 3, dedicado à ciência), e de modo mais incisivo ainda, em seu texto de maturidade que data ao ano de 1942 (intitulado *A lógica das ciências da cultura*), nosso filósofo critica uma posição ao qual se aceita como algo primário o 'dato sensível'. Desde *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer compreende que a ciência não é uma cópia imediata do real, pois, segundo nosso autor, toda forma de contato com o real supõe uma mediação, que será de outra natureza, a saber, simbólica.

⁴⁰ O título é sugestivo: *Recent work on the philosophy of Leibniz*.

⁴¹ Em: *A critical exposition of the philosophy of Leibniz, with an appendix of leading passages*.

⁴² Em: *La logique de Leibniz, de après de documents inédits*.

⁴³ Em: *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*.

⁴⁴ É digno de nota, o fato desse ressurgimento de Leibniz nesse momento da história, quando, justamente, esse empenho em fundar a matemática na lógica vai ganhando cada vez mais força.

não é sua avaliação dos trabalhos, mas sim retomar duas interessantes passagens nas quais o filósofo inglês expressa acertadamente fatores de extrema relevância – embora ele mesmo posicionar-se-ia em total desacordo frente aos mesmos – presentes em Cassirer.

Na primeira passagem de Russell, lemos o autor criticando Cassirer e reconhecendo em Couturat os seguintes aspectos:

O livro dele [o de Cassirer] difere muito daquele de Couturat em sua teoria quanto às opiniões de Leibniz e quanto à ordem lógica e histórica das várias partes de sua filosofia. Ao contrário de Couturat, aquele autor ainda não compreendeu a recente descoberta da importância da lógica simbólica. (RUSSELL, 1903, p. 191)

E o último golpe do inglês contra o Neokantiano é dado dessa maneira:

Matemática, para o Dr. Cassirer, não é sinônimo de lógica simbólica e lógica é sinônimo de teoria do conhecimento. Em ambos os casos o trabalho é kantiano e supõe que Leibniz também o seja. (Id. Ibidem)

Mesmo que a breve distância temporal dessa passagem com respeito à posição de Cassirer tanto em 1907 e 1910 seja algo a ser ponderado – sobremaneira, por sua suposta tomada de consciência⁴⁵ do advento da nova lógica de Frege e

⁴⁵ Dizemos um “possível acesso” justamente pelo fato de que é ao menos plausível de se pensar que o primeiro contato de Cassirer a filosofia de Russell e Frege seja mesmo através de sua leitura de Couturat, que tampouco era um lógico da estirpe de Russell ou Frege. Desse modo, é ao menos questionável se perguntar pelo quanto re-

Russell nesse mesmo intervalo –, o que é dito de modo um tanto ríspido pelo filósofo inglês sobre a posição de nosso autor é correto e nos interessa neste momento. Mais ainda, nas citações se encontram expressados, em pouquíssimas palavras, aspectos que foram extremamente relevantes aos filósofos de Marburgo, os quais se mantiveram fiéis a certos ensinamentos da filosofia transcendental de Kant.

Sabemos que o tratamento cassireriano das ciências (lógica, matemática e física) – e do Neokantismo de Marburgo em geral – é feito de modo tal que ele as considera enquanto um fato, que eventualmente no transcurso de sua história pode mudar, a partir de uma abordagem propriamente filosófica, na qual a filosofia é sinônimo de reflexão, e investiga suas condições de possibilidade. Isso é feito, ademais, porque a partir do método Transcendental a preocupação básica deles já não é a de fornecer uma fundamentação da ciência,⁴⁶ mas se

almente Cassirer sabia sobre esses autores (Frege e Russell) no âmbito de sua crítica em 1910. Trabalhamos com a hipótese de que Cassirer chega a Russell via Couturat. Sobre isso ainda, uma breve digressão: há aqui um paralelismo entre o Cassirer e Kant que é notável. Também Kant, no século dezoito, fez algo parecido com o caso que temos aqui entre Cassirer e Russell. O caso análogo refere-se às críticas de Kant a Leibniz, ou melhor, como sabemos, muitas delas, na realidade, eram críticas indiretas a Leibniz, direcionadas a Wolff e sua escola.

⁴⁶ Se analisarmos somente os títulos das obras que esses autores escreveram, acreditamos que tal suposição faz bastante sentido. Frege escreve um livro intitulado *Os Fundamentos da Aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número* e Russell escreve outro que se intitula *Os Princípios da Matemática*. Em contrapartida, confira o título completo da obra de 1910 do Neokantiano: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Trata-se, dessa forma, de uma investigação sobre as questões fundamentais da crítica do conhecimento. Portanto, além de se preocupar, em certo sentido, com os problemas enfrentados por Frege e Russell, Cassirer em sua abordagem engloba

trata de entender a ciência⁴⁷: esclarecendo o que na prática científica pode parecer muitas vezes confuso e obscuro. Portanto, sua tarefa é basicamente reconstrução racional, não a busca de um fundamento⁴⁸ metafísico da ciência mesma.

Um último traço característico do Neokantismo marburguês o qual Cassirer é adepto e que os coloca diretamente contra os propósitos de um autor como Russell, é o problema da aplicação⁴⁹ da matemática na física e sua eventual unidade. Acerca disso, leiamos quatro passagens de Cassirer que se encaixam ao que temos descrito. Duas de 1907 e duas de 1929.

Em 1907 encontramos estas duas:

1. Se alguém pudesse expressar a relação entre filosofia e ciência de forma contundente e paradoxal, pode-se dizer: O olho da filosofia não deve ser dirigido nem sobre a matemática nem sobre a física; Deve ser dirigido unicamente na conexão dos dois reinos. (CASSIRER, 1907, p. 44)

ainda diversos outros temas, para além daqueles da ordem da matemática.

⁴⁷ Um autor do século dezenove que também se ocupou de uma tarefa próxima daquela dos Neokantianos, e antes deles ainda, foi Adolf Trendelenburg, outra das figuras centrais nesse momento da história da filosofia. Ademais, retenha-se que Cohen foi aluno de Trendelenburg, quem o orientou na ocasião de seu doutoramento, o que não torna casual sua decisiva influência no Neokantismo de Cohen.

⁴⁸ E um esclarecimento aqui: todo projeto fundacional envolve redução. E tal redução envolve outros aspectos: por um lado, o técnico, no qual uma teoria pode traduzir diferentes teorias; e por outro, o aspecto ontológico, no qual a redução é entendida como subsunção de conceitos reduzidos a outros conceitos em sua natureza mais elementar.

⁴⁹ Frege, por outro lado, no segundo volume das *Leis Fundamentais da Aritmética*, se ocupou desse problema.

2. Que as mesmas sínteses fundamentais nas quais a lógica e a matemática apóiam-se também regem a construção científica do conhecimento empírico, que só eles nos permitem falar de um ordenamento rigoroso e legal entre as aparências e com o seu significado objetivo, só então a verdadeira justificativa dos princípios é atingido. (Id, *Ibidem*, p. 45)

E agora, já no âmbito de sua *opera magna*, o terceiro volume, sobre a ciência, ele diz:

1. O mundo da lógica, o mundo matemática, assim como o mundo dos objetos empíricos, todos eles possuem um fundamento comum, na medida em que todos eles estão enraizados em um mesmo estrato primordial das puras formas relacionais. Sem essas formas, sem as determinações categoriais como a unidade e a diversidade, bem como a identidade e a distinção não seria possível conceber um conceito genérico de objetos matemáticos ou uma ordem de objetos empíricos. (CASSIRER, 1929, p. 653)

2. Entretanto, também aqui o sentido objetivo do matemático não consiste no fato de ele possuir na natureza no mundo físico algum tipo de correlato imediato, mas sim no fato de ele construir esse mundo de acordo com sua estrutura e, com isso, de apreender e entendê-lo de acordo com suas regras. Nesse sentido, o objeto lógico aponta para o matemático e o matemático para o empírico-físico – não porque em um sentido inteligível qualquer um possa ser visto como uma cópia ou reprodução do outro, mas porque cada um deles representa determinado estágio da postulação do objeto e porque o princípio da unidade do conhecimento

comporta em si a exigência de que concebamos esses estágios sempre em relação com o outro e não em separado. (Id, *Ibidem*, p. 654)

É nesse panorama que são os problemas da ciência – tomada em sentido mais abarcador, dentro do qual fazem parte a matemática, física, química, etc. – são enfrentados por eles. Endossando esse ponto de vista, Thomas Mormann escreve:

Cassirer que compreendeu a ‘ciência’ em sentido amplo do conceito alemão “*Wissenschaft*” enfatizou que, *tanto* nas matemáticas, *como* na física, se utiliza o método dos elementos ideais. Esta afirmação, contrasta fortemente com as opiniões atuais, segundo a qual a matemática está, por assim dizer, *dentro* da esfera dos objetos ideais, enquanto que a física está fora desse mundo ideal.

Em contraste com a maioria dos estudiosos atuais, para Cassirer não existia uma separação taxativa entre as matemáticas e as ciências empíricas. O que afirma Cassirer é que a idealização é comum a ambas. (MORMANN, 2012, p. 165)

Segundo os Neokantianos, e Cassirer endossa essa posição, a lógica tradicional (*i.e.*, aquela que Cassirer atribui a Frege e Russell) não é capaz de dar conta desse tipo de propósito considerado por eles fundamental. E a lógica adequada para esse fim é a ‘lógica transcendental’, que se concentraria com essa análise das condições de possibilidade das ciências.⁵⁰ E isso não é senão a tarefa levada a efeito no programa da *Erkenntnis*kritik, que diz respeito à:

⁵⁰ Para uma abordagem mais ampla da noção de lógica transcendental desde Kant, cf. BARONE (1957). Sobre a apropriação Neokantiana, cf., especialmente as PP. 193-197.

[A tarefa de *Erkenntniskritik* consiste nisto], voltar a partir da unidade do conceito geral do objeto para a totalidade de condições necessárias e suficientes para que o constitua. Neste sentido, a coisa que a cognição chama seu 'objeto' é resolvida em uma teia de relações que se estão elas mesmas mantidas juntas através das mais altas regras e princípios (CASSIRER, 1927, p. 13).

Considerações finais

Em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer acredita ter reunido os três pilares fundamentais de sua época, a saber:

1. A metodologia das ciências exatas do século dezanove;
2. A nova lógica de Frege e Russell e
3. Os pressupostos Neokantianos.

Do ponto de vista de quem faz filosofia transcendental, nosso autor fez frente às outras tendências filosóficas de seu tempo, nomeadamente, os empiristas (Mill e Mach) e aos "platônicos matemáticos" (Frege e Russell).

Nas linhas acima, notamos que embora o filósofo da cultura aceite que os números podem ser dedutíveis de premissas lógicas – e isso o colocaria, em um amplo sentido, de acordo com seus oponentes –, ele não pode aceitar o caráter 'coisificante' dos números em Frege e Russell, pois isso feriria a ideia básica analisada em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Para Cassirer, essa fundamentação lógica significa poder ser dissolvido em suas relações. Mostramos ainda, que sua crítica aos dois filósofos tem como pressupostos o estruturalismo de Dedekind, por um lado, e a aplicação do método transcendental dos Neokantianos de Marburgo, por outro. Assumindo a

posição do matemático, Cassirer teria encontrado argumentos compatíveis a seu projeto de 1910. Já o ‘método transcendental’ foi o grande pressuposto epistemológico de Cassirer, herança de seu mestre, Hermann Cohen. A partir dele, a urgência de uma investigação das condições de possibilidade do *Faktum* ciência é explícita. E a matemática é um caso particular dessa pressuposição.

Referências

- AMARAL, L. A. D. *Remarks on the theoretical context of Cassirer’s philosophical project*. In: *Argumentos*, ano 7, n. 13 - Fortaleza, jan./jun. 2015, p. 247-255.
- BEISER, F. *After Hegel – German Philosophy 1840-1900*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- _____. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Mass: Harvard University Press, 1993.
- _____. *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*. Oxford University Press. 2014.
- BENACERRAF, P. and PUTNAM, H. *Philosophy of Mathematics*. Second Edition. Cambridge U. Press, 1983.
- CARNAP, R., *Die logizistische Grundlegung der Mathematik*. In: *Erkenntniss*, vol. 2, 1931.
- CASSIRER, E. *Einstein’s Theory of Realativity*. [1921] Chicago: Open Court, 1923.
- _____. *Ensaio sobre o homem*. [1945] São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- _____. *Filosofia das formas simbólicas. Primeiro Tomo: A linguagem* [1923] São Paulo: Martins fontes, 2001.
- _____. *Kant und die Moderne Mathematik*. In: *Kant-Studien* (12), p. 1-49, 1907.
- _____. *Substance and Function* [1910] Chicago: Open Court, 1923.

- COHEN, H. *Kants Begründung der Ethik*. Berlim. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung. 1887.
- _____. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlim. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung. 1885.
- COUTURAT, L. *La logique de Leibniz*. Paris: Félix Alcan, 1901.
- _____. *Les Principes des Mathématiques. Avec un Appendice sur La Philosophie des Mathématique de Kant*. Paris, Félix Alcan, 1905
- DUMMETT, M. *Truth and other Enigmas*. Harvard U. Press, 1978.
- FREGE, G. *Die Grundlagen der Arithmetik*. BRESLAU. Verlag von Wilhelm Koebner. 1884.
- FRIEDMAN, M. *A Parting of Ways: Carnap Cassirer and Heidegger*. Chicago: Open Court, 2000.
- FERRARI, M. *Ernst Cassirer and the history of Science*, p. 11-30. In: FRIEDMAN, J. Tyler and LUFT, Sebastian: *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, 2015.
- GARCIA, R. R. *Genealogia da crítica da cultura – Sobre a ‘Filosofia das Formas Simbólicas’ de Ernst Cassirer*. Novas Edições Acadêmicas. 2014.
- GRIFFIN, N (ORG.). *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. Cambridge U. Press, 2003.
- GUYER, P. *Guyer: Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism*, In: AMERIKS, K. (ORG.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge U. Press, 2005, p. 37-57.
- HEIS, J. *Arithmetic and number in the Philosophy of Symbolic Forms*, p. 123-140. In: Friedman, J. Tyler and LUFT, S. *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, 2015.
- _____. *“Critical philosophy begins at the very point where logic leaves off” : Cassirer’s Response to Frege and Russell*. Perspectives on Science, vol. 18, no. 4, by The Massachusetts Institute of Technology, 2010, p. 383-408.

- _____. 'Frege, Lotze, and Boole', in E. Reck, ed., *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, London: Palgrave Macmillan, p. 113-138, 2013.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [1ª Ed. 1781 - 2ª Ed. 1787] Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.
- KÖHNKE, K. *The Rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. [1986] New York, Cambridge University Press: 1991.
- LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.
- MORMANN, T. *La idealización en la matemática*. *Discusiones Filosóficas*. Año 13 N° 20, 2012, p. 147-167.
- _____. *From Mathematics to Quantum Mechanics - On the Conceptual Unity of Cassirer's Philosophy of Science (1907-1937)*. P. 31-63. In: Friedman, J. Tyler and LUFT, S. *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, 2015.
- NATORP, P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig und Berlin Druck und Verlag von B. G. Teubner. 1910.
- PARSONS, C. *The structuralist view of mathematical objects*. *Synthese*, 84, p. 303-346, 1990.
- PORTA, M. A. G. *A teoria do número em Natorp e Cassirer (1898-1910). Uma contribuição histórica ao estruturalismo matemático e às origens do "semantic turn"*, p. 103-144. In. Idem. *ESTUDOS NEOKANTIANOS*. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *De Newton a Maxwell. Uma contribuição à compreensão do projeto cassireriano de uma "Filosofia das Formas Simbólicas"*, p. 71-102. In. Idem. *ESTUDOS NEOKANTIANOS*. São Paulo: Loyola, 2011.
- PRINGE, H. B. *Causalidad, invariancia y sistematicidad em el neokantismo de Ernst Cassirer*. *Est. Filos. Universidad de Antioquia*, 2013, p. 109-127.
- PULKKINEN, J. *Russell and the Neo-Kantians*. In: *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 32, No. 1, p. 99-117, 2001.

- RECK, E. 'Dedekind's structuralism: An interpretation and partial defense', *Synthese*, 137, p. 369–419. 2003.
- _____. 'Frege's natural numbers: Motivations and modifications', in M. Beaney and E. Reck, eds., *Gottlob Frege: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. III, London: Routledge, p. 270–301. 2005.
- _____. 'Dedekind's Contributions to the Foundations of Mathematics', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 1–32 (originally published in 2008, revised in 2011).
- _____. 'Dedekind, structural reasoning, and mathematical understanding', in B. van Kerkhove, ed., *New Perspectives on Mathematical Practices*, Singapore: World Scientific, p. 150–173. 2009.
- _____. 'Frege or Dedekind? On their relation, reception, and revival', in E. Reck, ed., *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, London: Palgrave Macmillan, p. 139–170. 2013, a.
- _____. *Frege, Dedekind and the origins of logicism*. *History and Philosophy of logic*, 34:3, p. 242-265. 2013, b.
- RICHARDSON, A.: "'The Fact of Science' and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism." P. 211–226. In: FRIEDMAN AND NORDMANN: *The Kantian Legacy in Nineteenth-century Science*. Cambridge, MA: MIT Press. 2006.
- RUSSELL, B. *A Critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge U. Press. 1900.
- _____. *Principles of Mathematics* [1903]. Routledge. 2010.
- _____. *Recent work on the philosophy of Leibniz*. In: *Mind* (12), p. 177-201, 1903.
- RYCKMAN, T. A. 'CONDITION SINE QUA NON?' Zuordnung in the earlies epistemologies of Cassirer and Schlick. In: *Synthese* Vol. 88, No. 1, p. 57- 95, Jul. 1991.
- YAP. A. *Dedekind and Cassirer on Mathematical Concept Formation*. P. 1-21. In: *Philosophia Mathematica*, 2014.

“Duas coisas me enchem a alma de crescente admiração e respeito, quanto mais intensa e frequentemente o pensamento delas se ocupa: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim”

(KANT)

CONCEPÇÃO:
GRUPO DE PESQUISA
ESTUDOS DO IDEALISMO – GPEI (CNPQ)
UNESP

