Inara Zanuzzi
André Klaudat
Lia Levy
(orgs)

Editora
UFPel

Filosofia na UFRGS

Textos Escolhidos

DISSERTATIO
FILOSOFIA

FILOSOFIA NA UFRGS: TEXTOS ESCOLHIDOS

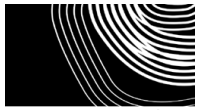
SÉRIE DISSERTATIO FILOSOFIA

FILOSOFIA NA UFRGS: TEXTOS ESCOLHIDOS

Inara Zanuzzi
André Klaudat
Lia Levy
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2024

Editora UFPel
Chefia:
Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE
Seção de Pré-produção:
Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO
Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO
Seção de Produção:
Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS
Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO
Anelise Heidrich | REVISÃO
Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO
Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Seção de Pós-produção:
Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO
Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online
Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

DIREÇÃO DO IFISP
Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Sérgio Strefling

© Série Dissertatio Filosofia, 2024.

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2024 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Filosofia na UFRGS: textos escolhidos.
[recurso eletrônico] Organizadores: Inara Zanuzzi, André Klaudat, Lia Levy – Pelotas: NEPFIL Online, 2024.

317p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-998645-2-0

1. Filosofia. 2. UFRGS I. Zanuzzi, Inara. II. Klaudat, André. III. Levy, Lia.

COD 100

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia é uma iniciativa do ***Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia*** do Departamento de Filosofia da UFPel, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas. O projeto editorial tem por objetivo precípuo a publicação de livros autorais, traduções e coletâneas. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos de reconhecida qualidade tanto para a divulgação da produção filosófica nacional, como para a utilização enquanto material didático e para fomentar a pesquisa filosófica.

EDITOR DA SÉRIE
Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA
Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Carolina Fernandes (Diagramadora)
Lia Levy (Capista)

ORGANIZADORES DO VOLUME
Inara Zanuzzi (UFRGS)
André Klaudat (UFRGS)
Lia Levy (UFRGS)

Sumário

Introdução 9

Exatidão e objetivo prático na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles 16
Priscilla Tesch Spinelli

Aristóteles e os animais 37
Inara Zanuzzi

Autonomia e subalternação: notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino 60
Alfredo C. Storck

Coisa e subjetividade na Ética de Espinosa 103
Lia Levy

O infinito na Ética de Espinosa: considerações sobre E_1D_2 124
Gerson Luiz Louzado

Três observações sobre contrapartes incongruentes em Kant 144
Rogério Passos Severo

O empirismo de Strawson: como o "objetivo" explica a "unidade" 180
André Klaudat

Discriminação e afecção 199
Paulo Estrella Faria

Uma abordagem enativa do papel de justificação da experiência perceptiva 222
Eros Moreira de Carvalho

A distinção entre princípio e política pública e a ideia de razão pública na argumentação jurídica em um Estado democrático de direito 254
Paulo Baptista Caruso MacDonald

As novas sofísticas jurídicas: Chaïm Perelman e Stanley Fish 271
Wladimir Barreto Lisboa

A igualdade política em Habermas 298
Felipe Gonçalves Silva

Introdução

Este volume foi originalmente proposto com duas finalidade em vista. A primeira era proporcionar uma amostra da Filosofia produzida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-FIL) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), ao longo das últimas décadas. A segunda era a de tornar acessíveis artigos que não se encontram facilmente disponíveis, por terem sido publicados em coletâneas esgotadas, em língua estrangeira ou em revistas de pouca circulação. Quando começamos a reunir os textos, percebemos que a primeira finalidade iria requerer certa flexibilidade na realização da segunda. Assim, com objetivo de apresentar um conjunto de textos que representem a produção de pesquisadoras e pesquisadores do nosso programa, decidimos coletar também textos inéditos.

Acreditamos que a coletânea "Filosofia na UFRGS" permite formar uma ideia bastante precisa sobre a pesquisa e o trabalho desenvolvidos no PPG-FIL. É difícil, entretanto, associar a este elenco de trabalhos caracterizações que especifiquem conjuntamente aquilo que os reúne. Há uma vasta gama de períodos, temáticas e modos de investigação filosófica postos em relevo nos capítulos aqui reunidos. Por isso, o melhor que esses organizadores podem fazer é apresentar no que segue um pequeno resumo de cada um dos textos. É possível observar, entretanto, como uma grande síntese do volume, que se trata de uma amostra de investigações que têm por objeto grandes marcos que formam a história da filosofia, seja em termos dos nomes seja em termos das questões, problemas e conceitos que a compõem.

Assim, apesar da diversidade de perspectivas, é possível traçar nestes textos um percurso apoiado na história da filosofia. Por isso, os textos foram organizados desde um ponto de vista cronológico. A partir do período contemporâneo, os trabalhos estão albergados em duas linhas de investigação que poderiam ser amplamente caracterizadas como "epistemológica" e "política". Dessa forma, os textos reunidos representam as três linhas de pesquisa do

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, a saber: História da Filosofia, Metafísica e Epistemologia, Filosofia Crítica e Social. Apesar de refletir as pesquisas e suas linhas, essas separações não são estritas, pois, como se verá, e é normal que assim seja, capítulos que contêm preocupações temáticas contemporâneas também dialogam com autores da história da filosofia e vice-versa.

O volume se abre com os textos dedicados à filosofia antiga. Os dois primeiros capítulos apresentam investigações sobre um autor que tem sido tradicionalmente foco das pesquisas no Programa, a saber, Aristóteles.

Em "Exatidão e objetivo prático na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles", Priscilla Tesch Spinelli busca especificar o grau de exatidão a que uma investigação filosófica sobre o bem humano pode e deve atender em relação ao objetivo prático que a constitui. Por um lado, deve-se dizer que a natureza de um objeto determina o grau de exatidão adequado a ser perseguido por quem o investiga. Nesse sentido, por serem, cada um ao seu modo, necessários e universais, os seres matemáticos e naturais admitem maior grau de exatidão na investigação que se faz sobre eles. Necessidade e universalidade não se mostram como próprias das ações humanas, quer porque dependem de deliberação prévia, quer porque requerem adequação às circunstâncias concretas por parte de quem as realiza. Por outro lado, as investigações sobre os seres matemáticos e naturais não têm um propósito prático. Busca-se apenas esclarecer como eles são, não como devem ser. Já a investigação sobre as ações busca também delimitar como elas devem ser feitas. Em vista disso, ela fornecerá direcionamentos amplos e gerais, dada a natureza indeterminada e dependente das circunstâncias das ações humanas. Nessa medida, a investigação sobre as ações humanas será tão exata quanto pode ser.

Já em "Aristóteles e os animais", Inara Zanuzzi enfrenta duas questões concernentes à visão deste filósofo com relação a questões filosóficas que envolvem os demais animais. A primeira questão diz respeito à assim chamada "escala da natureza", ou seja, como entender a posição que seres humanos e demais animais ocupam nessa escala e quais as diferenças que os posicionam

nela. A questão controversa abordada no capítulo é, em especial, se os demais animais têm emoções ou não. A possibilidade de emoções os aproxima dos seres humanos, ao passo que a sua ausência os afasta. A tese defendida pela autora é que Aristóteles atribui emoções a eles, mesmo que não tenham razão. A segunda questão enfrentada é se Aristóteles pensa que os seres de complexidade menor na escala da natureza existem de algum modo para o benefício dos seres mais complexos e se isso é usado como justificativa para que nós façamos uso deles.

O capítulo seguinte é voltado para a filosofia do período medieval, mais precisamente para a filosofia de um autor fundamental do período, Tomás de Aquino. Em "Autonomia e subalternação: notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino", Alfredo Storck procura explicar como foi possível para o autor medieval atribuir o estatuto de cientificidade para duas disciplinas que atualmente não são mais classificadas como ciências: a Metafísica e a Teologia. Explora também as características estruturais de ambas as disciplinas e mostra como as razões que levam a considerar a Metafísica como ciência são próximas às que levam a identificar a Teologia como ciência.

A seguir, a coletânea reúne dois textos sobre a filosofia do período moderno. Os textos abordam conceitos essenciais de um autor muito representativo do período, Baruch Espinosa.

Em "Coisa e subjetividade na Ética de Espinosa", Lia Levy destaca as equivalências entre o modo como o conceito de *conatus* resolve, na Ética, o problema da unidade modal complexa, ao tornar consistente o conceito de coisa singular – na medida em que esta deve ser considerada como sujeito legítimo de atribuição de estados – e o modo como esse mesmo conceito desenha a relação cognitiva da mente consigo mesma, relação pela qual a mente se apreende como sujeito de seus estados e que caracteriza a noção moderna de subjetividade. Assim, ao lançar luz sobre esse aspecto do conceito espinosista de coisa singular, a autora sustenta que também se compreende, indiretamente, uma das condições pelas quais as coisas podem, na doutrina espinosista, tornar-se objetos ou signos para o conhecimento humano.

Gerson Luiz Louzado, em "O infinito na Ética de Espinosa: considerações sobre E_1D_2", trata da noção pervasiva à Ética de Espinosa: a de infinitude. Antes que à avaliação da importância ou à análise sistemática da noção de infinito em suas ocorrências na Ética, o capítulo dedica-se ao exame, ainda que provisório e esquemático, da definição dois da primeira parte da Ética, definição que, malgrado tratar do que é finito em seu gênero, permite a derivação, por contraposição, da noção de infinito em seu gênero, constituindo, assim, o que se poderia chamar de primeira remissão, ainda que implícita, à infinitude.

Os capítulos seguintes marcam a passagem de preocupações focadas na história da filosofia para aquelas que se encontram a meio caminho entre essas e as investigações lógico-metafísicas e epistemológicas desenvolvidas a partir do século XX.

Em "Três observações sobre contrapartes incongruentes em Kant", Rogério Passos Severo analisa os usos por Kant das chamadas "contrapartes incongruentes" em seu ensaio de 1768, na Dissertação de 1770 e nos Prolegômenos. Uma crítica recente aos argumentos de Kant sustenta que contrapartes incongruentes podem ser distinguidas de modo puramente conceitual e que Kant teria se equivocado ao dizer o contrário. O autor afirma que o argumento de Kant tem por objetivo mostrar que a orientação espacial de cada uma das contrapartes incongruentes não tem como ser identificada de modo puramente conceitual, mesmo que distinções conceituais possam ser feitas. A distinção puramente conceitual entre, por exemplo, uma mão direita e sua contraparte esquerda não identifica qual das duas é a mão direita e qual é a esquerda. A segunda parte do capítulo destaca que esse mesmo tipo de argumento foi usado na filosofia analítica de meados do século vinte – por parte de Arthur Prior, P.F. Strawson e Richard Gale – para mostrar que identificação demonstrativa de momentos do tempo não tem como ser reduzida à identificação não demonstrativa desses mesmos momentos.

Em "O empirismo de Strawson: como o 'objetivo' explica a 'unidade'", André Klaudat mostra que Peter Strawson argumenta, de modo kantiano, no seu *The Bounds of Sense*, que a objetividade da experiência depende da unidade necessária da consciência de experiências, e que essa, de modo

um tanto surpreendente, de início, depende fundamentalmente de que "a experiência necessariamente envolve conhecimento de objetos, num sentido importante [*in a weighty sense*]". Em Strawson, a metafísica descritiva da experiência possível se assenta em convicções empiristas sobre as experiências serem particulares mentais dependentes de particulares que são "sujeitos de experiência" concebidos como pessoas que têm corpos que ocupam um lugar determinado no espaço e no tempo. Para Strawson, é porque a unidade necessária das experiências nas autoconsciências de tais sujeitos é devida a que essas experiências sejam o efeito da interação causal deles com os objetos do mundo objetivo que elas, as experiências, podem ser de tal mundo: "a fatia da experiência estando de alguma maneira centrada numa região espaço-temporal do mundo e sendo dependente para o seu caráter e ocorrência de uma certa distribuição de características objetivas nas regiões que cercam este centro". Conclui que o que é considerado por Strawson como a mensagem kantiana não é, por causa do seu empirismo sobre o que são experiências particulares, a mensagem de Kant.

Em "Discriminação e afecção", Paulo Estrella Faria oferece uma reconstrução do argumento esboçado por Bertrand Russell em favor do Princípio do Conhecimento Direto (*Principle of Acquaintance*), extraindo dessa reconstrução um critério para a avaliação da controvérsia entre partidários e críticos da teoria da referência direta na filosofia contemporânea.

O próximo capítulo adentra por completo em abordagens contemporâneas da epistemologia, discutindo questões de justificação a partir do enativismo.

Em "Uma abordagem enativa do papel de justificação da experiência perceptiva", Eros Moreira de Carvalho defende uma abordagem de como a experiência perceptual pode manter relações racionais com o pensamento empírico. Na primeira parte, o autor elabora duas teses que são centrais para explicar o papel de justificação da experiência perceptual – elas são, a tese do conteúdo comum e a tese de que a percepção é independente da crença. À primeira vista, essas teses não parecem ser compatíveis, visto que a primeira parece requerer que conceitos já estejam em operação na percepção, enquanto a segunda parece requerer a falsidade dessa ideia. Na segunda parte, baseado

na teoria enativa da percepção, de Alva Noë, o autor argumenta em favor de uma interpretação menos intelectualista da segunda tese, descomprometida com a concepção de conteúdo do conceitualismo. Em seguida, mostra como a primeira tese pode ser reconciliada com a segunda. Por fim, explica como atos perceptivos que nos fornecem acesso direto a objetos podem manter relações racionais com o pensamento empírico.

Finalizam esta coletânea três capítulos dedicados às investigações de filosofia política. Os dois primeiros trabalhos desse grupo fazem o diálogo com a tradição da filosofia do direito.

Em "A distinção entre princípio e política pública e a ideia de razão pública na argumentação jurídica em um Estado democrático de direito", Paulo MacDonald explora as possibilidades e os limites da distinção de Ronald Dworkin entre argumentos de princípio e argumentos de política pública como forma de delimitar o tipo de razão que o Poder Judiciário pode empregar para fundamentar suas decisões em um Estado democrático de direito. Ao constatar a necessidade de a distinção amparar-se em uma concepção de justiça, defende as limitações impostas pela ideia de razão pública de John Rawls como adequadas para delimitar o tipo de leitura moral que pode ser aceito em uma sociedade pluralista, respondendo às objeções formuladas por Dworkin.

Em "As novas sofísticas jurídicas: Chaïm Perelman e Stanley Fish", Wladimir Lisboa aborda, primeiramente, as teorias da retórica em Aristóteles e Perelman como empreendimentos distintos e antagônicos. O objetivo é mostrar como a Nova Retórica de Perelman se aproxima das teses sofistas de Platão no diálogo Fedro. Em seguida, apresenta a teoria de Stanley Fish, que, em seu debate com Ronald Dworkin, argumenta que a interpretação de um texto, especialmente o jurídico, é determinada por uma comunidade interpretativa que impõe um sentido por meio da persuasão. O capítulo busca demonstrar que tanto Perelman quanto Fish, por razões distintas, estão vinculados ao projeto filosófico da sofística, o que tem implicações importantes para uma teoria da justiça baseada na persuasão ou em um auditório universal.

A coletânea encerra com um capítulo dedicado ao pensamento de Habermas, trazendo por fim a corrente de investigação filosófica e política chamada Teoria Crítica.

Em "A igualdade política em Habermas", Felipe Gonçalves Silva busca especificar diferentes sentidos da igualdade presentes na obra de Jürgen Habermas e ressaltar seus usos mais eminentemente políticos. Ele parte de uma conhecida sistematização de Kenneth Baynes a respeito do tema e questiona a ausência de características e tensões próprias do modo como a teoria do discurso acessa o campo dos embates políticos. Entre elas, ressalta que o tema é abordado em *Facticidade e Validade* em atenção a ossificações do sentido da igualdade operadas em meio ao embate histórico entre os paradigmas liberal e do Estado social. À luz dessa dimensão conflitiva, o autor acrescenta um plano distinto do discurso político sobre igualdade, insistindo na relação estabelecida entre a crítica reconstrutiva e a liberação do campo de determinações políticas da igualdade.

Esperamos que esses textos reunidos, além de retratar os resultados de pesquisa realizados no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, venham a contribuir com a continuidade da pesquisa da pós-graduação brasileira.

André Klaudat
Inara Zanuzzi
Lia Levy

(Organizadores)

1

Exatidão e objetivo prático na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles

Priscilla Tesch Spinelli

O objetivo de Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* (doravante *EN*)[1] é dizer o que é a boa vida para um ser humano. Essa tarefa é levada adiante esclarecendo e justificando em que consiste a felicidade (*eudaimonia*), aquilo que, em última instância, todos buscamos, i.e, o nosso bem supremo. A *EN* consistirá, assim, de uma disciplina ou investigação filosófica, um discurso que se pretende o mais universal e necessário em seu domínio, a busca pelo que há de mais fundamental e certo a respeito da ação humana, seu objeto de investigação. É correto dizer, portanto, que essa disciplina busca as causas e princípios da boa vida humana.

Entretanto, justamente por investigar o que é a felicidade e as boas ações que nela culminam, a investigação ética não pode ser concebida como unicamente discursiva ou teórica.[2] Para Aristóteles – e, poder-se-ia arriscar,

[1] Excetuando as passagens compreendidas entre 1002a5 e 1115a3 (para as quais utilizo a tradução de Zingano (Aristóteles, 2008), as demais traduções de passagens da *Ética Nicomaqueia* são versões minhas para o português da tradução inglesa de Ross (Aristóteles, 1998); para as traduções de passagens citadas de outras obras de Aristóteles, verto para o português as traduções presentes em Barnes (1995).

[2] O conteúdo da *Ética* deve ser afirmado como prático – identificando-a, por isso, com o que podemos chamar de filosofia prática – por duas razões intrinsecamente conectadas: *i)* o objeto de investigação, o qual pode ser caracterizado duplamente pelas ações humanas e pelos seres humanos enquanto agentes; *ii)* o *objetivo* último

para todo pensador grego –, investigar as causas pelas quais devemos viver de um certo modo e não de outro, visando apenas ao saber, seria algo sem sentido, uma tarefa inútil:[3] a investigação ética deve, de algum modo, exercer alguma influência sobre as nossas ações, orientando-nos.[4] Assim, o esclarecimento do que é a boa vida para o ser humano está imbuído de pretensões práticas ou normativas.

No início da *EN*, Aristóteles faz algumas exigências acerca da exatidão que se deve buscar na execução do seu projeto.[5] Quero, aqui, apresentar o sentido em que devemos entender essas exigências, na medida em que a disciplina ética tem uma pretensão ou objetivo práticos,[6] o que está intrinsecamente conectado à natureza do seu objeto de investigação.

---

da obra, que é não apenas o conhecer, mas o conhecer como algo capaz de ajudar a tornar-nos melhores (cf. nota abaixo).

[3] Tendo afirmado em *EN* II.1 a tese de que as disposições de caráter são engendradas a partir de atos realizados em uma mesma direção, Aristóteles segue assim afirmando, no capítulo 2: "Como a presente disciplina não visa ao conhecimento como as outras visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornar-nos bons, dado que, de outro modo, em nada seria útil), é necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade, como dissemos" (1103b26-31).

[4] "[P]ois o fim visado não é o conhecimento, mas a ação" (*EN* 1095a6).

[5] *Vide EN* 1094b12-26, 1098a26-33 e 1103b26-1104a9.

[6] Há um outro sentido, o qual não analisarei aqui, em que a disciplina ética deve dispor de uma exatidão própria, a saber, quanto às justificações dos princípios éticos. Se é possível falar em um limite *para a frente* da disciplina ética, na medida em que ela necessariamente comporta pretensões práticas – limite que pretendo examinar aqui –, é também possível falar que essa disciplina tem um limite *para trás*, na medida em que ela tem pretensões (por que não?) científicas e/ou teóricas. Nesse sentido, não devemos buscar mais exatidão na justificação dos princípios éticos, seja porque a investigação que disso se seguiria ultrapassaria o domínio ético (a exemplo das teses sustentadas na *EN* sobre as partes da alma, cuja investigação minuciosa e exata pertence à psicologia presente no *De Anima*), seja porque não há, absolutamente falando, razões mais fundamentais que as apresentadas por Aristóteles na própria ética para a defesa desses princípios (a exemplo da tese de que somos causas não causadas das nossas ações e de que as disposições virtuosas só se originam a partir da prática de atos virtuosos). No primeiro caso, trata-se de considerar que a ética utiliza teses e

Assim como todo discurso deve adequar-se à natureza do seu objeto, também o discurso que pretende dizer como devemos agir deve acomodar-se àquilo sobre o que ele se faz, a saber, "as ações belas e justas".[7] Pretende Aristóteles na *EN* dizer como elas devem ser, mas a natureza particular das ações impõe um limite ao discurso que as recomenda: argumentos filosóficos não são suficientes para nos dizer exatamente o que fazer e como agir. Com efeito, é sempre preciso que os agentes eles mesmos considerem, na situação em que se encontram, o que é moralmente relevante.[8] Pretender decidir apenas por argumentos filosóficos como deve ser cada uma das ações nas suas características mais específicas seria não compreender sua natureza mesma.[9] Ainda assim, é possível à investigação ética delimitar amplamente a direção e o teor que nossas ações devem seguir e ter. O discurso ou investigação filosófica sobre as boas ações deverá ser feito, assim, no que toca aos seus objetivos práticos, de modo amplo e em linhas gerais[10] e, nesse sentido, terá uma exatidão própria.

---

proposições de outras disciplinas, mas não precisa avançar muito na sua justificação: basta, para os propósitos da investigação ética, que certas coisas sejam ditas e sejam ditas pelas razões apresentadas. O segundo é o caso de teses e proposições fundamentais do domínio mesmo da ação, para as quais não é possível encontrar razões mais fundamentais ou precisas que as apresentadas na ética. Em última instância, o que os argumentos em favor dessas teses ou princípios fazem é confirmar algo que o aluno, por causa da experiência que tem na virtude, está disposto a não apenas *reconhecer* como verdadeiro – o que todo ser humano, em certa medida e sentido, a saber, teoricamente, é capaz de fazer –, mas também a *aceitar*, quando isso lhe é apresentado, de modo explícito, como princípio de sua ação.

[7] *Vide EN* I. 3. Este texto será citado e comentado adiante.

[8] Ver nota anterior.

[9] Isto é, das ações, que só se deixam apreender completamente nas situações práticas, *e* dos discursos que fazem sobre elas. Como afirma Aristóteles na *EN*: "[...] é característica daquele que é bem educado buscar a precisão em cada classe de coisas na medida em que a natureza do assunto admite; evidentemente, é igualmente tolo aceitar raciocínios meramente prováveis por parte de um matemático e exigir de um retórico provas demonstrativas" (1094b23-26).

[10] É o que foi chamado por Berti (2002, pp. 119-121) de "caráter geral ou tipológico" da filosofia moral.

I. A exatidão e a pretensão prática

A fim de esclarecer a exatidão própria da investigação ética quando ela pretende ser prática ou normativa, peço que atentemos, primeiramente, para dois outros tipos de objetos que não a ação humana, a saber, os objetos matemáticos e os seres naturais. Quando investigamos os primeiros, procedemos adequadamente sendo maximamente rigorosos, pois esses objetos, por si mesmos, admitem esse rigor. Salta aos olhos que todas as suas propriedades são eternas e imutáveis, ou seja, são absolutamente necessárias e determinadas: não podem deixar de ser como são. Nesse caso, as regras para a obtenção de um certo resultado serão sempre as mesmas; do mesmo modo, o resultado que obteremos, ao segui-las, será sempre o mesmo: se adicionarmos 3 a 2, teremos 5, sempre e necessariamente. O mesmo ocorre em relação aos objetos geométricos: conceber ou desenhar um triângulo, é conceber ou desenhar uma figura fechada de três lados, cuja soma dos ângulos será, sempre e necessariamente, 180°, a soma de dois ângulos retos. Em outras palavras, ao encontrar e estabelecer as regras de um procedimento matemático qualquer, concebo antecipada e necessariamente que certos e estes resultados serão obtidos através dessas regras. Basta segui-las. Com efeito, elas me levam sempre e necessariamente a um e o mesmo resultado.

Entretanto, como diz Aristóteles na *Metafísica*, "a exatidão da matemática não pode ser exigida em todos os casos, mas apenas onde não há matéria" (995a15-16). A física ou ciência da natureza não poderá ter a mesma exatidão da matemática. Diferentemente dos objetos matemáticos, os seres naturais, o objeto de estudo da ciência da natureza, têm matéria, *hyle*, a qual é princípio de indeterminação. A presença da matéria é o que explica que o "comportamento" dos seres naturais não se dê sempre e necessariamente do mesmo modo. Isso faz com que as regras segundo as quais podemos identificar a ocorrência dos processos naturais não levem sempre e necessariamente ao mesmo resultado. Com efeito, ainda que haja uma *regularidade* e "no mais das vezes"[11] as coisas na natureza realizem

[11] Para um tratamento mais detalhado do *hos epi to poly*, ver Mignucci (1981) e Judson (1995).

um certo fim ou finalidade – normal ou frequentemente, seres humanos nascem com dois braços –, é sempre possível a interferência do acaso ou de causas acidentais, alterando ou impedindo a consecução do fim ao qual, por natureza, se dirigia – ocasionando o nascimento de um ser humano sem um braço, p. ex. Assim, a investigação sobre as regras naturais deve levar em conta que seu objeto comporta indeterminação, levando aos resultados por elas preditos apenas no mais das vezes, encontrando nelas uma regularidade genuína, uma necessidade natural – ou seja, uma necessidade sempre passível da interferência do acaso, em razão da presença de matéria nos seres naturais –, mas não uma necessidade absoluta.

Um conhecimento universal e necessário,[12] certo e invariável, é, portanto, possível a respeito das coisas sobre as quais uma regularidade pode ser encontrada, ainda que esta nem sempre respeite uma necessidade absoluta como a matemática, mas encerre uma necessidade do "no mais das vezes", como é o caso das coisas naturais. Mas, e quanto às boas ações, o objeto da investigação de Aristóteles na *EN*? Parece certo que não podemos encontrar uma regularidade segundo a qual sempre e necessariamente agiremos bem, assim como na matemática encontramos regras através das quais somos levados sempre a um e o mesmo resultado. Caberia, assim, às boas ações, uma regularidade como a natural, a saber, uma segundo a qual no mais das vezes ou frequentemente agimos bem agindo de tal e tal modo, regularidade esta que estaria sempre sujeita a alguma interferência ou exceção? Ou nem

[12] Se um discurso pretende apresentar-se como uma disciplina, um corpo estável de conhecimento, ele deve encerrar universalidade e necessidade, ainda que não absolutas como as presentes na matemática. Não entrarei, aqui, no entanto, na discussão relativa ao caráter científico (aos moldes da teoria presente nos *Segundos Analíticos*) ou não da ética aristotélica, o que inclui desconsiderar também as questões relativas ao método (dialético, científico ou outro) seguido por Aristóteles na ética. A bibliografia sobre o tema é gigantesca e conta com muito boas contribuições. Para uma discussão excelente e em língua portuguesa, ver Porchat (2001), em especial o Capítulo VI e a Conclusão, e as críticas de Angioni (2004) e Zingano (2004), junto das respostas de Porchat (2004a, 2004b). Em língua estrangeira, entre muitos outros, ver Sim (1999), Symposium Aristotelicum: *Aristote et les problèmes de méthode* (1960), Owen (1968) e Irwin (1978, 1981, 1988).

mesmo uma regularidade como essa é possível e nada de certo e invariável pode ser dito sobre como devemos agir, impossibilitando, assim parece, a constituição de uma disciplina acerca desse assunto?

Em *EN* I. 3, Aristóteles chama a atenção para uma grande indeterminação presente nas boas ações: elas diferem e variam muito entre si, de tal forma que podemos ser levados a pensar que elas não são de fato ou por natureza boas. Aristóteles considera, assim, uma possível ameaça à possibilidade da constituição de uma disciplina ética, se seu objeto não for minimamente, digamos, domesticável. Se, de fato, nada há de permanente e intrinsecamente bom e nobre, nenhuma regularidade legítima pode ser encontrada nas ações e, portanto, o projeto aristotélico de dizer como elas devem ser tendo em vista a felicidade (ainda que não se tenha clareza a respeito de como isso pode ser feito) estaria desde o início fadado ao fracasso. Diz Aristóteles:

> As ações nobres e justas, que a política investiga, exibem tanta diferença e variação que podem ser pensadas como existindo apenas por convenção e não por natureza. E os bens exibem variação semelhante por já terem prejudicado muita gente; pois, até hoje, muitas pessoas foram prejudicadas em razão da sua riqueza e outros, ainda, por causa da sua coragem (*EN* 1094b14-18).

Quando atentamos para as boas escolhas e ações particulares,[13] salta aos olhos que as que são tomadas como nobres e justas em uma comunidade não

[13] Esse é, com efeito, o ponto de partida, o fenômeno moral mais fundamental a ser observado pela filosofia das coisas humanas (*vide* a expressão em *EN* 1181b16) tal como Aristóteles a compreende. Devo a observação sobre esse ponto a Alfredo Storck, quando da minha apresentação no *Colóquio Aristóteles* realizado em 8 e 9 de setembro de 2010, em Porto Alegre/RS. É pela mesma razão que, corretamente, Zingano (2007, p. 350) sublinha a importância do papel da prudência na ética de Aristóteles: "a cena primeira, o elemento básico do discurso moral, é a decisão que toma o homem prudente em função das circunstâncias". É partindo da observação de escolhas e ações boas particulares que surge a questão da possibilidade de um discurso filosófico universal e necessário – válido sempre e necessariamente – acerca do que devemos fazer em vista da felicidade.

são necessariamente as mesmas em uma comunidade diferente. Tampouco é necessário que aquilo que em um momento é considerado justo o seja em outro: pagar uma dívida no dia do seu vencimento pode não ser o que há de justo a ser feito caso precisemos muito dar ou emprestar o montante a alguém. Assim, poderíamos concluir, não é verdade que pagar as dívidas no dia do seu vencimento é justo, pois não o é sempre e necessariamente. Em relação aos bens, o mesmo parece se seguir. Muitos já sofreram em virtude de sua riqueza (abusando na aquisição e consumo de comida e bebida, p. ex.) ou por causa da sua coragem (quando atos corajosos resultaram em invalidez ou mesmo na morte). Por isso, poderíamos pensar que riqueza e coragem, por exemplo, não são realmente coisas boas, pois não o são sempre e necessariamente. Nobreza, justiça e bondade poderiam ser, portanto, meramente relativas e convencionais. Assim, não seria possível uma disciplina que tentasse tê-las como objeto.

Não é desse modo, no entanto, que Aristóteles vê as ações e os bens humanos. Ainda que haja, de fato, muita diferença e variação, devemos reconhecer que é possível, de modo semelhante ao que ocorre com as coisas naturais, encontrar pelo menos regularidade ou frequência nas boas ações e nos bens, embora estes não sejam oriundos de uma necessidade absoluta. Se é assim, a exatidão segundo a qual podemos dizer como devem ser as ações deverá acompanhar seu caráter regular ou frequente. É por isso que, como afirma Aristóteles na sequência da citação feita acima,

> devemos nos contentar, então, ao tratar de tais assuntos e partindo de premissas dessa natureza, com indicar a verdade de maneira ampla e em linhas gerais e, ao falar sobre coisas que são verdadeiras apenas *no mais das vezes* e que apresentam premissas da mesma espécie, [devemos nos contentar com] buscar conclusões que não são melhores (*EN* 1094b19-22, grifos meus).

É certo que não é sempre nem necessariamente, de modo absoluto, que o justo a ser feito consiste em pagar as dívidas no dia do seu vencimento, mas é o que é justo *no mais das vezes* ou regularmente. Assim, como diz Tomás de Aquino (1964, Livro I, lição 3, par. 32), "a matéria do estudo moral é de uma tal natureza que uma certeza perfeita não lhe é adequada", pois as regras e tipos de ações que podemos identificar como corretos não são bons sempre e necessariamente, a despeito das circunstâncias. Tais tipos e regras não levam, portanto, sempre e necessariamente a um e o mesmo resultado: o que há de justo/virtuoso/bom a ser feito. Em vez disso, exceções a essas regras podem, em determinadas circunstâncias, levar ao resultado pretendido, a saber, agir bem.[14]

Além disso, a despeito da mera regularidade das regras morais, presente na expressão grifada "no mais das vezes" no trecho citado no parágrafo anterior, há traços mais gerais e comuns a todas as ações e tipos de ação que contam como *o que é justo a ser feito*, quer identifiquemos ou não tais ações como instâncias de uma regra. É a presença desses traços mais gerais e comuns que explica e justifica a bondade do que quer que façamos. Assim, ainda que geralmente seja justo pagar as dívidas quando chega o dia do seu vencimento, pode ser justo deixar de pagar esta dívida porque se precisa, *nestas circunstâncias*, ajudar alguém. Aristóteles vai buscar, na *EN*, identificar e esclarecer esses traços mais gerais que caracterizam as mais diferentes ações nas mais diferentes circunstâncias como justas, nobres ou boas. Em vista disso, ele vai esclarecer não apenas o que é, em geral, a virtude moral,

[14] É preciso notar, então, que quando temos exceções nos processos naturais, não temos justamente a realização do fim ao qual eles se direcionavam (a constituição de um corpo humano completo não foi atingida se, na geração, o resultado foi um ser humano com apenas um braço). No caso das boas ações, algo que se constitui como exceção a uma regra o é de fato e sê-lo está justificado se é isto e não a ação de acordo com a regra que realiza o fim (o bom a ser feito). Em certos casos, é a exceção a uma certa regra considerada no mais das vezes correta que permite realizar o fim, o que jamais ocorre no caso dos processos naturais.

mas também, de modo um pouco mais específico, cada uma das virtudes morais particulares, como a coragem, a justiça, a temperança e a liberalidade.

Que estas ações sejam boas ou más dependerá do momento no qual elas ocorrem, em vista do que, para quem, por quanto tempo, como etc. Isso nos permitirá dizer que o bom a ser feito é sempre relativo às circunstâncias.[15] Mas a *bondade* das ações não é relativa. O que é bom a ser feito atende sempre ao mesmo critério geral, é sempre algo de um mesmo tipo. Trata-se do nobre (*to kalon*), do bom, do virtuoso ou do melhor a ser feito, os traços mais gerais aos quais fiz referência no parágrafo anterior. Como Aristóteles conclui em *EN* II. 6, a bondade ou virtude moral, i.e., que diz respeito às ações e paixões, consiste no que é mediano – o meio-termo, mediania ou mediedade – em relação a nós seres humanos. O mediano é o que se encontra entre dois extremos, um por excesso, outro por falta, e que é escolhido por uma razão tal qual a do homem prudente (*EN* 1106b36-1107a3). As virtudes são sempre virtudes e fazer o que é virtuoso é sempre bom. Ocorre que a ação que realiza a bondade ou virtude, aquela em que consiste o que é mediano em cada situação particular, nem sempre é a mesma. Com efeito, cabe ao prudente (aquele capaz de deliberação e escolha excelentes e de uma sensibilidade apurada), como sugere a definição mesma de virtude moral, a avaliação correta dessas circunstâncias e a determinação *hic et nunc* do que é o melhor a ser feito. É sempre necessário, para decidir o que fazer, colocar em ação as nossas capacidades racionais práticas, o que, em especial, requererá o treino e aperfeiçoamento da nossa capacidade de deliberação e de uma certa percepção.[16]

Não se pode, no entanto, esperar que o esclarecimento desses traços gerais seja suficiente para determinar o que devemos fazer nas situações de ação, quaisquer que elas sejam: eis um desdobramento do significado da

---

[15] Salvo, com efeito, aquelas que já exibem, *no próprio nome*, maldade, e que implicam, por isso, proibição absoluta. É o caso do adultério e do homicídio e de paixões como a inveja (*EN* 1107a10-11).

[16] *Vide*, p. ex., 1104a6-11 e 1110b5-8, onde Aristóteles insiste que devemos sempre avaliar as circunstâncias; ver também, em II. 9, 1109b20-23, e em VI. 8, 1142a27-30, a afirmação de que essa avaliação depende de uma certa percepção.

exatidão própria da investigação ética em relação aos seus objetivos práticos. Se, por um lado, o conteúdo de regras específicas de ação terá a validade e a correção do que é, no mais das vezes, de um certo modo e nos levará, por isso, no mais das vezes, à realização de boas ações, por outro, os traços mais gerais que podem ser encontrados em todas essas boas ações não serão suficientes para determiná-las de antemão.

É nesse sentido que devemos entender a afirmação de Aristóteles de que o tratamento das boas ações será feito de modo amplo e em linhas gerais (*EN* 1094b20). A investigação moral não determinará quais são as boas regras morais,[17] quais são as ações *particulares* que devemos realizar, se quisermos agir bem. Em vez disso, sua tarefa é esclarecer a sua bondade e justificar padrões mais gerais de conduta, elucidando o que, em todo em caso, deve estar presente nas ações e nos agentes, se ambos devem ser considerados bons. No entanto, ainda que não seja capaz de lhes dizer exatamente o que fazer nas situações de ação, esse esclarecimento deve ser capaz de *motivar* a busca dos agentes pela virtude, pelo que há de realmente bom a ser feito. Os padrões mais gerais de conduta podem ser expressos sob a forma de imperativos como "aja justamente" ("seja justo") ou "aja corajosamente" ("seja corajoso").

Esses padrões mais gerais parecem dizer de modo definitivo e de antemão o que devemos fazer para agir bem; eles dirão sempre e necessariamente como devemos agir. Entretanto, por serem bastante amplos e gerais, proporcionarão apenas um apontamento da direção em que devemos ir, se queremos agir bem. Aristóteles não parece ter julgado ser possível, do ponto de vista prático ou normativo, que uma investigação sobre as boas ações pudesse ser mais específica ou exata. No formato em que ele a apresenta, a ética como um todo tem toda a exatidão que lhe é possível. A razão para isso é apontada em *EN* II. 2, quando Aristóteles retoma as observações sobre a exatidão, considerando a qualidade da discussão um pouco mais específica a respeito de como devemos agir.

---

[17] Que certos tipos de ação ou regras morais sejam seguidos e tomados, no mais das vezes, como corretos pelo estudante de ética é ponto de partida para os seus estudos, não um objetivo a ser alcançado (*EN* 1095b4-6).

> Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso sobre questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato; como dissemos igualmente no início, os discursos devem ser exigidos conforme a matéria [...]. O discurso geral sendo desse tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os casos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes *sempre* devem investigar em função do *momento*, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar (*EN* 1104a1-9, grifos meus).

Há uma indeterminação inerente às boas ações – as últimas constituem a matéria da disciplina moral – em virtude da qual elas não podem ser completamente determinadas pelo discurso, por argumentos. Essa indeterminação diz respeito não exatamente ao número que se poderia dizer infinito de particularidades presentes nas situações de ação, mas ao que de fato conta como moralmente relevante nessas mesmas situações. É preciso *sempre*, diz Aristóteles, investigar (i.e., deliberar) em função do momento em que a ação ocorre, pois não podemos determinar de antemão quais aspectos das circunstâncias são moralmente relevantes e o quanto o são. É a indeterminação relativa à importância moral que, como afirma Zingano (2007a, p. 338), "torna a ação refém de uma obscuridade a ser esclarecida somente na situação concreta". O esclarecimento a que se refere Zingano não será feito por argumento ou apelo a regras gerais, mas por um outro procedimento que, apesar de também racional, apreende em primeiro lugar o que há de particular nas circunstâncias de ação: a deliberação do prudente.

A discussão presente em *EN* IX. 2 a respeito de algumas regras morais relacionadas à *philia* ou amizade reforçam esse ponto. Os exemplos então apresentados parecem decorrer do que já foi dito anteriormente, no livro IX, a respeito da *philia* existente entre os diferentes membros de uma família e das relações mais amplas – e talvez menos passionais –, existentes entre companheiros e compatriotas. Como devem ser essas relações? Aristóteles pretende ter apresentado algumas respostas a essa questão e agora considera casos em que tais respostas parecem entrar em conflito. O modo como Aristóteles discute, aqui, algumas regras morais elucida um pouco mais sua natureza,

deixando mais claro o tipo de ajuda que a investigação ética é capaz de dar àquele que busca, através dela, melhor direcionar suas ações.

Regras morais são como guias extraídos da nossa experiência nas ações. Elas são a expressão de certos valores que, ao longo de nossa vida, aprendemos a atribuir a certas coisas e/ou tipos de ação. Pode ser o caso que, em certas circunstâncias, elas não devam ser seguidas, pois aquilo em que consiste o que há de bom a ser feito não coincide com o que elas prescrevem. Mas há também casos em que essas regras entram em conflito. Pode haver situações em que a realização de um dentre dois tipos de ação igualmente (e *realmente*, é preciso ressaltar) valiosos implica não apenas a renúncia do outro, mas algo que se opõe a ele: há casos em que deixar de realizar qualquer uma das alternativas implica fazer algo ruim e indesejável. O que fazer nesses casos?

Aristóteles expõe uma série de situações que apresentam dilemas. *Não sendo possível realizar as duas coisas*, Aristóteles pergunta: devemos dar preferência ao que diz nosso próprio pai e obedecer-lhe quando estamos doentes ou seguir a opinião do médico a respeito do tratamento a ser adotado, quando eles divergem? Quando é o caso de eleger um general, devemos sempre preferir alguém com experiência na guerra? Devemos ajudar um amigo ou um homem bom? Devemos retribuir a alguém que nos fez um bem ou oferecer um presente a um amigo? (*EN* 1164b22-26).

Essas questões são seguidas da observação de que elas são difíceis de resolver com precisão. Ora, há sempre muitas coisas envolvidas em casos de conflito, os quais devem ser analisados no momento em que ocorrem, devendo ser julgados do mesmo modo. Pode ser o caso, p. ex., de o pai da pessoa, na primeira questão acima, ser ele também médico; pode, em relação à segunda, ser o caso de que um jovem inexperiente tenha se mostrado bastante aplicado e corajoso nas poucas batalhas que enfrentou, concebendo ideias diferentes e, talvez, mais eficientes que as já empregadas concernentes à estratégia; pode, ainda, ser o caso de um amigo precisar de ajuda em virtude de um erro cometido por ele por pura negligência etc. Não é fácil decidir abstratamente qual das duas alternativas – quando elas são de fato excludentes – devemos seguir, desconsiderando elementos que só as situações concretas são capazes de nos apresentar.

No entanto, diz Aristóteles, algo pode ser dito em relação às questões feitas, pois há, com efeito, algumas coisas certas e mais gerais relacionadas a elas:

> [...] que não devemos dar preferência em todas as coisas a uma mesma pessoa parece bastante claro; e no mais das vezes devemos retribuir àquele que nos fez um bem em vez de presentear os amigos, assim como devemos pagar uma dívida ao nosso credor antes que dar o montante a um amigo (*EN* 1164b30-33).

É preciso compreender que essas afirmações são ainda regras morais específicas, embora sejam um pouco mais gerais que aquelas a partir das quais os conflitos anteriormente descritos foram gerados. A primeira delas até poderia ser considerada como um padrão geral que deve sempre ser seguido: não devemos dar razão, em todo e qualquer caso, sempre à mesma pessoa. Já as demais afirmações são regras de preferência verdadeiras, i.e., expressam o que, *no mais das vezes*, devemos escolher em situações concretas: no mais das vezes, é preferível retribuir quem nos fez um bem do que ajudar um amigo; no mais das vezes, é preferível pagar nossas dívidas, do que presentear um amigo.

Comumente, as situações se nos apresentam de tal forma a informar, confirmar e exigir de nós ações conformes às regras de preferência descritas acima. Entretanto, a presença de outras variáveis na situação pode tornar o caso de difícil decisão; a ordem de preferência, em certos casos, pode mesmo ser invertida.

> Deve um homem que foi resgatado de bandidos pagar o resgate daquele que o resgatou como retribuição, quem quer que ele seja, ou restituí-lo do montante do resgate, se ele não foi capturado, mas exige o pagamento, em vez de pagar o resgate do seu próprio pai? Parece que ele deve pagar o resgate do seu pai de preferência até ao seu próprio. Como dissemos [*EN* 1164b32-34],

> então, geralmente uma dívida deve ser paga, mas se a doação a ser feita [em seu lugar] é muito nobre ou necessária, deve-se adiá-lo [o pagamento da dívida] em função dessas considerações (*EN* 1164b34-1165a4).

Em geral, devo pagar uma dívida em vez de presentear um amigo; mas e se a alternativa ao pagamento da dívida for pagar o resgate do meu próprio pai? Ora, diz Aristóteles, *quando a doação a fazer é muito nobre ou necessária*, estamos mais do que justificados a adiar o pagamento da dívida. É, com efeito, a identificação *disto* como 'o nobre a ser feito' que justifica a preferência desta àquela regra, desta àquela ação. Mas não é em toda situação que fazer uma doação é muito nobre ou necessário e é preciso estar atento às circunstâncias para perceber quando isso é e quando não é o caso.

O capítulo 2 do livro IX da *EN* segue com considerações sobre regras morais, observando que elas devem, geralmente, ser seguidas, mas que são sempre passíveis de exceções, *quando as circunstâncias revelarem ser este o caso*. De qualquer forma, o juízo sobre o que fazer depende sempre de uma avaliação das circunstâncias (como afirma a passagem anteriormente citada de *EN* II. 2) e é por isso que uma disciplina que pretenda determinar quais são as boas ações será sempre bastante geral ou, no máximo, no mais das vezes válida e verdadeira.

II. Nada mais concreto pode ser dito? *EN* II. 9

Entretanto, ainda que também discursos mais particulares sobre casos particulares sejam necessariamente imprecisos, Aristóteles empenha-se na tarefa de determiná-los um pouco mais – tanto quanto a matéria admite. É preciso "descer", como dizemos ter sido o seu movimento em IX. 2, aos casos particulares a fim de melhor determinar sua natureza e de estar mais próximo da verdade. Após encontrar a definição de virtude moral, a saber, "uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente" (*EN* 1106b36 – 1107a2), Aristóteles afirma:

> É preciso, porém, que isso seja expresso não somente de modo geral, mas deve também aplicar-se aos casos particulares, pois nos discursos relativos às ações os gerais são mais vagos, ao passo que os que concernem às partes atingem mais a verdade: com efeito, as ações dizem respeito às coisas particulares, devendo harmonizar-se a elas (*EN* 1107a27-33).

A "aplicação" aos particulares, na verdade, é a busca pela conformação da noção geral de virtude (e das demais afirmações feitas sobre sua natureza) às virtudes particulares.[18] A "descida" se faz da noção geral de virtude para a compreensão de como essa noção opera em cada uma das virtudes. É preciso ver como elas nos dispõem a escolher por deliberação o que é bom, consistindo no que é mediano entre dois males ou vícios, um por excesso, outro por deficiência, lidando com ações e emoções.

Aristóteles vai tentar particularizar ou especificar ao máximo as afirmações gerais feitas. Ele vai partir, agora, do gênero da virtude moral em direção às suas espécies. É bem verdade que a conformidade da noção geral de virtude moral a cada uma das virtudes particulares pode conter falhas, sendo ainda menos exata que a inexatidão devida à generalidade da sua definição. Porém, ela não pode colidir com ou ser contrária às ocorrências particulares de virtude. Por "ocorrências particulares" deve-se entender não as ações singulares que realizam, aqui e agora, as virtudes, mas as virtudes particulares consideradas, no entanto e ainda, de maneira geral: trata-se de coragem, liberalidade, temperança, justiça e todas as virtudes particulares tomadas do quadro das virtudes.[19]

---

[18] Algo bastante semelhante ao que é feito no livro II da *EN* a respeito da noção de virtude foi feito em l. 7 a respeito da noção de *eudaimonia*. Após encontrar uma definição de vida boa como atividade da alma (racional) segundo perfeita virtude, a partir de l. 8, Aristóteles começa a descer aos "casos particulares", o que, nesse caso, significa mostrar como sua definição está, de certa forma, em harmonia com as opiniões mais comuns que se tem dela. Após ascender ao princípio, à definição, ao que é mais universal e conhecido em si, Aristóteles retorna aos particulares, testando a concepção geral obtida.

[19] *Vide EN* 1107a33. Um quadro como este está presente na *Ética Eudêmia* 1120b36-1221a13.

No entanto, não é possível dizer algo um pouco menos geral a fim de orientar de modo mais determinado nossa conduta? Como buscar a mediania em que consiste a virtude? Nada é possível ao filósofo dizer sobre isso? O final de *EN* II. (capítulo 9) responde minimamente a essas questões. Se é através da virtude que seremos felizes, podemos tentar dizer de modo um pouco mais específico como devemos agir para adquiri-la.

Em todas as coisas, encontrar o meio termo não é tarefa para qualquer um, mas para aquele que sabe. Cabe ao matemático encontrar o meio de um círculo – ele sabe como fazê-lo – assim como cabe ao médico determinar o tratamento adequado ao paciente que ele precisa curar. Nos casos de ação, encontrar o meio termo e buscá-lo é algo a ser feito excelentemente pelo prudente (*EN* 1109a26). Ora, acertar o alvo da virtude não é uma tarefa simples nem fácil, mas complexa e difícil. Como afirma Aristóteles, encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro são coisas fáceis, acessíveis a todos, "mas não é para qualquer um nem é fácil determinar a quem, quanto, quando, em vista do que e como o fazer" (*EN* 1109a27-28). Na busca por atingir o meio-termo, é melhor, por exemplo, afastarmo-nos do excesso para o qual tendemos mais, sendo este o que mais nos dá prazer. Como afirma Aristóteles,

> devemos ficar atentos aos erros aos quais somos mais propensos: alguns tendem para uns; outros, para outros. Isto se torna conhecido pelo prazer e pela dor por que passamos. Devemos puxar a nós mesmos em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto possível do erro, como fazem os que endireitam a madeira empenada (*EN* 1109b1-6).

O critério, diz Aristóteles, para afastarmo-nos do extremo para o qual tendemos mais é *atentar para os prazeres e dores que sentimos*. O que é vil muitas vezes se apresenta como agradável. Como Aristóteles afirmou anteriormente, é por causa dos prazeres que cometemos atos vis e por causa da dor que nos abstemos dos belos (*EN* 1104b10-11). É por isso que é preciso estar atento e desconfiar daquilo que nos agrada, para não sermos como que enganados

por ele. Estaremos, assim, mais propensos a acertar, a fazer o que é virtuoso, do que se dermos sempre e em todo o caso ouvidos ao prazer: "para falar sucintamente, se fizermos estas coisas, ficaremos sobremaneira capazes de atingir o meio termo" (*EN* 1109b12-13).

Afasta-te do extremo para o qual tu mais tendes: eis uma regra bastante geral de ação, de uma generalidade semelhante à das regras que vimos em *EN* IX.2, a qual deve, por isso, ser considerada como uma regra específica. No mais das vezes, essa regra é válida, assim como era o caso da cura pelos contrários propostas pelos médicos da época. Por exemplo, se uma criança tende à ociosidade e apatia, não por razões de saúde física, evidentemente, é razoável que o educador busque incentivá-la a realizar atividades mais energéticas. Do mesmo modo, às crianças muito ativas, julgamos perfeitamente razoável que o educador proponha tarefas que exijam delas mais concentração e menos movimento. Em ambos os casos, pela busca de atividades opostas – e mesmo extremamente opostas – às que as crianças tendem a realizar, pretende-se encontrar o meio-termo. Endireitamos as varas tortas entortando-as para o lado oposto ao que elas estão inclinadas.

Entretanto, pode ser que essa não seja a melhor maneira de buscar a virtude. Cada caso deve ser examinado, os juízos concernentes ao que se deve fazer repousando, em última instância, na percepção prática do agente (*EN* 1142a27-30). Propor uma ação extremamente oposta às tendências de alguém pode fazê-lo perder completamente o gosto pela atividade mediana que, no fim das contas, estamos buscando que ele realize. Castigar excessivamente e exigir mais estudo de uma criança completamente avessa aos livros e à concentração pode ter como consequência, no melhor dos casos, a formação de um adulto que jamais se dedicará a estudar nada ou a se concentrar com o que quer que seja. Em outras palavras: a proposta de "cura pelos contrários", quando não leva ao resultado esperado, pode vir a ser até mesmo maléfica.

É certo, no entanto, que aqueles que se desviam pouco da virtude são menos dignos de censura do que aqueles que se desviam muito. Ora, acertar "na mosca" é uma tarefa garantida para o prudente, aquele que já aperfeiçoou sua capacidade de escolha; por outro lado, passar longe do alvo é característico

do homem vil. Erramos muito e muitas vezes, mas devemos nos afastar dos piores erros, das ações mais vis; passamos perto do alvo algumas vezes e é ele que devemos mirar ao fazer tudo o que fazemos. Devemos tentar, errar, tentar de novo, quase acertar e tentar mais uma vez. E, assim como não é fácil saber como agir nas circunstâncias particulares, falar sobre tais coisas e determiná-las é tarefa não menos difícil. Como afirma Aristóteles,

> […] não é fácil determinar pela razão [i.e., discursivamente ou por argumentos] até que ponto e em que medida ele é censurável, pois tampouco o é algum outro objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de sensação (*EN* 1109b20-23).

Conclusão

Detive-me às observações de Aristóteles em *EN* IX. 2 e II. 9 a fim de mostrar um momento, se assim podemos chamar, de "descida" do filósofo a situações mais concretas de ação ou conflito e de aconselhamento mais detalhado sobre como devemos agir (buscando evitar os extremos), tentando enfatizar – o que acredito ter sido a intenção de Aristóteles nesse momentos – que o discurso filosófico não as resolve ou as exaure. De fato, um pouco antes, no livro II da *EN*, Aristóteles já afirmara que, se o discurso geral é inexato, ainda mais inexato será aquele que pretenda tratar de casos particulares.[20] A filosofia, mesmo a filosofia prática, sozinha, não é capaz de decidir tais questões. Mas cabe à própria disciplina que está sendo construída explicitar isso, mostrando serem necessários procedimentos eminentemente práticos. Um discurso mais geral a respeito da boa ação, da boa vida é aquilo que é apropriado à filosofia. Mas, em vista de tomar decisões concretas, *sempre* é preciso, no momento da ação, considerar o que é e o que não é relevante.

A *EN*, assim, não fornecerá nenhuma espécie de "pedra de toque" para que tomemos decisões e, portanto, ajamos. Não é "por referência" à *EN*

[20] *Vide EN* 1104a6-9.

que alguém decidirá conflitos morais. O caminho ascendente aos princípios que ela faz[21] – a busca pelas características que devem necessariamente estar presentes em toda e qualquer ação virtuosa – não pretende nem pode fazer isso. A *EN* não fornece critérios para decidir questões práticas nem ajuda diretamente a resolver conflitos: estes não se resolvem "subindo" aos princípios, mas, contrariamente, "descendo" às particularidades das situações. Sua função não é a de justificar, quaisquer que sejam, as *escolhas particulares* dos agentes. E, isso, no que concerne tanto a escolhas mais pontuais – p. ex., se adio ou não o pagamento de uma dívida minha quando alguém próximo precisa de uma ajuda financeira – quanto a escolhas mais amplas – p. ex., se invisto na minha carreira acadêmica ou constituo família, quando essas coisas se mostram incompatíveis. O que a filosofia é capaz de apresentar e justificar são padrões gerais de comportamento próprios aos seres humanos *enquanto* humanos; o que ela faz é apresentar razões para buscarmos um *modo* de vida, o modo virtuoso. E é porque somos humanos, simplesmente, que o modo virtuoso é aquele que nos fará felizes, realizando, assim, o *nosso* bem, tornando-nos bons.

[21] Esse é o caminho da investigação na *EN*, como Aristóteles fortemente sugere em 1095a31-35.

Referências

ANGIONI, Lucas. Relações causais entre eventos na ciência aristotélica: uma discussão crítica de "Ciência e Dialética em Aristóteles", de Oswaldo Porchat. *Analytica*, v. 8, n. 1, pp. 13-25, 2004.

ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics*. Tradução de David W. Ross. ACKRILI, J. L.; URMSON, J. O. (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 1998.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13-III 8*: Tratado da virtude moral. Tradução de Marco Antônio Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

BARNES, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. (2 Vols.). Princeton: Princeton University Press, 1995.

BERTI. Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

IRWIN, Terence. First Principles in Aristotle's Ethics. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 3, n. 1, pp. 252-272, 1978.

IRWIN, Terence. Aristotle's Method of Ethics. *In:* O'MEARA, Dominic J. (ed.) *Studies in Aristotle*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1981. pp. 193-224.

IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Claredon Press, 1988.

JUDSON, Lindsay. Chance and "always for the most part" in Aristotle. *In:* JUDSON, Lindsay. (ed.) *Aristotle's Physics*: a collection of essays. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp.73-99.

MIGNUCCI, Mario. *Hos epi to poly* et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science. *In:* BERTI, Enrico. (ed.) *Aristotle on Science: The "Posterior Analytics"*. Padova: Antenore, 1981, pp. 173-203.

OWEN, Gwilym E. L. *Aristotle on Dialectic: The Topics.* Oxford: Clarendon Press, 1968.

PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PORCHAT, Oswaldo. Voltando à Dialética de Aristóteles. *Analytica*, v. 8, n. 1, pp. 143-188, 2004a.

PORCHAT, Oswaldo. Sobre a degola do boi, segundo Aristóteles. *Analytica*, v. 8, n. 1, pp. 89-142, 2004b.

SIM, May. (ed.). *From puzzles to principles?* Essays on Aristotle's Dialectic. Lanham, M.D.: Lexington Books, 1999.

SYMPOSIUM ARISTOTELICUM. *Aristote et les problèmes de méthode*: communications présentées au «Symposium Aristotelicum" tenu à Louvain, du 24 août au 1er septembre 1960.

TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Tradução de C. I. Litzinger. (2 Vols.). Chicago: Henry Regnery, 1964.

ZINGANO. Marco Antônio. Dialética, indução e inteligência na aquisição dos Primeiros Princípios. *Analytica*, v. 8, n. 1, pp. 27-41, 2004.

ZINGANO. Marco Antônio. Lei moral e escolha singular na ética aristotélica. *In: Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 327-362.

2

Aristóteles e os animais[1]

Inara Zanuzzi

A primeira coisa a observar quando nos aventuramos a apresentar a visão aristotélica sobre os animais é que estes se encontram no conjunto mais amplo dos seres naturais, isto é, seres que têm em si o princípio do movimento ou do repouso e, dentro deste conjunto, dos que têm vida, isto é, o seu princípio interno de movimento e repouso é chamado de alma. Aristóteles define esta última como a atualidade primeira de um corpo organizado.[2] Na metafísica aristotélica, isto significa dizer que a alma é aquilo nos seres naturais que organiza sua matéria de tal modo a realizarem o tipo específico de seres que são, incluindo os movimentos que executam para a realização plena disso. Essa é uma definição ampla o suficiente para capturar todos os seres vivos naturais, plantas e animais. Segundo Aristóteles, com efeito, mesmo as plantas têm um corpo organizado (suas raízes, p. ex., são como bocas à procura de alimento na terra e outras suas partes desempenham outras tarefas)[3] e uma forma, sua alma, que lhes permite realizar sua vida de plantas. A definição, entretanto, não é capaz de dar conta dos modos suficientemente diferentes em que vivem plantas, animais e seres humanos.

---

[1] Este artigo foi originalmente publicado em Oliveira, Jelson. *Filosofia Animal*. PUCPress, 2016, cap.1. Agradeço ao editor e editora pela autorização para republicá-lo.

[2] *Cf. De Anima* II, 1, 412b1.

[3] *Cf. De Anima*, II, 1, 412b5.

A forma e, portanto, a alma, também determina, segundo a metafísica aristotélica, os fins próprios a serem alcançados por cada tipo de ser. Estes não são senão a realização da natureza daquele ser. Assim, cada ente natural tem em si as capacidades para a realização do seu modo de vida que é, para este ente, sua forma e seu fim. A alma é, portanto, princípio de movimento e, também, causa final – na medida em que sua plenitude é um fim – para a entidade natural.

É nessa perspectiva que devemos entender os diferentes tipos de alma dos seres vivos. Com efeito, os seres vivos se diferenciam por suas capacidades e formas de vida: a nutrição para as plantas, a sensação para os animais, a razão para o ser humano. Há uma relação de sucessão entre estes tipos de ser natural animado:

> Há uma similaridade entre o caso das figuras geométricas e o caso da alma, pois tanto no caso das figuras quanto no dos seres animados o anterior está em potência no sucessivo, isto é, o triângulo está em potência no quadrado, o que tem capacidade de nutrição está em potência no que tem capacidade sensível. Consequentemente, deve-se buscar caso a caso o que é a alma de cada um, isto é, qual é a do vegetal e qual a do ser humano ou do animal. Deve-se investigar, porém, qual a razão por que elas estão nessa relação de sucessão. Com efeito, não há capacidade sensível sem a de nutrição, mas, no caso dos vegetais, a capacidade de nutrição é encontrada sem a sensível. Sem a capacidade do tato, por seu turno, nenhuma das capacidades sensíveis se dá, mas o tato ocorre sem qualquer das outras. De fato, muitos animais não têm, como sensação, nem visão, nem audição, nem olfato. E dos seres que têm capacidades sensíveis, alguns têm a capacidade locomotora, outros, não. Finalmente, a menor parte deles têm também raciocínio e pensamento. Com efeito, naqueles seres corruptíveis em que ocorre o raciocínio, nesses também estão todas

> as outras capacidades, mas naqueles em que cada uma daquelas ocorre, o raciocínio não ocorre para todos. Tampouco, a imaginação (*phantasia*) ocorre para todos, mas há os que vivam somente na base dela. Sobre o intelecto teórico a explicação é outra (De Anima, II, 3, 414b28-415a13).[4]

Há aqui o que se costuma chamar de uma "escala da natureza". É uma escala porque se procede do mais simples ao mais complexo, tendo em vista que há um acréscimo qualitativo às capacidades vitais de plantas em relação aos animais, destes entre si e destes em relação aos seres humanos. As capacidades vitais das plantas são encontradas em todos os seres vivos, mas nestas não se encontram as capacidades vitais mais complexas dos animais e seres humanos e assim sucessivamente. Essa é a razão, por um lado, de não ser possível dar uma única definição de alma para todos os seres vivos, e, por outro, de haver uma diferenciação em termos de finalidades vitais. Cada um dos seres vivos tem por finalidade realizar aquela forma de vida que suas capacidades permitem e que de fato constitui o que é ser aquele tipo de ente natural.

A escala da natureza dos seres vivos é composta por três grandes degraus, digamos assim. No primeiro estão todos os seres vivos que possuem a faculdade de nutrição. No segundo, todos os que possuem sensação e finalmente, no último, o ser humano, único ser natural – isto é, móvel e, portanto, corruptível – que possui capacidade de raciocínio e pensamento. Compreendida dessa forma a escala da natureza, supõe-se que há entre cada degrau uma diferença profunda. Em especial, o que é o nosso objeto de investigação aqui, parece haver um íngreme aclive entre animais e seres humanos em termos de

[4] Todas as traduções citadas são minhas. Os títulos das obras de Aristóteles são referidos ora em latim, ora na tradução em português, conforme o costume mais ou menos disseminado de referi-los. Assim, a obra sobre a alma é usualmente referida pelo seu nome latino, *De Anima* (ver, por exemplo, a publicação da tradução em português de Maria Cecília Gomes dos Reis, 2006), já outras obras são usualmente referidas pela sua tradução, *Ética Nicomaqueia*, *Ética Eudêmia*, *História dos Animais*, *Física*, *Metafísica*, *Política* etc.

suas capacidades apreensivas. Somente os seres humanos, prossegue essa leitura, possuem capacidades cognitivas. W. Fortenbaugh é um defensor de uma tal leitura. Comparando a diferença entre a posição de Platão no diálogo sobre a coragem, o Laques, e a de Aristóteles quanto a serem os animais capazes de virtude, ele diz:

> [...] Nicias recusa a coragem aos animais por razões psicológicas (a saber, a ausência de previsão), mas não vai tão longe a ponto de basear esta recusa numa *scala naturae* que recusa cognição a todos os animais. É, claramente, esta recusa total que caracteriza a psicologia biológica de Aristóteles e que tem como consequência que animais não apenas são sem virtude moral, mas também sem emoções no sentido de respostas que envolvem algum tipo de juízo ou avaliação. O *De Anima* distingue entre plantas, que possuem a faculdade nutritiva, animais, que possuem não somente a faculdade nutritiva, mas também a faculdade sensível, e seres humanos que são os únicos dotados de uma capacidade de pensamento (414b18–19, 415a7–9, 427b6–14). Isso significa que não somente cálculo e reflexão, incluindo previsão, mas todo juízo simples e opinião (*doxa*) são peculiares aos seres humanos. Opinar não é sentir e não deve ser referida à faculdade sensível, mas, antes, à capacidade do pensamento (413b29–31, 427b8–11, 25). Um animal não tem essa capacidade e, portanto, não pode manter uma opinião (427b8–14, 428a18–24, 434a5–11) e não pode responder emocionalmente, pois emoção envolve cognição. Medo, por exemplo, envolve pensar (*doxazein* 427b21) algo terrível; é uma expectativa (*prosdokia EN* 1115a9, *Rhet.* 1382b29, *cf.* Platão *Laques* 198B9, *Protágoras* 358D6) do mal iminente e é possível então somente para criaturas que podem pensar. Quando um ser humano vê uma tocha acesa e reconhece que é o inimigo (431b5– 6), ele está exercitando sua capacidade

> para pensar. E se ele responde emocionalmente, seu comportamento não é a reação de um animal a uma sensação dolorosa, mas, antes, o comportamento de um ser humano pensante. É claro, uma tal resposta pode ser não razoável se não é justificada pela situação real. Pode ser, por exemplo, que o inimigo não está próximo e que se julgou a situação incorretamente. Mas falso ou não, seu juízo é proposicional e um exercício do intelecto (430b1–6, 26–30, 432a10–12). Sua resposta emocional envolve cognição e assim é ação humana e não comportamento animal (Fortenbaugh, 2006, p.164-5).

Vou aqui propor uma interpretação alternativa da distinção entre seres humanos e outros animais. Leituras nesta direção foram avançadas por R. Sorabji (1993) e J. Labarrière (2000), entre outros. Existem dois tópicos de discussão relacionados a este assunto, como essa apresentação inicial nos mostra: o da escala da natureza e o das capacidades cognitivas dos animais. Primeiramente, vou discuti-los e a seguir pretendo enfrentar uma questão conectada, a saber, se Aristóteles pensa que os seres de complexidade menor na escala da natureza existem de algum modo para o benefício dos seres mais complexos e se isso é usado como justificativa para que nós façamos *uso* deles.

I. A escala da natureza

Que os degraus da escala da natureza sejam tão profundos quanto faz crer a interpretação de Fortenbaugh é negado por uma passagem do tratado *História dos Animais* que vale a pena citar por inteiro.

> Assim muda a natureza pouco a pouco a partir do inanimado até o animal, de modo que, devido à sucessão contínua, não se percebe o limite entre eles e em qual dos dois lados está o ser de tipo intermediário. Com efeito, após o gênero dos inanimados, primeiramente está o dos vegetais. Dentro deste gênero, uma planta

difere da outra pelo fato de parecer ter mais capacidades vitais; o gênero inteiro, porém, se comparado aos outros seres corpóreos é manifestamente muito mais como um animado, mas, inanimado, se comparado ao gênero dos animais, pois, como observamos antes, a passagem dos vegetais até os animais é contínua. De fato, alguns dos seres marinhos tornam difícil saber se são animais ou vegetais, pois crescem enraizados e muitos deles perecem se forem cortados; assim, de um lado, a *pinna nobilis* cresce enraizada, de outro, a navalha não é capaz de viver se for arrancada. Em geral, todo o gênero dos testáceos assemelha-se aos vegetais se comparado com os animais que se locomovem.
Também em relação à sensação, alguns deles não dão nenhuma indicação dela, outros o fazem indistintamente. A natureza dos corpos de alguns é carnosa, como os chamados tunicados e o gênero das anêmonas, mas as esponjas se assemelham inteiramente às plantas. Assim, cada um dos entes naturais sempre se mostra tendo mais vida e movimento por uma diferença pequena de algum outro.

O mesmo vale também de acordo com as suas formas de vida e atividades. Com efeito, o trabalho característico (*ergon*)[5] dos vegetais, os quais se geram através das sementes, manifestamente não é nenhum outro senão o produzir um outro semelhante a si mesmo. Também

[5] *Ergon* é um termo importante na metafísica e na ética de Aristóteles. Vamos voltar a discuti-lo mais adiante. As finalidades próprias e os modos próprios de operar dos entes naturais são o seu *ergon*, do mesmo modo como do arquiteto o seu *ergon* é construir casas. A tradução mais comum por 'função' dá a ideia errada de que aquilo que tem *ergon* tem uma função em relação a um todo maior. Embora isso possa ser verdadeiro do *ergon* das partes, para Aristóteles não é verdadeiro do *ergon* do todo, do qual, aliás, o *ergon* das partes depende. Uma tradução possível seria a de 'atividade característica'. Optou-se por 'trabalho característico' procurando fazer jus ao contexto original da palavra '*ergon'*, que pode ser traduzido por 'trabalho', 'tarefa', 'ocupação'.

> de alguns animais não se pode reter do mesmo modo nenhum outro trabalho característico (ergon) senão a geração. Por esta razão, tais atividades são comuns a todos. Assim que a sensação é acrescentada, devido ao prazer, os modos de vidas desses se diferenciam com relação à cópula e, também, com relação ao parto e criação da prole. Ora, uns, de forma muito simples, como os vegetais, na época de procriação produzem sua geração; outros se atarefam com relação à alimentação da prole e, quando isto está realizado, se separam e não têm mais nenhuma associação. Os mais inteligentes e que têm memória na maioria dos casos têm ligação mais social com seus descendentes. Uma parte da sua vida consiste nas atividades de geração de descendentes, outra ainda naquelas que concernem à alimentação. Nessas duas todos os seus esforços e sua vida se concentram. Sua nutrição varia sobretudo de acordo com a matéria de que são constituídos; seu crescimento vem desta matéria de acordo com sua natureza. O que é de acordo com sua natureza é prazeroso. Todos os animais perseguem o que lhes é prazeroso por natureza (*História dos Animais*, VIII, 1, 588b4-589a9).

Uma das primeiras coisas que esta passagem nos mostra é que a escala da natureza não é uma escada, mas uma rampa. Isso parece colocar um problema porque a escala, tal como apresentada no De Anima, supõe certos tipos de capacidades que são acrescidos aos existentes, gerando novas formas de vida. O que devemos procurar entender, então, é como uma rampa pode, ainda assim, ter certos marcos importantes que delimitam a passagem de um grande gênero de formas de vida a outro. Alguma coisa fundamentalmente importante ocorre nessas passagens quase imperceptíveis que transformam o modo de vida em um outro tipo de forma de existência. Esse acréscimo quase imperceptível nas formas menos complexas dos animais, mas que vai diferenciá-los do gênero inteiro das plantas, é o sentido do tato.

> Nas plantas, encontra-se somente a faculdade nutritiva, nos outros, essa e também a faculdade da sensação. Mas, se está presente a faculdade sensível, então o desejo. Com efeito, o desejo é apetite, ímpeto e querer[6] e todos os animais têm ao menos uma das sensações, o tato. Aquilo em que se dá a sensação, nisso também se dá o prazer e a dor e o prazeroso e o doloroso; naqueles em que esses ocorrem, também o apetite, pois este desejo é do prazeroso. Além disso, eles têm a sensação da alimentação, pois o tato é a sensação da alimentação, já que todos os animais são nutridos pelas coisas secas e úmidas, quentes e frias, e é destes a sensação do tato, e das outras coisas, por acidente. Com efeito, o som, a cor e o cheiro não contribuem para a alimentação, enquanto o sabor é um dos objetos tangíveis. A fome e a sede são apetites e a fome é apetite do seco e quente, a sede do úmido e frio. O sabor é como um condimento destes. Vamos esclarecer isso mais adiante: no momento, basta dizer que todos os animais que têm sentido do tato são também dotados de desejo. Se eles têm imaginação não está claro; isto deve ser considerado mais tarde. Alguns têm em acréscimo o poder de locomoção. Outros – os seres humanos e outras espécies como ele ou, possivelmente superiores – têm também a faculdade do pensamento e o intelecto (De Anima, II, 3, 414a32-414b19).

O que podemos observar desta passagem considerada conjuntamente com a anterior é que o acréscimo da sensação, ainda que na sua forma mais simples,

[6] Os três tipos de desejo, apetite (*epithumia*), ímpeto (*thumos*), querer (*boulesis*), são herança platônica, pois aparecem na República, IV. O primeiro é o desejo pelos prazeres corporais. O segundo é o que faz reagir a uma ameaça e, por isso, pode ser traduzido por uma de suas espécies, a raiva. O terceiro é um desejo por objetos racionais, tal como o conhecimento. Aristóteles atribui os dois primeiros tipos aos demais animais (*Ética Nicomaqueia*, III, 2, 1111b10-25).

acentua, por assim dizer, o aclive da escala da natureza. A sensação introduz uma forma distinta de alimentar-se e reproduzir-se, pois agora os organismos são dotados de sensação de prazer e dor e, consequentemente, de desejo, ou, mais precisamente, de apetite. A última passagem defende que isso ocorre ainda nas suas formas mais primitivas: a da fome e a da sede. Nestes organismos muito simples, sua capacidade para buscar o que lhes alimenta e sua forma de se reproduzir são também muito simples. Estamos, portanto, no ponto em que se inicia o desejo, mas no seu ponto mais distanciado de qualquer forma de autonomia com relação ao desejar. Dois aspectos são importantes, como já vimos antes: as capacidades e as finalidades. Estes organismos têm capacidades extremamente limitadas e, portanto, finalidades também muito limitadas. Aquilo que eles precisam realizar para serem o que são é muito simples se comparado ao outro ponto da escala, o que está mais próximo do ser humano.

Há uma discussão que Aristóteles faz na *Ética Nicomaqueia* que é esclarecedora para essas análises. Ele está querendo mostrar qual a felicidade humana e, para isso, apela para a noção de *ergon*, de finalidade própria, trabalho característico, do ser humano. Um conceito que vimos surgir na *História dos Animais* na passagem citada *in extenso*. Para delimitar esse trabalho característico do ser humano em *Ética Nicomaqueia* I, 7 e, consequentemente, seu bem supremo, ele percorre justamente a escala da natureza. Ele diz que estamos buscando algo peculiar, mas que viver é comum às plantas e que sentir é comum também aos animais, então o *ergon* humano deve ser uma vida prática da parte da alma que tem razão. Essa definição – ao menos em uma interpretação possível dela – quer dizer que o ser humano é capaz de escolher que vida quer levar. É isso o que está por trás da expressão "vida prática": é uma que podemos escolher. "A parte que tem razão" especifica que a escolha que fazemos da vida que vamos levar depende essencialmente dessa capacidade humana, a razão.

Para esclarecer o argumento aristotélico, consideremos duas objeções a essa especificação do *ergon* humano.[7] A primeira foi levantada

[7] Ambas as objeções são postas juntas no esclarecimento do argumento do *ergon* em Korsgaard (2009, p.132). A referência a Bernard Williams e Thomas Nagel já está no texto dela.

por Bernard Williams (1972). Ele pergunta por que devemos escolher essa capacidade e não outra que nos é tão peculiar quanto essa, como rir ou fazer guerras usando alta tecnologia? A segunda foi levantada por Thomas Nagel (1980): por que o ser humano não pode ser como um canivete suíço e ter um *ergon* que é comum a vários instrumentos mais simples? A resposta a ambas as objeções parte do mesmo ponto. O *ergon* não é qualquer característica distintiva, mas uma que consiga explicar uma certa forma de vida como um todo. A ela, portanto, todas as demais características devem poder ser remetidas, mostrando sua dependência como partes em relação a um todo. Assim, características como rir e fazer guerras são características derivadas de alguma característica mais fundamental que explica ambas. De outro lado, a alma do ser humano não é, como a forma do canivete suíço, um somatório da alma de uma planta e de um animal. Isso nem sequer seria possível, pois não há precisamente algo em comum entre todos, mas uma escala de espécies, como vimos na primeira passagem citada do *De Anima* II, 3. Da capacidade racional dependem as capacidades nutritivas, reprodutivas e sensitivas, de tal modo que elas sejam adequadas para esta forma de vida, a saber, uma que decide que tipo de vida quer levar. Para poder cumprir essa tarefa, a forma de vida que é o ser humano precisa ter capacidades nutritivas, reprodutivas e sensitivas a ela adequadas. Assim, as capacidades mais desenvolvidas de um certo tipo de animal (se é o tato, se é a visão ou algum outro sentido ou unidade deles) altera profundamente o modo de vida, pois faz com que as outras capacidades vitais lhe sejam adequadas.[8]

É de fundamental importância observar, portanto, quais são as finalidades que um certo organismo persegue. O que vemos, se voltamos à nossa longa passagem de *História dos Animais*, é que as finalidades dos animais se reduzem a duas em tipo: procriar e alimentar-se. Isso é interessante porque os seres humanos têm mais finalidades do que essas: eles também "desejam naturalmente o conhecimento", conforme a linha de abertura da *Metafísica* A. Para os nossos propósitos nesse momento, entretanto, o que importa observar é que essas

[8] Este ponto está brilhantemente exposto e defendido em Boyle (2013).

finalidades dos animais não se realizam sempre do mesmo modo, pois "uns animais de forma muito simples, como os vegetais, na época de procriação produzem a sua geração; outros se atarefam com relação à alimentação da prole, e quando isto está realizado, se separam e não têm mais nenhuma associação. Os mais inteligentes e que têm memória na maioria dos casos têm ligação mais social com seus descendentes" (*História dos Animais*, VIII, 1, 588b30-589a2). Essas formas mais desenvolvidas de cuidado com os filhotes e de interação social requerem capacidades sensíveis muito mais complexas e, portanto, formas de vida bem mais inteligentes, isto é, formas de vida capazes de solucionar problemas mais complexos para atingir suas finalidades. Essas formas de vida, embora sejam constituídas, como as outras, por capacidades sensíveis e, portanto, tenham no prazer e na dor seu critério para determinar o sucesso e o fracasso das tentativas de busca e para determinar o que necessita atenção e busca, têm também memória e alguma forma de inteligência, isto é, supõe-se, capacidades mais ou menos desenvolvidas para associar impressões (*phantasia*i) e obter novas impressões como resultado (Sorabji, 1993). Somente este tipo de atribuição de capacidades pode explicar o grau de complexidade que certas formas animais têm, seja por suas habilidades de convívio social, seja por sua capacidade de estratégia na caça coletiva, seja por sua capacidade de usar instrumentos, de ensinar seus rebentos a fazer coisas e, mesmo, no afeto que demonstram uns para com os outros.

Isso, me parece, deve bastar como apresentação da necessidade de dar valor à vasta complexidade de formas de vida animais, ao invés de fazer um único corte que abre uma fenda profunda entre os três gêneros de almas: vegetal, animal e animal humano. Voltemo-nos agora para o ponto específico da ausência ou presença de capacidades cognitivas nos demais animais.

II. Capacidades cognitivas sensíveis

Fortenbaugh sustenta que os animais não têm capacidades cognitivas e, portanto, não têm emoções, segundo Aristóteles. Isso, entretanto, parece contrariar o texto aristotélico, além de ser excessivo em relação ao que é

necessário a uma correta interpretação de uma teoria das disposições morais que surgem a partir das emoções.[9] Segundo Fortenbaugh, na passagem citada anteriormente, animais não têm *doxa*, que é uma capacidade de crença associada ao pensamento discursivo e intelectual. E, sendo assim, também não têm a capacidade cognitiva necessária às emoções.

Ora, sabemos, pela teoria das disposições morais e hábitos, da *Ética Nicomaqueia*, que é a partir das emoções ou, mais precisamente, da capacidade para senti-las, que desenvolvemos as disposições morais através da repetição das ações de um certo tipo, que será correta ou incorreta. Parece contrário às evidências e ao texto aristotélico[10] negar aos demais animais (ao menos a todos eles) a aquisição de experiência e algum tipo de aprendizado. Assim, deve-se supor que mesmo os animais têm a capacidade para adquirir hábitos. O modo como Aristóteles compreende os hábitos é bastante peculiar à sua metafísica dos entes naturais. Na *Ética Nicomaqueia* II, 1, ele nos explica que existem capacidades inatas e outras adquiridas. A visão, p. ex., é uma capacidade inata, pois não precisamos ver para adquirir a capacidade de ver. Já as capacidades para agir moralmente são tais que precisamos exercitar certas atividades para adquirir as capacidades. Isso significa que precisamos ter uma capacidade antecedente, exercitando a qual, iremos desenvolver uma nova capacidade, agora para exercitar de um modo x ou y. Por exemplo, todos nascemos com a capacidade de nadar. Mas essa capacidade precisa ser exercitada para que adquiramos a capacidade para nadar bem ou mal. Certas capacidades não são inatas, mesmo nos demais animais. Voar, p. ex., é uma capacidade que tem que ser aprendida. Não é implausível supor que, das capacidades que os animais podem aprender, há possibilidade de desempenhá-las bem ou mal. Assim, estes hábitos podem ser positivos ou negativos para o modo de vida de cada um desses animais. Uma vez, entretanto, que esses modos de vida

[9] Parece, com efeito, que Fortenbaugh se compromete com a seguinte equação: todas as virtudes e vícios envolvem emoções e todas as virtudes e vícios envolvem razão, logo todas as emoções envolvem razão. O que procuraremos defender é que esse último enunciado é falso.

[10] *Cf.* por exemplo *Metafísica* A, 1.

não envolvem a autodeterminação prática do que fazer, eles não necessitam que os animais sejam capazes de julgar se um certo curso de ação é o curso correto ou não. Daí porque animais não precisam de uma capacidade reflexiva sobre seus hábitos, uma que lhes permita controlá-los. É uma tal capacidade, a de escolha deliberada, que é central na criação de bons ou maus hábitos relevantes ao caso humano e não necessariamente o tipo de capacidade cognitiva envolvida na emoção.

Desses raciocínios, poderíamos concluir não ser necessário que a capacidade cognitiva envolvida na emoção seja racional. É preciso, é verdade, que essa capacidade possa cooperar com a razão, de modo a estar sob algum controle dela. Se a capacidade cognitiva envolvida na emoção fosse inteiramente alheia à nossa capacidade discursiva, então não haveria controle possível da faculdade racional e teríamos que supor, como faz Fortenbaugh, que a capacidade cognitiva interna à emoção é já racional. Se há, entretanto, possibilidade de um outro modelo de interação, então talvez a saída deste não seja a única possível. E, se é assim, então não precisamos negar aos demais animais, pelo menos aos mais desenvolvidos, capacidades cognitivas que nos permitam atribuir-lhes emoções.

Ora, aparentemente há. Segundo Aristóteles, a faculdade da *phantasia*, imaginação ou impressão sensível, é necessária para agirmos. Esta é uma capacidade associada à sensibilidade, e é a capacidade utilizada por alguns animais para agir.[11] No *De Anima* III, 6, 431a8-21, ele sustenta que o sentir é como o dizer, sem ainda asserir ou negar, mas quando se sente dor ou prazer, então é como o asserir e negar, pois se busca e se foge disso. Esta explicação, obviamente, serve para a sensibilidade tanto dos demais animais quanto do ser humano. A correlação apresentada, ele continua, entre sentir dor, prazer e o mero sentir e o fato de que o desejo está associado a sentir

[11] A imaginação é uma capacidade associada à sensibilidade que aparece apenas em animais com capacidades sensíveis mais complexas, isto é, pelo menos, mais de um sentido. A imaginação é, parece-me, necessária para a unificação das informações sensíveis. É uma forma já de associação de dados sensíveis, por isso ela ocorre quando há mais de uma capacidade sensível.

dor e prazer, mostra que a faculdade da sensação e do desejo são a mesma, embora operando de modos diferentes. Além disso, na mesma passagem, Aristóteles também afirma que a alma pensante se vale de imagens sensíveis (*phantasmata*) quando as próprias sensações estão ausentes. E quando se trata de agir, então essas imagens sensíveis estão associadas a bom e mau, a asserção e negação, a busca e fuga. De onde se vê que o pensamento, nos seres humanos ao menos, não ocorre sem a sensação e, mais precisamente, sem esta forma da sensibilidade, a imaginação. Além disso, aparentemente, a mesma capacidade associada à sensibilidade – a imaginação – também pertence a alguns tipos de animais.

Com efeito, em uma passagem adiante, no De Anima, Aristóteles volta ao ponto do movimento animal:

> Ao menos esses dois são manifestamente motores: ou desejo ou intelecto, se alguém pudesse estabelecer a imaginação como uma certa forma de inteligir. Com efeito, muitos seres humanos seguem suas imaginações contrariamente ao seu conhecimento; e, nos outros animais, não há nem intelecção nem raciocínio, mas há imaginação (*phantasia*) (*De Anima* III, 10, 433ª9-12).

Essa passagem mostra que a *phantasia* é parte constitutiva do desejo humano, ainda que ela possa sê-lo por apresentar erradamente o objeto de busca. Mas isso não precisa ser assim sempre. Se a *phantasia* pertence antes à faculdade sensível, então ela também é parte daquilo que, na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles chama a parte que obedece à razão. Assim, podemos supor que, assim como, para que ocorra conhecimento da verdade, é preciso que ocorra sensação, também para que ocorra ação, é preciso que ocorra imaginação.[12]

---

[12] Uma passagem na *Ética Nicomaqueia*, em que Aristóteles pode estar falando precisamente do papel da imaginação no nosso mundo moral, é III, 4. O objeto do querer, da *boulesis*, é do bem aparente *(phainomenon agathon*). "Aparente" (*phainomenon*) é um termo da mesma família que a *phantasia*, a imaginação. O

Ora, a faculdade imaginativa ocorre também nos demais animais (ou em alguns deles). Segundo *Movimento dos Animais*, capítulo 7, a *phantasia* é um dos princípios do movimento. Aristóteles reduz esses princípios a dois tipos: pensamento e desejo. A *phantasia*, assim como a sensação, pertence à classe do pensamento e não à do desejo. Compreende-se o que ele tem em mente. Existem duas funções mentais necessárias para dar início a um movimento voluntário, tal como é o movimento dos animais e dos seres humanos: i) o desejo e ii) o pensamento; isto é, é preciso haver i) um impulso interno que move em direção a ii) um objeto que é apreendido. Intelecto, imaginação e sensação são responsáveis pela apreensão do objeto, já que são faculdades de discriminação. Entretanto, eles não discriminam o objeto apenas em termos daquilo que este atualmente é, mas também em termos daquilo que ele vale ou parece valer, isto é, em termos de 'bom', 'mau', 'benéfico', 'maléfico', 'agradável' e 'penoso'. Uma vez que os animais não têm intelecto, eles podem apenas discriminar em termos de 'agradável' e 'penoso'.

Isso não deve significar, todavia, que eles só possam discriminar formas simples de agradável e penoso, como a fome e a sede. Uma vez que, como vimos na seção anterior, há uma escala da natureza mesmo dentro da grande classe dos animais e um progressivo aumento da complexidade das suas capacidades sensíveis, é de se esperar que haja uma progressiva complexidade na sua capacidade discriminatória em termos de agradável e penoso. Afinal, como já observamos, ainda que todos os animais tenham como finalidade apenas nutrição e procriação, a forma como fazem isso varia muito e alguns animais são mais sociáveis (*politikoteron*) do que outros. Para os animais serem mais sociáveis, eles precisam criar laços afetivos, os quais eles buscam preservar. Assim, esses laços também devem ser expressos em busca de agradável e rejeição do penoso.

Se, como vimos pelas passagens do De Anima, há uma interação entre as faculdades desiderativas/sensitivas e as racionais na ação humana,

---

bem aparece a cada um de acordo com sua disposição moral. Isso deve significar que nos habituamos a "ver" certas coisas como boas e outras como más.

e se, como vimos e inferimos pela passagem de *Movimento dos Animais* e *História dos Animais*, as faculdades sensitivas e desiderativas nos animais mais complexos parecem dar-lhes informações e desejos mais complexos em termos de prazer e dor, então é possível pensar que há uma base emocional comum entre nós, humanos, e eles. Por que não deveríamos chamar essas buscas e formas de discriminação de medo, amor, respeito etc.? Fortenbaugh teme uma antropomorfização do comportamento animal. Entretanto, tal antropomorfização, se não é justificada – dadas as grandes diferenças que permanecem ainda entre seres humanos e demais animais –, é, ao menos, compreensível e explicável se entendemos que há algo em comum a respeito do modo como sentem os animais com relação aos laços afetivos que aqueles mais sociáveis naturalmente desenvolvem.

Nessa medida, podemos entender as passagens iniciais da *História dos Animais*, VIII.

> Há, na maioria dos demais animais, traços de qualidades psíquicas que são mais manifestamente diferenciadas no caso dos seres humanos. Com efeito, assim como observamos [uma semelhança] com relação às partes corporais, encontramos em muitos deles gentileza e crueldade, calma e hostilidade, coragem e covardia, medo e ousadia, ímpeto e vilania e, com relação ao pensamento, uma semelhança da sagacidade. De fato, algumas dessas diferem em relação a um grau maior ou menor, se os animais forem comparados aos seres humanos e o ser humano a muitos animais (pois algumas dessas se encontram mais nos seres humanos, outras, mais nos animais), outras se diferenciam por analogia, pois assim como no ser humano há a técnica, a sabedoria e a sagacidade, desse modo para alguns dos animais há uma capacidade natural diversa desse tipo. Isso é mais evidente quando consideramos o caso das crianças, pois nestas é possível ver um traço e semente das disposições que mais tarde terão,

> mas em nada sua alma é, por assim dizer, diferente daquela das feras nesse momento, de modo que não há nada irrazoável em dizer que algumas qualidades humanas são as mesmas, outras são comparáveis, outras são análogas às encontradas nos demais animais (588a16-588b3).

Aristóteles está dizendo que algumas qualidades dos animais são compartilhadas com os seres humanos, diferindo apenas em questão de grau, enquanto outras não são compartilhadas, mas são análogas. As qualidades que compartilhamos são qualidades de caráter. As que são análogas são intelectuais. Evidentemente, uma vez que, mesmo nas qualidades de caráter plenamente desenvolvidas, há uma necessária interferência da razão, então, não se trata aqui de virtudes e vícios, mas de qualidades de caráter naturais, como predisposições a se comportar de uma forma ou de outra. Com efeito, Aristóteles diz, na *Ética Nicomaqueia* VI, 13, 1144b1-5, que algumas pessoas são tendentes por natureza à justiça ou à temperança.[13] Essas predisposições naturais não são virtude nem vício, mas vão se tornar virtude e vício em um adulto inteiramente desenvolvido, na medida em que este passe a agir por escolha deliberada. O que vemos, com relação aos animais, é que eles também apresentam variações similares, e algumas espécies tendem a ser mais de uma forma do que de outra. A própria espécie humana tem certas tendências naturais com relação às emoções.[14]

A conclusão, então, seria que a algumas espécies de animais podemos atribuir capacidades cognitivas emocionais, necessárias para que eles desempenhem seu *ergon*, seu trabalho característico. Uma certa tendência natural a algumas dessas emoções é encontrada do mesmo modo em animais e seres humanos, variando apenas em termos de grau. Isso significa que a base a partir da qual desenvolvemos virtudes e vícios, isto é, as emoções, é compartilhada com algumas espécies de animais não racionais.

---

[13] *Cf.* também *Ética Nicomaqueia*, II, 9, 1109b1-5.
[14] *Cf. Ética Nicomaqueia*, II, 8, 1109a15-20.

III. Nosso lugar na grande ordem das coisas

Em *Política* I, 8 1256b10-22, Aristóteles discute os meios de obtenção de riqueza e de subsistência. Ele defende, então, que é a própria natureza que fornece os meios de subsistência para os seres naturais. Isso é assim porque ou bem eles vêm equipados para prover com os meios de subsistência aos seus filhotes ou bem a natureza organizou os seres naturais em tal ordem que uns servem aos outros como meios de subsistência, e isso de modo tal que "os outros animais existem em vista do ser humano, o doméstico para uso e comida, o selvagem, se não todos, ao menos sua maioria, para comida, e para a provisão de roupagem e vários instrumentos".

Existem duas formas de lidar com uma tal tese. Uma delas é negar que Aristóteles a possa sustentar sem contradição em face de sua compreensão teleológica dos seres naturais. Segundo a teleologia aristotélica, cada ser natural move-se a partir de suas capacidades naturais na direção do próprio bem, isto é, da realização da própria natureza. Nessa concepção, há algo errado em dizer que "os outros animais existem em vista do ser humano". Isso contraria a concepção de natureza do próprio Aristóteles.

David Sedley, no artigo "Is Aristotle's teleology anthropocentric?" (1991), sugeriu que Aristóteles pode ter uma concepção de teleologia do todo da natureza, através da qual lhe seja possível dar explicações finalistas da interação das espécies. Numa concepção que não reconhece tal finalismo do todo, toda interação é fruto do acaso. Todavia, todo efeito do acaso é irregular. Isso seria um problema para a concepção da permanência eterna das espécies.[15] Assim, um finalismo da natureza que pudesse, ao mesmo tempo, preservar certas interações como apenas ocasionais e garantisse certas interações como "boas" e, portanto, não ocasionais, seria desejável do ponto de vista da natureza de Aristóteles.

Segundo Sedley, o todo cósmico se comporta não como um ser vivo de um tipo natural, mas como uma pólis ou uma casa, uma associação de seres.

---

[15] Para uma defesa da tese de que as espécies são eternas, ver Cooper (2004).

Ele analisa a passagem da *Metafísica* XII, 10, 1075a11-25, em que Aristóteles compara o todo com a casa (1991, 192 ss.). A casa é composta sobretudo pelos seres humanos de sexo masculino livres, pois são esses cuja ação é ordenada para o cumprimento dos objetivos da casa. Outros seres humanos não livres e animais domésticos têm atividades que não contribuem para o bem da casa. Assim, os seres superiores na hierarquia da casa são aqueles cujas atividades são mais governadas pelo bem do todo, que é a casa, enquanto os inferiores na hierarquia são aqueles subordinados aos "governantes da casa", mas não ao bem da casa diretamente. É por isso que muitas das suas atividades são – do ponto de vista do bem da casa – arbitrárias.

Essa estrutura é, de fato, muito similar à estrutura de um ser vivo, já que este é um organismo complexo – isto é, há vários níveis de complexidade material e estrutural que se organizam na realização de finalidades. As capacidades superiores desse organismo são aquelas cujas finalidades são a realização do bem do ser vivo como um todo, as capacidades inferiores – capacidades dos elementos materiais que compõem estas superiores – estão subordinadas às superiores, mas podem agir de modo arbitrário em relação ao bem do todo. De fato, são essas as responsáveis pela morte do ser vivo.

É, portanto, compatível com a teleologia natural de Aristóteles que os seres humanos estejam no topo de uma hierarquia de seres sublunares. Com efeito, segundo a *Ética Eudêmia*, I, 7, os seres humanos são os únicos, dentre os animais, capazes de felicidade e, em *Ética Nicomaqueia* X, 8, isso está associado à sua capacidade de contemplação da divindade. Parece, portanto, que é porque os seres humanos são capazes de considerar o todo cósmico de um modo como os outros animais não são que a eles é concedido o ponto superior da escala dos animais.

Há outra observação importante que faz Sedley em seu artigo. O mundo sublunar como um todo é dependente do movimento regular das esferas supralunares, que garante as estações, isto é, as secas e as chuvas em períodos regulares, que permitem a todos os entes sublunares nascer, chegar à maturidade e se reproduzir. Ora, os seres supralunares são superiores

aos seres humanos, já que são eternos. Com o seu movimento, entretanto, eles garantem a vida dos seres vivos sublunares que está orientada para o ser humano, segundo defende a passagem de *Política*. Deveríamos dizer que os seres eternos supralunares têm tal natureza em vista do ser humano? Há aqui uma contradição, observa Sedley, porque, neste caso, teriam que ser inferiores na hierarquia da natureza, quando eles são ditos superiores por sua própria natureza. A saída de Sedley é defender uma cooperação entre os seres naturais.

> Eu não posso fazer nada mais que esboçar uma escapatória possível para esta contradição. Tome-se como paralela a ordenação hierárquica das faculdades humanas. A atividade do intelecto prático é, em última análise, em vista da atividade da faculdade superior, o intelecto contemplativo (EN VI, 13). Mas o intelecto prático certamente funciona no interesse das faculdades inferiores também. Por exemplo, a pessoa de sabedoria prática (*phronimos*) vai se importar, entre outras coisas, com o quanto come, i.e., no interesse de sua faculdade nutritiva. Esta não é, entretanto, uma reversão na hierarquia verdadeira das faculdades, porque a faculdade nutritiva por seu turno suporta todas as faculdades superiores, até e incluindo a faculdade contemplativa. Assim, ainda que não devamos esperar que a interação das faculdades opere puramente do inferior ao superior, pode-se dizer que as faculdades inferiores são em última análise em vista das superiores e não vice-versa (Sedley, 1991, p. 194).

Na suposição de que Sedley esteja correto na sugestão feita, podemos entender que o ser humano, como o ser hierarquicamente superior a todos os demais seres sublunares, de um lado é aquele ao qual todos os outros visam e, de outro, é o que tem capacidade intelectual para contemplar, interferir e responsabilizar-se racionalmente pelo todo. Com efeito, embora esse tipo de observação não fizesse parte do contexto histórico de Aristóteles, o ser humano pode ser

responsável perante o todo, de modo a preservar sua ordem e a permanência das espécies, ou ele pode se tornar um ser rapace provocador de grandes desequilíbrios. O interessante a observar é que, nesta concepção, como de resto em todas as concepções de Aristóteles sobre os seres superiores das hierarquias, não se pensa que, sendo este o ser superior, então ele pode agir com relação aos inferiores como um tirano, sendo aquele cujos únicos interesses importam. Ao contrário, o ser superior da hierarquia age em vista do todo e é por isso que ele é superior. De todo modo, se ele agir como um tirano, provavelmente tornará o todo instável de modo tal a comprometer a sobrevivência da própria espécie.

Essa concepção de hierarquia das espécies, ainda que possa implicar inclusive uma ordenação finalista da inferior à superior na ordem do todo, pode justificar que os superiores se alimentem dos inferiores, mas não parece justificar tratamentos cruéis e desrespeitosos para com o tipo de forma de vida desses animais. Aqui pisamos, é claro, em terreno incerto, pois nossa interpretação tende a ser influenciada pelas teorias dos direitos dos animais, que é uma questão, para os que vivemos no século XXI, de um modo que não era para Aristóteles. Ainda assim, talvez possamos ao menos indicar como uma tal concepção da hierarquia das espécies não parece justificar que seres vivos, sobretudo os animais superiores, sejam mantidos em condições muito alheias ao que seria necessário para o florescimento das suas espécies, pela mera razão de que isso facilita a sobrevivência da nossa espécie. A hierarquia das espécies serve à preservação e florescimento de todas elas; então, não pode servir ao mesmo tempo para justificar nem a extinção de algumas nem que outras sejam impedidas de atingir o modo de vida para o qual tem a potencialidade.[16]

[16] Este artigo não seria possível sem a importante contribuição de minha colega Priscilla Spinelli, sempre atenta a novas bibliografias e sem as discussões de alguns desses temas com Filipe Klein e Aline da Silveira.

Referências

ARISTÓTELES. *De Anima*. Editado por William David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Editado por Ingram Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I 13-III,8. Tratado da Virtude Moral. Tradução, comentário e notas de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTOTELES. *Histoire des Animaux*. Vol. 3. Editado por Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1969

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Tradução de Terence Irwin). Indianapolis: Hackett Publishing, 1999.

ARISTÓTELES. *On the Soul*. Tradução de Robert D. Hicks. Amherst: Prometheus Books, 1991.

ARISTÓTELES. *The Complete Works*. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.1 e 2.

BOYLE, Matthew. Essentially rational animals. *In:* ABEL, G.; CONANT, J. *Rethinking Epistemology*. Vol. 2. Berl*in:* De Gruyter, 2012, p.395-428.

COOPER, John M. Aristotle on natural teleology. *In: Knowledge, Nature and the Good*: Essays on Ancient Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 2004, p.107-129.

FORTENBAUGH, William W. Aristotle: animals, emotions, and moral virtue. *In: Aristotle's Practical Side*: on his psychology, ethics, politics and rhetoric. Leiden: Brill, 2006, p. 159-188.

LABARRIERE, Jean-Louis. Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque. *Terrain*, v. 34, p. 107-122, 2000.

KORSGAARD, Christine M.. Aristotle's function argument. *In: The Constitution of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p.129-150.

NAGEL, Thomas. Aristotle on Eudaimonia. *In:* RORTY, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: California University Press, 1980, p.7-14.

SEDLEY, David. Is Aristotle's natural teleology anthropocentric? *Phronesis*, v.36, n.2, p.179-196, 1991.

SORABJI, R. *Animal minds and human morals*: the origins of the Western debate. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

WILLIAMS, Bernard. *Morality: an introduction to Ethics*. Nova York: Harper Torchbooks, 1972.

3

Autonomia e subalternação: notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino[1]

Alfredo C. Storck

O contexto geral dos debates ocorridos no século XIII acerca da natureza da teologia é bem conhecido da historiografia contemporânea, assim como o é a solução proposta por Tomás de Aquino.[2] O mesmo pode ser dito das disputas, ocorridas ainda no século XIII, acerca da estrutura da metafísica. Os estudos seminais de A. Zimmermann permitiram reconstruir as etapas centrais de um debate que se estende desde as novas traduções gregas e árabes, realizadas a partir do século XII, até a *Schulmetaphysik* alemã do século XVII

---

[1] Foi após assistir a um curso sobre Santo Tomás proferido pelo Prof. Balthazar Barbosa Filho que eu decidi estudar filosofia. Que estas notas sobre um pensador sirvam, portanto, de homenagem ao outro.

O presente texto é a republicação de um capítulo em homenagem ao professor Balthazar Barbosa Filho, escrito em 2004, e não leva em conta a bibliografia posterior. *Vide*: Storck, A. C. Autonomia e subalternação. Notas acerca da estrutura e dos conflitos das Teologias em Tomás de Aquino. *In*: Évora, Fátima *et al*. (orgs.). *Lógica e Ontologia. Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 387-418.

[2] A obra de Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (1957) continua a ser fundamental. Sobre a composição desta obra, ver Donneaud (1994). Ver ainda: Köpf (1974), Sileo (1984), d'Onofrio (1996), Trottmann (1999), Torrell (2000).

e mesmo até Kant.[3] O papel de Tomás de Aquino nesta longa série de disputas foi igualmente objeto de inúmeros trabalhos,[4] de modo que podemos nos ater aqui aos traços mais característicos de seu pensamento. Nosso objetivo com o presente texto não está, contudo, em trazer novas contribuições a nenhum dos dois problemas. Procuramos, antes, investigar certos elementos que estiveram na origem das duas séries de debates. Veremos, em particular, que a pergunta pelo caráter científico da teologia surge das modificações pelas quais passava a estrutura do conhecimento científico nos séculos XII e XIII, modificações estas condicionadas, em boa medida, pela tentativa de compreender o caráter científico da metafísica.[5]

O capítulo divide-se em três partes. Na primeira, procuramos mostrar a existência e a origem do conflito entre dois tipos de teologia: a das Sagradas Escrituras e a dos filósofos. A constatação das origens históricas desse conflito desempenha uma dupla função. Em primeiro lugar, permite mostrar, nas duas partes restantes, um Tomás de Aquino outro do que simplesmente o teólogo preocupado em adequar a teologia aos cânones de cientificidade propostos por Aristóteles e valendo-se quase que exclusivamente dos ensinamentos do filósofo grego. Na verdade, a teologia e a metafísica enfrentavam crises estruturais semelhantes e de origem comum, precisando ambas ser restituídas a seu *status* de ciência. Em outras palavras, e contrariamente ao que sugerem interpretações como as de E. Gilson (1997), *le génie lucide* que foi Tomás não é o pensador paradigmático do século XIII, que encontrou na metafísica de origem grega obstáculos à fé cristã. Ao contrário, os problemas tratados por Tomás de Aquino ocupavam a ordem do dia de teólogos e artistas. Ademais, a julgar pelas respostas oferecidas, Tomás pode ser considerado um pensador

[3] Ver Zimmermann (1998). A bibliografia acerca do tema é virtualmente imensurável. Merecem destaque os seguintes estudos: Honnefelder (1990, 2001), Courtine (1990), Aertsen e Speer (1998).

[4] Além de Zimmermann (1998), veja-se também as inúmeras contribuições de Wippel (1984, 1999 e, mais recentemente, 2000).

[5] Para uma caracterização dos debates ocorridos no século XIII, ver sobretudo os capítulos 2 a 5 de Lima Vaz (2002).

atípico deste mesmo século. Ao caracterizar tanto a teologia quanto a metafísica, o *doctor angelicus* assume posições que o singularizam em relação aos seus contemporâneos. Aos olhos de muitos destes, Tomás chega a ser visto como um pensador radical que precisa ser combatido intelectualmente e mesmo condenado institucionalmente.[6] Nosso objetivo não está, no entanto, na caracterização das críticas de que Tomás foi alvo, mas na maneira como ele concebe as relações entre cada um dos problemas. Sendo assim, após apresentar, na primeira parte, a origem do conflito entre as teologias, analisamos, na segunda parte, a concepção tomásica da estrutura da metafísica, reservando para a terceira parte a caracterização da estrutura e limites da teologia.

I. A origem do conflito entre as teologias

No dia 7 de março de 1277, uma comissão presidida pelo bispo de Paris, Estêvão Tempier, e integrada por Henrique de Gand condena como heréticas 219 teses. A historiografia contemporânea debateu enormemente acerca desse ato de censura. Alguns tomaram-no como estabelecendo as bases à física moderna;[7] outros aí encontraram as raízes da teoria da dupla verdade (Dales, 1984), assim como de uma corrente filosófica denominada "averroísmo latino" (Mandonnet, 1911). Mais recentemente, defendeu-se

[6] Para uma leitura dos séculos XIII e XIV que mostra como Tomás de Aquino pode ter parecido mais radical aos seus contemporâneos do que um Guilherme de Ockham, ver: Lee Jr. (2002). No que concerne aos processos perpetrados contra sua memória, discute-se, hoje, se Tomás teria sido visado, ainda que indiretamente, pelas famosas condenações de 7 março de 1277. Sabe-se, todavia, que ele foi alvo de dois outros litígios. O primeiro, indiretamente, através da condenação de Egídio de Roma promulgada por Estêvão Tempier entre os dias 7 e 28 de março de 1277. Com efeito, dos 51 artigos condenados, 31 visavam Tomás de Aquino. O segundo, diretamente e por instrução do mesmo bispo parisiense, exigiu da ordem dominicana uma série de intervenções e confrontos com os franciscanos a fim de salvaguardar a memória de seu ilustre membro. Sobre isto, ver o artigo fundamental de Wielockx (1988). Ver ainda Torrell (1993), em particular o cap. XV.

[7] Duhem (1979). Ver sobretudo o volume 5.

a condenação seja como uma tentativa extrema visando a reprimir as reivindicações de autonomia da parte da *Faculté ès Arts* de Paris (Bianchi, 1990, 1999), seja como um ato que originou as teorias que ele próprio pretendia combater (De Libera, 1991). E, embora os especialistas concordem atualmente em que o sílabo não tenha visado nenhum intelectual em particular, forçoso é admitir que vários membros da Faculdade das Artes, especialmente Boécio da Dácia e Sigério de Brabante, estavam indiretamente implicados. Com efeito, estes mestres exaltavam as virtudes e os méritos de uma vida ética na qual a união intelectual do homem com o Primeiro Princípio seria possível. Uma das consequências desta "ética da vida segundo o intelecto" reside na reivindicação, da parte dos *magistri artium*, do título de filósofos, reivindicação altamente provocante dada a carga semântica deste termo à época. Como mostrou Chenu (1937), para os teólogos do século XIII, os termos *philosophi* e *sancti* designavam uma classe histórica bastante precisa de indivíduos. Filósofos foram, por um lado, aqueles que, não se beneficiando da revelação divina, procuraram conhecer o real guiados unicamente pelas luzes da razão. Santos foram, por outro lado, aqueles pensadores cristãos que encontraram na fé o suporte a investigações em matérias divina e natural. Não se deve, contudo, ver nesta caracterização de personagens históricos um preconceito que impunha a necessária adoção de dogmas da fé para a explicação da natureza. A possibilidade de abstração da fé no estabelecimento de verdades racionais era defendida por vários pensadores do século XIII, dentre os quais destaca-se o mestre de Tomás de Aquino, Alberto o Grande.[8] Para o *doctor universalis* – e para um bom número de pensadores medievais que seguiam esses preceitos – filósofos não eram apenas aqueles que faziam abstração da fé no estabelecimento de verdades racionais, mas, mais propriamente, aqueles homens sem fé, os pagãos.

[8] Albertus Magnus (1960, p. 495 $^{79\text{-}81}$): "*Philosophi enim non est aliquid fingere et non dicere nisi quod per rationem potest ostendi*" e ainda: *Metaphysica*, p. 163$^{22\text{-}25}$: "*foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione.*" Sobre este ponto, ver Mojsisch (1985).

Dentre os artigos condenados em 1277, um pequeno conjunto destaca-se precisamente em virtude da maneira como descreve a filosofia e os filósofos. São eles:

> 1. Não há condição de vida mais excelente do que se dedicar à filosofia.
> 2. Os filósofos são os únicos sábios deste mundo.
> 3. Para que o homem tenha certeza a respeito de alguma conclusão, é preciso que esta seja fundada em princípios evidentes por si. – Trata-se de um erro, pois fala-se de maneira geral tanto da certeza da apreensão como da certeza da adesão.
> 4. Não se deve crer em nada, exceto nisto que é evidente por si ou nisto que é demonstrado a partir do que é evidente por si.
> 5. O homem não deve se contentar com autoridade para obter certeza a respeito de nenhuma questão.
> 6. Não existe nenhuma questão disputável racionalmente que o filósofo não deva disputar e determinar, pois os argumentos devem apoiar-se nas coisas. Ora, a filosofia deve considerar todas as coisas segundo suas diversas partes.
> 7. Todas as ciências são desprovidas de necessidade, exceção feita às disciplinas filosóficas, sendo as ciências necessárias unicamente em função do hábito dos homens.[9]

[9] Ver Piché (1999). As teses são as seguintes, segundo a numeração tradicional: "24.(7). *Quod omnes scientie sunt preternecessarie, preter philosophicas disciplinas, et quod non sunt necessarie, nisi propter consuetudinem hominum*; 37.(4). *Quod nichil est credendum, nisi per se notum uel ex per se notis possit declarari;* 40.(1). *Quod non est excellentior status quam uacare philosophie*; 145.(6). *Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diuersas sui partes*; 150.(5). *Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius questionis*; 151. (3). *Quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. – Error, quia generaliter tam de*

Uma rápida leitura desses artigos permite perceber a clara oposição entre, de um lado, as reivindicações de completude da filosofia em matérias decidíveis racionalmente e, de outro, a possibilidade de organização do discurso teológico segundo cânones racionais. De fato, se tudo o que pode ser provado racionalmente deve sê-lo no interior da filosofia, então a teologia não pode expressar conhecimento algum, ou melhor, a teologia não pode ser uma disciplina que amplie o conhecimento humano,[10] sendo, se levarmos a tese ao seu limite, um discurso fictício e fundado em fábulas.[11]

Mesmo que nenhum pensador cristão tenha defendido a autonomia da filosofia com o grau de radicalidade condenado por Tempier – o que atestaria um certo excesso no ato perpetrado pela comissão presidida pelo bispo parisiense –, ainda assim podemos afirmar ter sido a tese bastante difundida entre *os magistri artium*. Se indagarmos por sua origem, veremos que a oposição entre filosofia e teologia está indubitavelmente ligada à entrada de materiais de proveniências grega e árabe que passaram a circular amplamente no interior da Faculdade das Artes. Assim, por exemplo, a primeira tese citada acima apoia-se provavelmente em uma famosa passagem da *Ética a Nicômaco* (X, 7-9, 1177a12 e ss.) onde Aristóteles defende que a perfeita felicidade se encontra na atividade contemplativa. Obviamente, outros textos do Estagirita e mesmo de Averróis poderiam ser aqui citados como inspiradores possíveis do conflito detectado por Tempier.[12] Preferimos, contudo, chamar a atenção para uma terceira fonte. Trata-se das traduções latinas da *Metafísica*[13] e da *Lógica*[14] de Avicena realizadas cerca de meio

certitudine apprehensionis quam adhesionis loquitur; 154.(2). *Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*." Para uma análise detalhada de cada uma das teses, ver Hissette (1977).

[10] Como o reconhece o artigo 153: "Não se conhece nada a mais ao se conhecer a teologia" (153.[182]). *Quod nichil plus scitur propter scire theologiam*.

[11] Ver 152. "Os discursos do teólogo são fundados em fábulas." (152. [183]). *Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis*.

[12] Veja-se o estudo de Hissette (1977).

[13] Avicenna (3 vols. – 1977, 1980, 1983), doravante, *LPP*.

[14] Como mostrou D'Alverny (1993, p. 74): "o texto da *Lógica* contido na edição de Veneza de 1508 é de qualidade medíocre, sendo frequentes as omissões por *homoioteleuton*".

século antes da "redescoberta" de Aristóteles pelo mundo latino ocidental. Com efeito, a frase que abre a *Lógica*, primeira parte da *Shifâ'*, é justamente uma tomada de posição acerca da natureza e das pretensões da filosofia nos seguintes termos:

> Afirmamos que o objetivo da filosofia é compreender a verdade de todas as coisas na medida em que o homem as pode conhecer. As coisas que existem [são tais que] ou possuem existência independentemente de nosso arbítrio e ação, ou possuem existência em virtude de nosso arbítrio e ação. O conhecimento das coisas do primeiro tipo chama-se filosofia especulativa, enquanto o conhecimento das do segundo tipo se chama filosofia ativa. O fim da filosofia especulativa reside na perfeição da alma apenas para que conheça, ao passo que o fim da filosofia prática está na perfeição da alma não unicamente para que conheça, mas para que saiba o que deve fazer e que o faça. O fim da filosofia especulativa é, portanto, a aquisição de uma crença que independe da ação. Já o fim da filosofia prática é o conhecimento de uma crença ligada à ação. Sendo assim, a especulativa é a mais digna no que diz respeito às crenças.[15]

A fim de fornecer um texto mais correto, apoiaremo-nos nos manuscritos Graz. Univ. II, 282, f°. 99r –116v e Napoli, Bibl. Naz. Vitt. Emanuela. III, VIII E 33, f° 35v-37. Assinalaremos as variantes mais significativas, respectivamente, por G e N. Quando preciso, designaremos a edição de Veneza por V.

[15] Avicenna, *Logyca*, f° 2ra: "*Dicemus quod intentio philosophie est comprehendere veritatem omnium rerum quantum possibile est homini comprehendere. Res autem que sunt, aut habent esse non ex nostro arbitrio vel opere, aut habent esse ex nostro arbitrio et opere. Cognitio autem rerum primi membri vocatur philosophia speculativa. Sed cognitio rerum secundi membri vocatur philosophia activa. Finis vero philosophie speculative non est nisi perfectio anime ut sciat tantum. Finis vero pratice non est ut sciat tantum sed ut sciat quid debet agere et agat. Finis ergo speculative est apprehensio sententie que non est opus. Pratice vero finis est cognitio sententie que est in opere.*

Não existe, segundo a caracterização acima, proposição que expresse um verdadeiro conhecimento que não pertença ao domínio da investigação filosófica. E dado que o pensador persa entende por "filosofia" o conjunto das disciplinas científicas, sejam elas teóricas ou práticas, pode-se concluir que todo o conhecimento de que o ser humano é capaz, nos domínios teórico e prático, é um conhecimento filosófico obtido segundo os cânones de cientificidade apresentados por Aristóteles nos *Segundos Analíticos*. Em suma, Avicena, como de resto a maior parte dos autores medievais, concebe a filosofia não como uma ciência particular, mas antes como o conjunto ordenado das disciplinas científicas. Ele discute as características estruturais desse ordenamento em dois textos bem conhecidos no mundo latino medieval. Em primeiro lugar, na sequência da *Lógica*, onde, partindo da distinção entre dois modos de existência das coisas (dependente ou independentemente de ação e arbítrio humanos), apresenta a divisão do conjunto de disciplinas filosóficas.[16] No que concerne às disciplinas teóricas, Avicena as divide em três grandes grupos: *i)* as ciências naturais – aquelas que investigam as coisas na medida em que possuem existência[17] ligada ao movimento e dependem das matérias das espécies particulares; *ii)* as ciências matemáticas – aquelas que investigam as coisas separadas apenas intelectualmente das matérias das espécies; *iii)* a ciência divina – aquela que considera as coisas separadas das matérias das espécies particulares

Unde speculativa dignior est comparari sententie." apprehensio = assensus G e N. Para uma interpretação desta passagem baseada no texto árabe, ver: Marmura (1980).

[16] O tema da divisão das ciências, recorrente no mundo islâmico medieval, foi transmitido aos latinos graças igualmente a dois opúsculos de Alfarabi: o *De Scientis* (Alfarabi, 1932), obra que conheceu duas traduções latinas, ambas editadas modernamente por Palencia; e o *De ortu scientiarum* (Alfarabi, 1916), editado por C. Baeumker.

[17] Literalmente, segundo a tradução latina medieval: "possuem o ser e a existência (*habent esse et existentiam*) ligados ao movimento". O termo latino "*esse*" traduz aqui o vocábulo árabe: "*tasawwuran*", ou seja, "apreensão cognitiva". Sobre isto, ver Marmura (1980, p. 246).

quanto à existência e ao movimento.[18] À primeira vista, poder-se-ia pensar tratar-se aqui de uma mera retomada da classificação das ciências proposta por Aristóteles em *Epsilon 1* (E 1) (1025a19 e ss.). Na verdade, Avicena apropria-se da classificação do Estagirita para modificar o papel atribuído por este à teologia. A ciência divina aviceniana, contrariamente à teologia aristotélica de *E 1*, não investiga precipuamente uma substância particular imóvel e separada da matéria, mas todas aquelas coisas cuja ligação com a matéria é não necessária.

Na *Metafísica* da *Shifâ'*, segundo texto a ser analisado, o pensador persa explicita sua dissensão com o filósofo grego mostrando que a atribuição de um tipo particular de substância como *subiectum* da ciência divina acarreta a ruína das pretensões de cientificidade desta disciplina.[19] Sendo assim, e para fazer face a um impasse que ele julgava remontar ao próprio texto fundador da referida disciplina,[20] Avicena decide por um exame rigoroso dos elementos estruturais constitutivos daquela ciência, marcando de maneira indelével a história medieval da leitura de Aristóteles. Sob a pena do pensador persa, a metafísica afirma-se como uma disciplina com estrutura verdadeiramente científica, nomeada e caracterizada diferentemente em virtude de suas partes. Ela é ciência divina, pois prova a existência de Deus como um de seus teoremas. Filosofia primeira, pois além de demonstrar a existência da causa primeira de todos os seres, prova ainda a verdade dos princípios das

---

[18] *Logyca*, f° 2ra: "*Partes ergo scientiarum sunt aut speculatio de concipiendo ea que sunt cum hoc quod habent in motu esse et existentiam et pendent ex materiis propriarum specierum, aut speculatio secundum quod sunt separata ab his in intellectu tantum, aut secundum quod sunt separata ab his in esse et intellectu. Prima autem pars divisionis est scientia naturalis. Secunda est disciplinalis pura et scientia de numero* […]. *Pars vero tertia est scientia divina." cum = secundum G; ab his in intellectu tantum = a motu et a materia in intellectu non in esse; aut = aut speculatio G*.

[19] A determinação do *subiectum* da metafísica ocupa os quatro primeiros capítulos do primeiro tratado do *LPP*. Sobre isto, veja-se: Bertolacci (2002). Além da interpretação de Avicena, os pensadores medievais latinos conheceram também as críticas que Averróis endereçou à maneira aviceniana de ler a obra do Estagirita. *Cf.* Gilson (1927).

[20] Ver Gutas (1988, esp. p. 238-254).

demais ciências teóricas. *Metafísica*, enfim, pois investiga o que está para além do domínio da natureza física. Todas estas partes são, no entanto, funções que ela exerce e não se confundem com o seu verdadeiro *subiectum*, a saber, o *ens qua ens*.

Para compreendermos o impacto ocasionado pela interpretação aviceniana, devemos lembrar que, quando da entrada no ocidente latino cristão das traduções daquelas seções da *Shifâ'*, a classificação das ciências teóricas orientava-se precisamente pelo modelo proposto por Aristóteles em *E 1*. Legado pelo *De Trinitate* de Boécio,[21] mas sem referência explícita ao Estagirita, este modelo colocava a teologia, ou seja, a investigação acerca da substância imóvel, no ápice da hierarquia das disciplinas teóricas.[22] Ora, dado o desconhecimento do conjunto completo dos livros da *Metafísica*, os latinos não estavam em condições de reconhecer os perigos e limites de uma classificação que perdurará até a primeira metade do século XII, como o atesta o *Didascalion* de Hugo de São Vítor.[23] Sob a pressão do novo corpus de origens grega e árabe, este quadro começa, no entanto, a ser modificado, com a teologia dando progressivamente lugar à metafísica. Um dos primeiros autores a realizar este passo foi justamente o tradutor latino de Avicena, Domingos Gundissalvi, que, no seu *De Divisione Philosophiae*, caracteriza a teologia valendo-se precisamente dos epítetos empregados pelo filósofo persa.[24] Seu

---

[21] Boethius, *De Trinitate*, II, p. 168 [64] – 169 [78]: "*Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstrata* [...], *mathematica, sine motu inabstracta* [...], *theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret)*", em Boethius (2000). Ver pp. 165 – 181 para o tratado em sua integralidade.

[22] Para uma visão cursiva do problema da classificação das ciências desde a antiguidade até o período medieval, ver: Weisheipl (1965, 1978).

[23] Hugo de São Vítor (1939, p. 131): "*Theorica dividitur in theologiam, physicam, mathematicam. Theologia tractat de invisibilibus substantiis, physica de invisibilibus visibilium causis, mathematica de visibilium formis*." Para a tradução brasileira, ver: Hugo de São Vítor (2001, p. 266).

[24] Domingus Gundissalvi (1903, p. 15 [5-6]): "[...] ; *tertia dicitur theologia sive sciencia prima, sive philosophia prima, sive metaphysica*." Veja-se, quanto a este ponto, o estudo de Baur que acompanha a edição, sobretudo as páginas 375-397.

ato será em breve seguido pela maioria dos tratados que abordam o problema da classificação das ciências no século XIII.[25] O modelo de Boécio começa, assim, a ser submetido a novas exigências e será sem surpresas que um Tomás de Aquino reconhecerá, ainda que de maneira implícita, ter a tripla divisão de Boécio deixado de ser adequada para dar conta da investigação teológica.[26]

Como era de se esperar, e sob a influência de Avicena, a substituição gradual da teologia pela metafísica no topo da hierarquia das ciências acarreta finalmente a recusa de que os argumentos racionais acerca da natureza divina constituem a essência da investigação metafísica. As provas da existência de Deus e de suas propriedades essenciais representam apenas uma parte, ainda que fundamental, de uma disciplina teórica mais abrangente. Dito em poucas palavras, os argumentos racionais acerca de Deus e das substâncias separadas são circunscritos à teologia como parte da metafísica. Surge assim, em toda a sua radicalidade, a tese altamente problemática para a classificação das ciências latinas: as pretensões de racionalidade do discurso científico acerca de Deus esgotam-se na e subordinam-se à metafísica de origem greco-árabe?

Este era, não obstante, apenas um aspecto do problema. O segundo provinha do fato de que a teologia, no sentido de Aristóteles e de Avicena, é um discurso acerca de Deus sem, contudo, ser capaz de exprimir as verdades da fé cristã. Ela não é, nem veicula, o discurso de Deus. Ou seja, os pensadores cristãos reconheceram, por um lado, a existência de uma "teologia dos filósofos", procurando extrair o sentido propriamente cristão que porventura ela pudesse conter. Por outro, havia necessidade de se encontrar, por oposição à teologia

---

[25] Citemos apenas um exemplo, Arnoul de Provence (1988, p. 322[312] – 333 [318]): "*Que sic sumpta diuiditur in tres partes, primo secundum hunc modum: quedam enim res considerat a motu et materia omnino separatas secundum esse et deffinitionem, ut causam primam et etiam substantias spirituales, ut intelligentias, et breuiter rerum omnium quantitates et essentias tamquam res perpetuas et eternas. Et hec est que philosophorum theologia antiquitus dicebatur, que traditur ab Aristotile in libro* Metaphisice."

[26] Quanto a isto, ver as importantes e esclarecedoras observações de Aertsen (1996, p. 121-124).

dos filósofos, um espaço próprio ao discurso de Deus. Um espaço no qual a teologia propriamente cristã pudesse reivindicar a satisfação de critérios mínimos de racionalidade. Um manuscrito anônimo do século XIII testemunha este tipo de investigação mostrando que, também no que diz respeito a este aspecto, a interpretação de Boécio continua a ser um dos pontos nevrálgicos do debate. Analisando a natureza da teologia cristã, o autor anônimo coloca-se a seguinte dificuldade:

> Boécio divide em três as partes da ciência especulativa: natural, matemática e teologia. Da mesma forma, o Filósofo divide-a em natural, matemática e metafísica. Assim, isto que Boécio chama teologia, o Filósofo chama metafísica. Elas são, portanto, idênticas. Mas a metafísica não é acerca de Cristo. Logo, a teologia também não o é.[27]

Ao que ele responde distinguindo, não sem hesitação, entre a teologia mundana dos filósofos e a teologia divina de que se ocupam os teólogos.

> Ao outro [argumento, respondo] dizendo que a teologia é designada duplamente. Uma é a Divina, da qual tratamos (e que Boécio opõe à natural e à matemática no livro *Da Trindade*, e inclui a metafísica sob o ponto de vista da filosofia). A outra é a teologia mundana dos filósofos apenas por meio de razões mundanas, sem fé, e segundo a qual Platão, Aristóteles e muitos outros tratam de Deus. Esta é a parte da metafísica que

[27] Anonymus, *Quaestio de divina scientia*, codex manuscriptus: Praha, Univ. IV. D. 13, ff. 79rb-80vb, em Sileo (1984, p. 143) (ver pp. 129-148 para a totalidade da questão): "63, Item, *Boethius ponit tres partes speculativae: naturalem, mathematicam et theologicam; sic et Philosophi ponunt naturalem, mathematicam et metaphysicam; et sic quod Boethius vocat theologiam, Philosophus vocat metaphysicam; ergo sunt eadem. Sed metaphysica non est de Christo constat ergo quod nec theologia.*"

> transcende a ciência natural e divide-se por oposição à natural e à matemática.[28]

O anônimo editado por Sileo parece vacilar no momento de decidir de qual lado os escritos de Boécio deveriam ser classificados: como teologia cristã ou como teologia mundana. O caráter irresoluto da resposta não deixa, no entanto, de ser significativo, atestando, por volta da metade do século XIII, um estágio intermediário no qual ainda se procura salvaguardar certos traços do modelo proposto por Boécio. Talvez seja este um testemunho tardio e a nítida decisão de abandonar a antiga classificação tenha ocorrido alguns anos antes. Seja como for, encontramos uma solução inequívoca nas páginas de um antigo aluno de Tomás de Aquino, Remi de Florença (Remigius de Girolandi Florentinus – 1235-1319) o qual, tratando do problema da divisão das ciências no final do século, escreve:

> De acordo com o Filósofo no livro VI da *Metafísica*, a ciência especulativa divide-se em natural, matemática e divina. Ou, reduzindo-a a uma distinção bimembre, ela é ou das coisas completamente imóveis e imateriais, segundo a existência e a consideração, como Deus e o intelecto, que assim o são completamente, ou como o ser, a substância e as outras coisas semelhantes, que não o são completamente, ainda que o sejam em si mesmas. Esta chama-se metafísica ou ciência divina ou teologia, não porque é concebida imediatamente por Deus, como o faz a teologia dita das Sagradas Escrituras. Chama-se divina porque trata de Deus e das coisas divinas, mas não como seu sujeito, como o fazem as Sagradas Escrituras. Aquela teologia trata

[28] Anonymus, em Sileo (1984, p. 145): "71. *Ad aliud dicendum quod duplex dicitur theologia: una divina, de qua tractamus (quam dividit Boethius circa naturalem et mathematicam, in libro De Trinitate, et metaphysicam includit sub rationi philosophia), alia est mundana theologia philosophorum per mundandas rationes tantum, sine fide, sicut tractat Plato, Aristoteles et multi alii de Deo. Ista est pars metaphysicae quae transcendit naturalem scientiam et dividit contra naturalem et mathematicam*."

> de Deus em sua parte principal e como causa de seu sujeito, o qual é o ente criado enquanto ente. Portanto, embora se chame divina de um certo ponto de vista, considerada simplesmente, ela deve ser computada entre as ciências humanas, pois foi concebida pelo homem e procede por razões humanas. Designada por um outro nome, chama-se metafísica, de *metha*, isto que transcende, e *phisis*, natureza, pois trata das coisas que transcendem a consideração natural. Ainda, por um terceiro nome, chama-se filosofia primeira, pois investiga as primeiras causas das coisas e transcende em dignidade toda outra disciplina filosófica, embora seja a última na ordem da aprendizagem.[29]

Aparentemente, o círculo está completo. Boécio não mais é mencionado, passando o livro *E* da *Metafísica* de Aristóteles a ocupar o lugar do *De Trinitate*. Além disso, os dois tipos de teologia são apresentados de uma forma muito mais complementar do que antagônica. Vista de mais perto, no entanto, esta passagem revela as tensões a que foram submetidas as duas teologias durante

[29] Remigius Florentinus, *Divisio Scientie*: "*Speculativa autem, secundum Philosophum in VI Metaphisice, dividitur in naturalem, mathematicam et divinam. Vel reducendo ad bimembrem dividitur sic. Quia aut est de rebus omnino immobilibus et immaterialibus, et secundum esse et secundum considerationem, sive sint talia in toto, ut Deus et intellectus, sive sint talia in se licet non in toto, ut ens et substantia et huiusmodi. Et hec vocatur metaphisica vel divina sive theologia, non quia sit immediate inventa a Deo sicut theologia que dicitur sacra scriptura, sed dicitur divina quia est de Deo et rebus divinis non tamquam de subiecto, sicut sacra scriptura est de Deo ut subiecto ; sed illa theologia est de Deo sicut de principaliori parte eius et causa sui subiecti, quod quidem eius subiectum est ens creatum inquatum ens. Unde licet ex aliqua ratione vocetur divina, tamen simpliciter loquendo inter humanas scientias computari debet, quia ab homine inventa est et per rationes humanas procedit. Vocatur autem alio nomine metaphisica a 'metha' quod est trans et 'phisis' quod est natura, quia agit de transcendentibus naturalem considerationem. Dicitur tertio nomine prima philosophia quia est de primis causis rerum et transcendit dignitate totam aliam philosophiam, licet ultima sit in ordine adiscendi*." O texto foi editado por Emilio Panella (1981, p. 27-126; ver pp. 82-124 para o tratado e pp. 87-88 para a passagem citada).

o século XIII, assim como as modificações que precisaram ser introduzidas no seio da metafísica aristotélica para possibilitar esta pretensa harmonização. Com efeito, o sujeito de investigação metafísica não mais é o ente enquanto ente, de que fala o célebre livro *Gama* (*Γ*), mas o ente criado enquanto ente. Em uma pequena palavra, uma grande modificação. Esta não foi, todavia, realizada pelo próprio Remi de Florença, mas por seu mestre, Tomás de Aquino. É para este, portanto, que devemos voltar nossa investigação. Antes disso, contudo, destaquemos alguns aspectos capitais do texto do florentino. Não nos deixemos sobretudo enganar pela referência direta a Aristóteles, pois ela encobre o fato de que são as ideias de Avicena que sustentam a argumentação de Remi. Há mesmo, na passagem acima, várias referências indiretas ao filósofo persa. A primeira está na própria pergunta pelo *subiectum* da metafísica, interrogação inevitável para um pensador cristão do século XIII que, como sabemos, foi elaborada por Avicena nos capítulos iniciais do seu *Liber de Philosophia Prima*.[30] A segunda, ligada diretamente a esta, reside na negação de que Deus seja o referido *subiectum*, sendo antes investigado por uma parte da metafísica.[31] Quanto à terceira, trata-se de uma referência à *Logyca*, onde o filósofo persa demonstra que "o ser, a substância e as outras coisas semelhantes" são independentes da matéria, podendo, portanto, a justo título, comparecer entre as coisas estudadas pela metafísica.[32] Além da óbvia referência a Avicena contida no emprego dos epítetos que designam a metafísica, encontramos ainda a afirmação de que esta disciplina é, quanto a sua dignidade, superior às demais, sendo, todavia, quanto à ordem de

[30] *LPP* I, 1, p. 4 [57-58]: "*Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae*."

[31] *LPP* I, 1, p. 4 [64-65]: "*Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subiectum, immo est quaesitum in ea*."

[32] *Logyca*, f° 2ra: "*Res autem que possunt denudari a motu veritas est, et hoc est duplex : aut veritas necessaria, ut Deus et intelligentia, aut veritas earum non est necessaria, sed sunt sic quod non est hoc eis impossibile, sicut est dispositio identitatis et unitas et causalitas et numerus qui est multitudo*." unitas V e N = unitatis G. Quanto à substância e o ser, Avicena os menciona na sua *Metafísica*, v. g.: Avicenna, *LPP* I, 2, p. 10[86-87]: "*Manifestum est enim quod esse substantiae, inquantum est substantia tantum, non pendet ex materia*."

aprendizagem, posterior a elas.[33] Por fim, ainda que Avicena não afirme ser Deus a causa do ser criado enquanto ser, ele emprega uma expressão bastante próxima: Deus é a causa do ente causado enquanto ente.[34]

Depreende-se, do acima exposto, a existência de um duplo problema ocasionado pela introdução das novas traduções de textos gregos e árabes no mundo latino cristão. O primeiro refere-se à determinação da estrutura e função da metafísica e formula-se tradicionalmente na seguinte pergunta: possui ela como *subiectum* o ente enquanto ente, como sugere Γ ? Em caso afirmativo, como compatibilizar esta tese com a afirmação de E, base da classificação das ciências segundo Boécio e que parece qualificar Γ ao declarar que a teologia é a filosofia primeira justamente porque trata do ente enquanto ente entendido como a substância imóvel?[35] A despeito das críticas de Averróis, a solução de Avicena a este problema não podia ser negligenciada. Ela permitia harmonizar a metafísica e a teologia natural ao mesmo tempo que explicava as aparentes inconsistências na letra do texto aristotélico. Ela trazia consigo, não obstante, um segundo conflito: o de conciliar as pretensões de completude da filosofia em matérias racionais com a possibilidade da teologia cristã. Na sequência deste artigo, analisaremos a maneira como Tomás de Aquino se pronunciou sobre ambas as questões. Nossa conclusão final será a de que a concepção que Tomás possui da teologia cristã está intimamente ligada à sua maneira de conceber a estrutura da metafísica. Em uma palavra, o teólogo que foi Tomás não se deixa compreender sem o filósofo.

---

[33] *LPP* I, 3, p. 24 [42-43]: "*Igitur ex merito huius scientiae in se est, ut ipsa sit altior omnibus scientiis; quantum vero ad nos posterioratur post omnes scientias*."

[34] *LPP* I, 2, p. 15 [86-87]: "*Igitur quaestiones huius scientiae quaedam sunt causae esse, inquantum est esse causatum* [...]." Por trás da distinção entre causado e criado por Deus está a crítica ao modelo emanacionista aviceniano, assim como o longo debate acerca da onipotência divina.

[35] Não nos interessa considerar aqui a maneira como a literatura contemporânea acerca de Aristóteles equaciona os diferentes projetos metafísicos editados sob o título "*Metafísica*". Um balanço das discussões, mas que merece provavelmente ser atualizado, encontra-se em Owens (1978).

II. A estrutura da metafísica

O comentário de Tomás de Aquino ao *De Trinitate* de Boécio, escrito entre os anos 1257-58, é uma obra singular sob vários aspectos. Trata-se do único comentário a este tratado realizado durante o século XIII, sendo ainda um dos raros autógrafos do autor atualmente preservados. A despeito de ter permanecido inconclusa, é a apresentação mais elaborada acerca da divisão e método das ciências especulativas, assim como uma das principais caracterizações da estrutura e método da teologia cristã emanadas da pena do *doctor communis*.[36] Para os nossos propósitos, o *Super Boetium* é particularmente importante. Nesta obra, Tomás reconhece explicitamente o livro *E* da *Metafísica* de Aristóteles como a origem da divisão de Boécio[37] e questiona-se pela correção da referida divisão. Estamos, assim, frente a um texto rico em consequências. Está em jogo não apenas a compatibilidade entre o modelo retirado por Boécio de *E 1* e o modelo proposto pelo Estagirita no conjunto de sua *Metafísica*, mas ainda o problema de saber se a teologia dos filósofos se identifica com a metafísica ou se é apenas uma de suas partes.

De fato, a quinta questão proposta acerca do texto do romano pergunta-se pela divisão das ciências especulativas aí sustentada. A questão possui quatro artigos. O primeiro, de cunho geral, versa sobre a correção da tríplice divisão das ciências em natural, matemática e divina. Os três restantes investigam, respectivamente, aquilo de que trata cada uma das três disciplinas. Na resposta ao artigo primeiro, Tomás pretende justificar a adequação da divisão de Boécio mostrando existirem três e somente três tipos de objetos especuláveis pela razão humana. Seu argumento é simples: se só há três especuláveis, somente

---

[36] Sobre o *Super Boetium*, ver: Elders (1974), McInerny (1990) e Hall (1992). Para a tradução brasileira de parte do tratado, ver: Tomás de Aquino (1999).

[37] As referências a E são frequentes. Aparecem, por exemplo, na forma da autoridade usada para abonar a adequação da tríplice divisão das ciências: *Super Boetium* V, 1, sed contra: "*Sed e contra, quod haec divisio sit conveniens, probatur per philosophum in VI metaphysicae, ubi dicit: quare tres erunt philosophicae et theoricae: mathematica, physica, theologia.*"

podem existir três tipos de disciplinas que os investigam. No que diz respeito às duas primeiras, não parece haver dificuldades. A física trata daquilo que depende da matéria quanto ao ser e ao inteligido, ao passo que a matemática investiga o que depende da matéria quanto ao ser, mas não quanto ao inteligido. Quanto à disciplina designada por Boécio, seguindo Aristóteles, teologia, a situação é bem outra. Boécio afirma, como já vimos, que: "A teologia [considera o que é] sem movimento, o abstrato e separável. Pois a substância de Deus é isenta da matéria e de movimento". Endossando apenas parcialmente esta posição, Tomás (1999, p. 102-103) escreve:

> Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e múltiplo e semelhantes. De todos esses trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física; é chamada também de filosofia primeira, na medida em que todas as outras ciências, recebendo dela seus princípios, vêm depois dela.[38]

[38] *Super Boetium* V, 1 c: "*Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur*".

Há, portanto, uma dupla maneira de compreender a expressão "ser independente da matéria quanto ao ser e ao inteligido". Se a tomarmos apenas como significando: a) aquilo cuja intelecção implica que sua existência seja necessariamente independente da matéria, então seria forçoso concluir, como parece ter feito Boécio, que as substâncias separadas são os únicos objetos investigados pela ciência divina. Contudo, a expressão pode ser ainda tomada como significando: b) aquilo cuja intelecção não implica que a existência seja necessariamente dependente da matéria.[39] Baseando-se nesta segunda acepção, Tomás pode sustentar que não é a existência de uma substância imóvel e absolutamente separada da matéria o que caracteriza o objeto de investigação da ciência divina. O verdadeiro *subiectum* da metafísica é o *ens qua ens*, sendo a existência de Deus demonstrada em uma parte da metafísica, a saber, a teologia. Trata-se indubitavelmente de uma modificação importante na estrutura da teologia boeciana. Como já foi sugerido acima, esta modificação encontra sua origem em Avicena e nas exigências de cientificidade impostas à metafísica. Evidências adicionais a esta tese podem também ser encontradas em um segundo texto do *doctor communis*.

Dado que Tomás de Aquino reconhece a *Metafísica* de Aristóteles como fonte do *De Trinitate*, seria natural esperar encontrar no *Comentário à Metafísica*[40] referências ao pensador romano. Se lermos, no entanto, o comentário a *E 1*, veremos que Tomás acompanha de perto o texto do Estagirita

---

[39] Encontramos ainda a mesma distinção em: *Super Boetium* V, 4, ad 5: "*Ad quintum dicendum quod ens et substantia dicuntur separata a materia et motu non per hoc quod de ratione ipsorum sit esse sine materia et motu, sicut de ratione asini est sine ratione esse, sed per hoc quod de ratione eorum non est esse in materia et motu, quamvis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstrahit a ratione, quamvis aliquod animal sit rationale*."

[40] A falta de uma edição crítica assim como o número surpreendentemente reduzido de estudos históricos que a tomem exclusivamente por objeto fazem com que nosso conhecimento desta obra seja ainda lacunar. As circunstâncias de sua composição (realizada entre 1270 e 1272, ou seja, antes do *De celo et mundo*) são particularmente obscuras. É provável que a exposição não tenha seguido a ordem dos livros, que

sem que qualquer menção seja feita a Boécio. Isto não significa, contudo, que Tomás não esteja, neste comentário, atento ao problema da classificação das ciências. Ao contrário, o problema está bem presente, como se percebe ao constatar que a sequência argumentativa do texto é interrompida em uma rápida, mas decisiva, referência a Avicena. Com efeito, após determinar os três possíveis domínios de investigação para as ciências teóricas e atribuí-los respectivamente à física, à matemática e à ciência primeira,[41] Tomás escreve:

> Deve-se, contudo, salientar que, muito embora estas coisas que são separadas da matéria e do movimento segundo a existência e a definição pertençam à consideração da filosofia primeira, não são elas as únicas a pertencerem. O filósofo investiga ainda as coisas sensíveis enquanto são entes. A não ser talvez que digamos, como o faz Avicena, que as coisas comuns deste tipo, investigadas por esta ciência, são ditas separadas segundo a existência, não porque existem sempre sem a matéria, mas porque não possuem necessariamente existência ligada à matéria, como no caso dos objetos da matemática.[42]

A maneira dubitativa como é feita a referência ao pensador persa atesta tanto a influência de Avicena para introduzir o problema, quanto o caráter

---

várias passagens tenham sofrido correções posteriores e que outras tenham mesmo conhecido novas redações. Sobre isto, ver: Torrell (1993, part. pp. 337-340).

[41] *In Met.* VI, 1, 1163: "*Physica enim est circa inseparabilia et mobilia, et mathematica quaedam circa mobilia, quae tamen non sunt separata a materia secundum esse, sed solum secundum rationem, secundum vero esse sunt in materia sensibili*. [...] *Sed prima scientia est circa separabilia secundum esse, et quae sunt omnino immobilia*."

[42] *In Met.* VI, 1, 1165: "*Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sit sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut matematica*."

não pacífico da solução por ele propugnada. Seja como for, o fato é que o citado parágrafo interrompe a sequência lógica de uma argumentação que conduziria inevitavelmente à conclusão segundo a qual a substância imóvel é o *subiectum* da filosofia primeira. Não houvesse, portanto, outra acepção para expressão "existência separada da matéria", a dita conclusão impor-se-ia. O mérito de Avicena está precisamente em ter insistido sobre a segunda acepção, possibilitando assim apresentar tanto os entes sensíveis enquanto entes, quanto a substância imóvel sob a designação geral de "aquilo de que trata a filosofia primeira". Note-se ainda que tal como ocorrera no *Super Boetium*, no *Comentário à Metafísica* a designação "teologia" justifica-se mais em função de uma substância cuja existência precisa ser demonstrada do que pelo *subiectum* da dita disciplina. Em uma palavra, a referida disciplina é dita "teologia" por provar a existência de Deus. A metafísica é teologia por ser um discurso sobre as coisas divinas (*sermo de divinis*).

Mas, se está claro, por um lado, que a introdução de uma nova maneira de interpretar a expressão "existir e ser inteligido independentemente da matéria" permite identificar o *ens qua ens* como *subiectum* da metafísica, falta ainda, por outro lado, explicar as razões que conduziram Tomás de Aquino a caracterizar a teologia como uma parte daquela disciplina. Ora, se considerarmos as passagens nas quais Tomás se pronuncia sobre a necessidade de uma investigação racional acerca da existência divina, veremos que elas apontam a um traço estrutural que a metafísica partilha com toda ciência: "toda ciência deve investigar os princípios e as causas do seu *subiectum*".[43] Destaquemos, de início, uma certa oscilação no vocabulário, pois Tomás nem sempre distingue as duas noções da mesma maneira. Nos *Comentários à Física* (1268-69), admite princípios que não são causas, o que implica se tratar de uma distinção não apenas do ponto de vista do modo de considerar, mas igualmente da coisa considerada.[44] Já nos comentários ao livro Delta (Δ) (1270-71), afirma tratar-se

[43] *In Met.* VI, 1, 1145: "[...] *quaelibet scientia debet inquirere principia et causas, sui subiecti* [...]".

[44] *In Phys.* I, 1, 5(5): "*Causae dicuntur, ex quibus aliqua dependent secundum suum esse vel fieri; unde etiam quae sunt extra rem* [...] *possunt dici causae.* [...]. *Principium*

de uma distinção apenas quanto ao modo de considerar e não quanto à coisa considerada.[45] Em ambos os casos, todavia, a noção de princípio acentua a noção de ordem, ao passo que a noção de causa realça o processo de vir a ser. Notemos ainda que, no livro VI do *Comentário à Metafísica*, afirma, sem deixar margem a dúvidas, que toda ciência deve considerar as causas e princípios de seu *subiectum*. Contudo, no proêmio da mesma obra, menciona apenas a noção de causa,[46] concluindo, ainda no mesmo livro VI, que Deus é a causa do *ens inquantum ens*.[47]No *Super Boetium*, refere-se explicitamente ao primeiro livro da Física (portanto, indiretamente, à distinção entre causa e princípio) e, argumentando a partir da hipótese de que uma ciência deve considerar os princípios do seu *subiectum*, conclui serem as coisas divinas os princípios do *subiectum* da metafísica.[48] Não vemos, contudo, nesta oscilação, uma verdadeira mudança de posição. Mesmo porque, valendo-se novamente de Avicena, Tomás distingue dois tipos de princípios comuns a todos os entes: a) por predicação, como quando se diz que a forma é comum a todas as coisas, pois predica-se de qualquer uma delas; b) por causalidade, quando

---

vero importat quendam ordinem alicuius processus; unde aliquid potest esse principium, quod non est causa".

[45] *In Met.* V, 1, 751: "*Sciendum est autem, quod principium et causa licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen Principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen Causa, importat influxum quemdam ad esse causati*."

[46] *In Met., Proem*.: "*Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaeriumus* [...]".

[47] *In Met.* VI, 3, 1220: "*Sicut autem dictum est, ens inquantum ens, habet causam ipsum Deum*." *Cf*. também: *Summa Theologiae,* I-II, 66, 5 ad 4: "*Ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei*".

[48] *Super Boetium* V, 4 c: "*Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per philosophum in principio physicorum*. [...] *Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens; et haec scientia apud eos scientia divina dicitur*".

se diz que há algo numericamente uno que é princípio para todo ser gerado.[49] É claro o papel da distinção na argumentação tomásica. De acordo com a primeira acepção, a noção que se predica de todas as coisas e que servirá de *subiectum* à metafísica é o ente enquanto ente, *ens inquantum ens*. Ou, como é dito em outras passagens, o ente considerado de maneira universal, *ens universale*, ou como predicado comum a todas as coisas, *ens commune*. De acordo com a segunda, o princípio de todas as coisas é a causa do que é comum a todas elas, sendo, portanto, a causa do *ens commune*. Obviamente, a existência de um princípio do segundo tipo não pode ser admitida a não ser como problemática, isto é, como algo cuja existência deve ser provada no interior de uma ciência. Demonstrar, portanto, a existência das coisas divinas é uma tarefa necessária à metafísica, pois decorre de um traço estrutural que esta disciplina possui por ser científica, a saber, a necessidade de demonstrar o princípio e a causa do seu *subiectum*.

Em suma, refletindo sobre os traços estruturais característicos de toda ciência (apresentar um *subiectum* cuja definição e existência devem ser admitidas,[50] investigar as causas e princípios deste *subiectum*[51] e possuir princípios como ponto de partida de seus argumentos[52]), refletindo ainda sobre o conjunto completo dos especuláveis, Tomás conclui por uma certa

---

[49] *Super Boetium* V, 4 c: "*Quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua sufficientia: uno modo per praedicationem, sicut hoc quod dico: forma est commune ad omnes formas, quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia*."

[50] *In Phys.* I, 4: "*Nulla autem scientia probat suum subiectum*"; *In Met.,* VI, 1, "*Et ideo quaelibet scientia particularis supponit de subiecto suo, quia est, et quid est* [...] *et hoc est signum, quod nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente inquantum est ens*".

[51] *De gener. et corrup.*, *Prooem.* 2: "*oportet autem eum, qui considerat genus aliquod, causas totius genere considerare*".

[52] *Anal. Post.* I, 18: "*Omnis enim demonstratiua scientia circa tria est, quorum unum est genus subiectum cuis per se passiones scrutatur; et aliud est communes dignitates, ex quibus sicut primis demonstrant; tercium autem est passiones, de quibus unuaqueque scientia accipit quid significat*".

estrutura para a metafísica. A sua parte geral, designada propriamente "metafísica", possui o *ens inquantum ens* como *subiectum*, trata das demais noções comuns ou transcendentais[53] e investiga a divisão e o modo de ser da substância e dos acidentes.[54] Na parte intitulada "teologia", prova a existência de Deus como princípio ou causa deste *subiectum*, ao passo que, na parte nomeada "filosofia primeira", investiga as primeiras causas e certos princípios das demais ciências.

Como veremos na próxima seção, esta caracterização da estrutura da metafísica exigirá de Tomás de Aquino certas posições acerca da natureza e da estrutura da teologia cristã. Deixemos, contudo, desde já estabelecida sua intenção de conceber as duas teologias como complementares. Com efeito, no *Super Boetium*, ao argumentar em favor das coisas divinas como princípio do *subiectum* da metafísica, o *doctor communis* considera-as de um duplo ponto de vista: a) como princípios das coisas; b) como naturezas completas ou na medida em que são em si certas coisas.[55] Resulta daí uma dupla teologia:

> Há, portanto, uma dupla teologia ou ciência divina: uma na qual as coisas divinas são consideradas não como sujeito de ciência, mas como princípios do sujeito, e tal é a teologia que os filósofos expõem e que, com outro

[53] *In Met., Proem*.: "*Unde illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universaliter versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus*." Na verdade, pouco falamos deste tipo de investigação realizada pela metafísica. Sobre isto e sobre a designação "transcendentais", ver: Aertsen (1996).

[54] Comentando Γ, Tomás afirma ser a substância, *per prius*, e os acidentes, *per posterius*, o que é investigado por esta ciência, pois o *ens* se predica não por univocidade, mas por analogia. Sobre a predicação analógica em Tomás de Aquino, ver: Montagnes (1963). Sobre as origens desta noção, são altamente esclarecedores os seguintes artigos: De Libera (1994, 1989).

[55] *Super Boetium* VI, 4: "*Huiusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt: uno modo, prout sunt principia communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam*."

> nome, é chamada de metafísica; outra que considera as próprias coisas divinas, por si mesmas, como sujeito de ciência, e esta é a teologia que é transmitida na Sagrada Escritura.[56]

Não é sem importância assinalar que a caracterização acima é, em última instância, tributária da dupla acepção da expressão: "ser independente da matéria". Ora, já vimos como a introdução da segunda acepção permite evitar a conclusão de Boécio segundo a qual a substância imaterial é o *subiectum* da teologia. Apreendemos agora que a inferência seria boa, caso a teologia em questão fosse a das Sagradas Escrituras. Eis o texto:

> Portanto, a teologia filosófica determina acerca do que é separado, do segundo modo,[57] como acerca dos sujeitos, mas do separado, do primeiro modo,[58] como acerca dos princípios do sujeito; a teologia da Sagrada Escritura, porém, trata do que é separado, do primeiro modo, como acerca dos sujeitos.[59]

---

[56] *Super Boetium* VI, 4: "*Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur*." Para a tradução citada, p. 132.

[57] A saber: *Super Boetium* VI, 4: "*Alio modo sic, quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu. Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent*."

[58] Ou seja: "*Uno modo sic, quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et Angeli dicuntur a materia et motu separati*."

[59] *Super Boetium* VI, 4: "*Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis*." Para a tradução citada, pp. 133-134.

Encontramos, portanto, em Tomás de Aquino a nítida intenção de caracterizar não somente a metafísica, mas igualmente a teologia cristã como ciência. Com efeito, o primeiro passo nesta direção é dado no momento em que se atribui à teologia cristã um elemento estrutural particular de uma disciplina científica. Resta, todavia, a tarefa de complementar a caracterização desta estrutura, o que será estudado na próxima seção.

III. A estrutura da teologia cristã

Na primeira seção deste trabalho, apresentamos o conflito entre a teologia cristã e a filosofia servindo-nos de artigos retirados das condenações parisienses de março de 1277. Indicamos, também, possíveis origens das teses condenadas, enfatizando a influência das metafísicas de Aristóteles e de Avicena na modificação da classificação das ciências tal como proposta por Boécio. Na segunda seção, vimos que Tomás de Aquino reconhece as pressões sofridas pelo modelo boeciano, pressões estas decorrentes da necessidade de atribuir-se uma estrutura científica à metafísica. Examinamos ainda em que medida o *doctor communis* se afasta do romano, sustentando, de maneira original para um pensador do século XIII, ser Deus não o *subiectum* da metafísica, mas a causa deste. A disciplina que possui Deus como *subiectum* é a teologia das Sagradas Escrituras. Na presente e última seção, propomos retornar a nosso ponto de partida e analisar a resposta tomásica ao referido conflito. Dentre os artigos censurados supramencionados, vários são encontrados em passagens em que Tomás discute a natureza da teologia. Escritas, como se sabe, anteriormente às condenações, estas passagens realçam dois aspectos de nossa análise. Apontam, em primeiro lugar, a origem histórica do conflito, reforçando tratar-se de um problema inevitável àqueles pensadores que, no século XIII, se pronunciaram acerca da natureza da teologia. Fortalece, em segundo lugar, a afirmação de que a determinação da natureza da teologia cristã em Tomás de Aquino passa pela compreensão da estrutura da metafísica e de sua função no sistema do saber humano.

É clara e inegável a intenção tomásica de conferir *status* de ciência à *sacra doctrina*. A dificuldade reside, todavia, em encontrar-se um espaço

de investigação que confira legitimidade a uma disciplina que não parte de princípios evidentes ou demonstráveis, utiliza argumentos de autoridade e parece ser desprovida de necessidade.[60] Na questão inicial de sua *Suma de Teologia*, assim como em várias de suas obras, Tomás discute um a um estes argumentos, a começar pela necessidade de uma disciplina outra que as filosóficas.[61] As objeções enfrentadas provêm diretamente da estrutura atribuída à filosofia. Com efeito, se por "filosofia" se entende não uma ciência particular, mas o conjunto completo das disciplinas demonstrativas, se se admite ainda, como o faz Tomás e vários contemporâneos seus, que este conjunto apresenta uma estrutura bem definida, dividindo-se em duas partes, uma teórica e outra prática, se se aceita, por fim, ser a metafísica a disciplina suprema do ponto de vista teórico, então qual papel resta ainda à teologia cristã?[62] Ademais, não havendo ciência senão do ente, posto que somente se conhece o verdadeiro que se converte com o ente, e dado que as disciplinas filosóficas investigam, como vimos acima, de maneira exaustiva, os entes especuláveis, sendo mesmo função precípua da teologia filosófica ocupar-se de Deus, então a tese condenada por Tempier parece inevitável: "Todas as ciências são desprovidas de necessidade, exceção feita às disciplinas filosóficas".[63]

---

[60] *Cf*. os artigos condenados por E. Tempier supracitados.

[61] *S. Th.* I, 1, 1: "*Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi*". Com efeito, nos comentários ao Lombardo, parece haver uma oscilação entre "disciplinas físicas" e "disciplinas filosóficas". Note-se, entre outras ocorrências, o título da questão: *Super Sent*., 1, 1: "*Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria*." Já a resposta é-nos dada nos seguintes termos: *Idem*: "*Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur*." Grifo nosso.

[62] *Super Sent*., 1, 1, arg. 2: "*Item, omnis doctrina est ad perfectionem: vel quantum ad intellectum, sicut speculativae, vel quantum ad affectum procedentem in opus, sicut practicae. Sed utrumque completur per philosophiam; quia per demonstrativas scientias perficitur intellectus, per morales affectus. Ergo non est necessaria alia doctrina*."

[63] *S. Th.,* I, 1, 1 arg. 2: "*Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente, nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo, unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive*

Retiram sua força, estas objeções, da caracterização da metafísica como ciência. Procurar classificar a teologia cristã internamente ao sistema das disciplinas filosóficas implicaria, sem dúvida, rever as conclusões já aceitas, redefinindo a função e a estrutura das ciências teóricas. Demonstrando plena consciência deste fato, Tomás de Aquino propõe, antes, uma divisão radical entre dois domínios do saber. Há de distinguir-se o conhecimento de que o ser humano é capaz mediante o uso de suas faculdades daquele conhecimento que ultrapassa estes limites. Não basta, portanto, para caracterizar o conhecimento, sustentar serem as verdades científicas proposições evidentes ou derivadas de proposições evidentes.[64] Mister é ainda perceber que uma proposição pode ser dita evidente (*per se nota*) de duas maneiras: em si ou por natureza (*in se* ou *secundum naturam*) e para nós (*quoad nos*).[65] O exemplo paradigmático é a proposição "Deus existe", evidente *in* se, mas não *quoad nos*.[66] É consequência direta desta tese, ser a ordem do conhecimento humano distinta da ordem das coisas conhecidas, afirmação que concorda com aquela outra, a saber, que a existência divina, primeira verdade, não é uma proposição primitiva da metafísica, mas algo a ser demonstrado no interior desta ciência. E não é tudo. Tomás orienta ainda sua compreensão da natureza das ciências pelo princípio segundo o qual as coisas conhecidas pertencem àquele que conhece

---

scientia divina, ut patet per philosophum in VI Metaphys. Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi."

[64] *S. Th.,* I, 1, 2, ad 1: "*Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae*."

[65] *S. Th.,* I, 1, 5, ad 1: "*Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus noster*." A distinção é recorrente nos escritos de Tomás. Ver ainda: *De unitate intellectus contra averroistas*, I, 6; *Phys*. I, 1; *De Anima* II, l. 4, 245.

[66] *S. Th.,* I, 2, 1: "*Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos*. [...] *Dico ergo quod haec propositio,* Deus est*, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse* [...]. *Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea que sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus*."

de acordo com o modo que ele as conhece. Ora, o modo especificamente humano de conhecer é discursivo, ou seja, por composição ou divisão de representações, o que implica a atribuição de uma certa complexidade ao objeto conhecido, mesmo que se trate, de fato, de um objeto simples.[67] Além disso, as representações com as quais opera o intelecto humano são sensíveis quanto à origem. As coisas não sensíveis, que não possuem ligação necessária com o sensível, não podem ser, em si mesmas, conhecidas, estando, assim, além dos limites do conhecimento humano. Aplicando esta tese novamente à natureza divina, Tomás conclui que somente um aspecto deste ser pode ser conhecido, a saber, precisamente aquele que guarda uma relação causal com o sensível. É por conhecer-se Deus como causa das coisas sensíveis, que se conhece que ele existe. Não se obtém, todavia, o conhecimento de sua natureza em si mesma, visto esta não ser sensível e ultrapassar os limites do conhecimento humano.[68] Há, portanto, acerca da natureza divina, dois tipos de proposições: aquelas que, de direito, podem ser objeto de conhecimento humano, como a existência e unidade divinas, e aquelas que não podem ser alcançadas pela razão humana, como, por exemplo, que Deus é uno e trino.[69]

---

[67] *S. Th.,* II-II, 1, 3: "*Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat* [...]. *Et ideo ea quae sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem*."

[68] *C. G.,* I, 3: "*Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere in intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Dicitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt*."

[69] *C. G.,* I, 3: "*Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere*

Àquelas, a filosofia é suficiente. A estas, é necessária a teologia fundada na revelação, tanto mais que, para atingir a felicidade, sua finalidade última, o homem precisa conhecer verdades que excedem suas faculdades cognitivas.[70]

A tese é clássica. A fé cristã é a fé na palavra revelada. A religião cristã é a dos Livros Sagrados. Original, no entanto, é afirmar tratar-se aqui de um conhecimento científico. Inovador face a seus antecessores e mesmo face a seu mestre Alberto o Grande, é declarar o caráter eminentemente especulativo da teologia. Isto posto, observe-se que a intenção do autor não está ainda completamente materializada. Pois como pode uma proposição ser simultaneamente objeto de ciência e de fé? Onde está, ademais, a estrutura demonstrativa requerida à ciência? Como, após a nítida separação entre domínios, reconhecer serem ambos domínios de conhecimento científico? Comecemos pela última pergunta. Do ponto de vista material, é bem verdade que a teologia cristã e a metafísica tratam exatamente das mesmas coisas, a saber: de Deus e das criaturas. Diferem, contudo, quanto à forma de consideração ou, no vocabulário do próprio autor, diferem quanto à razão formal do objeto considerado. Assim como um homem e uma pedra identificam-se sob a razão formal da cor, objeto da visão, assim unificam-se todas as verdades teológicas sob a razão formal do revelável.[71] É, portanto, a mesma razão formal que unifica as verdades teológicas e as distingue das metafísicas. Logo, mesmo que o filósofo e o teólogo venham a se pronunciar acerca das mesmas coisas, eles o farão sob pontos de vistas distintos. O filósofo guiará sua investigação por princípios evidentes ao ser humano, recorrendo à noção de causa, ao

---

potest, sicut est Deus esse, Deus esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis."

[70] *S. Th.,* I, 1, 1: "*Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt*."

[71] *S. Th.,* I, 1, 3: "*Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formaliter obiecti: puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus reverabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una*".

passo que o teólogo mencionará explicitamente a revelação, a glória divina ou ainda o poder infinito de Deus.[72] Em uma palavra, a filosofia apela à noção de causa, a teologia, à noção de criação. Eis porque aquela teologia de que fala o Estagirita em sua *Metafísica* não é suficiente, devendo haver outra que considera o mesmo ser, Deus, mas sobre outros aspectos. A teologia das Sagradas Escrituras, dirá Tomás, distingue-se genericamente da teologia filosófica.[73] Mas não estaria assim Tomás contradizendo a célebre tese de Γ 1, segundo a qual toda ciência particular considera uma parte do ente, cabendo à metafísica considerar o ente de maneira geral e não sob um determinado aspecto?[74] Não seria a distinção entre a razão formal da metafísica e a da teologia antagônica à aludida caracterização da metafísica? Não nos parece. Lembremos que o *subiectum* da metafísica, o *ens qua ens*, é o ente criado, ou seja, o ente que possui ser por participação.[75] As coisas que caem sob esta noção são consideradas em si mesmas pela filosofia, de sorte que os diversos tipos de especuláveis dão origem às diversas disciplinas filosóficas. A metafísica, disciplina filosófica suprema do ponto de vista teórico, trata das propriedades gerais do ente criado. Investiga, portanto, o *ens commune*, mostrando sua dependência causal para com o primeiro princípio.[76] Este último não é, contudo, investigado tal como em sua natureza própria, mas unicamente sob o aspecto da causalidade. Quanto à teologia cristã, a situação é praticamente inversa.

---

[72] *C. G.,* II, 4: "*Si qua vero circa creaturas communiter a Philosopho et Fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: Fidelis autem ex causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit; vel quia Dei potestas est infinita*." *Cf.* ainda *In II Sent., Prol.*

[73] *S. Th.* I, 1, 1: "*Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.*"

[74] *In Met.* IV, 1, 532: "*Nulla scientia particularis considerat ens universale inquantum huiusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis*; [...] *Scientia autem communis considerat uinversale ens secundum quod ens*."

[75] *S. Th.,* I, 44, 1: "*Omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse*." Sobre a noção de participação, ver entre outros: Fabro (1950, 1961).

[76] *Anal. Post.* II, 8: "[*Primum Principium*] *est causa esse et veritatis in omnibus rebus*"; *S. Th.,* I, 45, 2: "*Deus est causa universalis totius esse*."

Esta trata dos entes não neles mesmos, mas sob um certo aspecto, o da criação. Investiga, no entanto, a natureza divina tal como é em si mesma. Nas doutrinas filosóficas, começa-se aceitando proposições evidentes acerca das coisas sensíveis e alcança-se posteriormente o conhecimento de Deus. Na teologia, o caminho é inverso. Supõe-se, de início, certas proposições acerca da natureza divina e, a partir delas, explica-se o ordenamento das coisas criadas.[77] Qual seria, todavia, o grau de certeza das proposições reveladas?

Recorrendo, novamente, a uma característica estrutural do ordenamento científico, Tomás de Aquino lembra que os princípios, tidos por indemonstráveis internamente a uma ciência, são de dois tipos: a) proposições evidentes e absolutamente indemonstráveis, b) proposições não evidentes cuja demonstração se faz em uma disciplina superior.[78] A perspectiva, por exemplo, toma como princípios proposições demonstradas pela geometria, a música, proposições demonstradas pela aritmética.[79] Cabe à metafísica, disciplina filosófica suprema, demonstrar, em última instância, os princípios aceitos na geometria e na aritmética. Pode-se assim falar de uma autonomia da razão no que tange ao conhecimento filosófico.[80] Todas as proposições científicas reduzem-se, por cadeias argumentativas, a princípios evidentes à razão humana, sendo desnecessários princípios de outra natureza. Esta caracterização,

---

[77] *C. G.,* II, 4: "*Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio de Dei et postmodum creaturarum*."

[78] *S. Th*. I, 1, 6 ad 2: "*Ad secundum dicendum quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia*."

[79] *S. Th*. I, 1, 2: "*Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis*."

[80] E isto a despeito do fato de o conhecimento natural dos primeiros princípios ter sido infundido em nós por Deus. Cf. *C. G*. I, 7.

que pareceria, *prima facie*, privar a teologia das Sagradas Escrituras do *status* de ciência, abre-lhe, na verdade, espaço para sua reivindicação de cientificidade. Assim como a música é subalternada à aritmética, assim a teologia das Sagradas Escrituras o é para com a ciência de Deus e dos bem-aventurados.[81] Os princípios admitidos pela doutrina sagrada são proposições evidentes em si mesmas ou evidentes para Deus, pois o evidente em si é o evidente para Deus.[82] Como esta evidência escapa, todavia, ao poder de suas faculdades cognitivas, o ser humano deve aceitá-la tal como o músico aceita as proposições da aritmética. Explica-se, assim, por que errariam aqueles cristãos que defendessem a tese condenada, alguns anos mais tarde, por Tempier: "[o] homem não deve se contentar com autoridade para obter certeza a respeito de nenhuma questão". De fato, argumentar supondo a autoridade é próprio à teologia, na medida em que esta deve necessariamente acreditar na autoridade dos princípios revelados.[83]

A *sacra doctrina* apresenta, por conseguinte, uma estrutura científica. Tem Deus como *subiectum* específico.[84] Possui por princípios próprios os artigos de fé.[85] Parte da aceitação destes para, argumentativamente, demonstrar outras proposições.[86]Há, portanto, dois ordenamentos científicos absolutamente

---

[81] *S. Th*. I, 1, 2: "*Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo*."

[82] *Super Boetium* 2, 2 ad 5: "*Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia, quam Deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra*."

[83] *S. Th*. I, 1, 8 ad 2: "*Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est*."

[84] *S. Th*. I, 1, 7: "*Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae*."

[85] *S. Th*. I, 1, 7: "*Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis*."

[86] *S. Th*. I, 1, 8: "*sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non*

distintos, mas complementares. Ademais, dado que somente o falso pode contradizer o verdadeiro,[87] não pode existir, para Tomás, nada semelhante à pseudoteoria da dupla verdade. Não se admite que uma proposição seja verdadeira para a razão humana e falsa para a razão divina, ou vice-versa. Dito de outra maneira, não há duas verdades, uma da razão e outra da fé, mas dois sistemas de conhecimento distintos pelo tipo de evidência a que recorrem. Obviamente, Tomás de Aquino concebe-os como hierarquizados e nem poderia ser diferente, pois o conhecimento humano é mais suscetível ao erro do que o divino. Mesmo, portanto, que proposições reveladas não possam constar como premissas em demonstrações realizadas pelas ciências humanas, mesmo aceitando que o discurso natural somente alcançará o conhecimento de que é capaz se for fundado, em última instância, em proposições evidentes à razão humana, ainda assim pode-se conceber os sistemas como hierarquizados. E isto tanto em virtude da maior certeza dos princípios revelados, quanto em função da dignidade da matéria considerada, quanto ainda em razão da finalidade alcançada, a saber, a felicidade eterna. A mesma hierarquia ajuda a explicar o auxílio mútuo prestado pelas duas ciências. Em primeiro lugar, porque se for constatada contradição entre o que se sabe pela fé e o que se demonstra por razões naturais, então, dado que as duas proposições não podem, de direito, ser contraditórias, deve-se atribuir a contradição a alguma forma de erro. E, como a razão divina é, contrariamente à humana, infalível, é do lado desta que se deve procurar a fonte do erro. Como diz Tomás, se a filosofia é contrária à fé, é porque não é filosofia, mas um abuso da filosofia.[88] Insiste ele também que não cabe à *sacra doctrina* provar, mas julgar os princípios

---

argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum."

[87] Cf. *C. G*. I, 7: "*Quia igitur solum falsum vero contrarium est,* [...] *impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse*."

[88] *Super Boetium* 2, 3: "*Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis*."

das demais ciências, condenando como falso o que é incompatível com a fé.[89] Cabe, todavia, à razão natural, e somente a ela, fornecer a prova almejada. Em segundo lugar, porque a *sacra doctrina* pode fazer uso das ciências filosóficas para tornar o que ela ensina mais óbvio. Não significa isto que a *sacra doctrina* precise recorrer à filosofia, já que aquela recebe suas evidências não desta ciência, mas diretamente de Deus, por revelação. Não se trata, portanto, de supor, em sua argumentação, premissas filosóficas, já que estas não são necessárias à argumentação. O uso em questão é meramente explicativo. É porque o ser humano conhece mais facilmente o que lhe é próximo que a *sacra doctrina* recorre à filosofia para fornecer explicações mais simples. Tomás salienta que este uso não fere a apregoada hierarquia. Tudo o que se explica por meio de argumentos filosóficos pode ser demonstrado sem recorrer a premissas filosóficas. Os ensinamentos dos filósofos constituem, assim, recurso à autoridade de uma outra disciplina, mas com fins exclusivamente explicativos, ou seja, são argumentos sem poder probante e unicamente provável.[90] A autonomia da teologia não é rompida, pois a filosofia está a serviço da teologia. E, como quem serve é direcionado por aquele que é servido, a hierarquia parece preservada.[91] Tudo levaria a crer, portanto, estarmos frente

---

[89] *S. Th.* I, 1, 6, ad 2: "*Propria autem huius scientiae cognitio est, quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis, quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum.*"

[90] *S. Th.* I, 1, 8, ad 2: "*Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, actuum XVII, inducit verbum Arati, dicens*, sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus. *Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus*."

[91] *S. Th.* I, 1, 5 ad 2: "*Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis…*" *Cf*. ainda: *In Sent., Prol*., q. un., 1 e *De trin.* 2, 3, ad 7.

a uma situação análoga à relação entre a metafísica e as demais ciências. De fato, no *Super Boetium*, é precisamente nestes termos que Tomás resolve o problema, mostrando que, da mesma maneira como a metafísica, disciplina suprema, faz uso de conclusões provadas nas demais ciências, sem que isto rompa a hierarquia interna ao sistema das disciplinas filosóficas, assim também faz a teologia uso da filosofia.[92] Ademais, utiliza-se da filosofia para provar não propriamente os artigos de fé, mas os preâmbulos destes artigos, como o é a existência divina.[93] Obviamente, aqueles que não conhecem ou não entendem as demonstrações da existência de Deus podem aceitá-la por fé. Não obsta, no entanto, ser a existência divina um pressuposto da doutrina sagrada provado pela filosofia.[94]

Como último ponto estrutural, comparemos o modo como reagem a teologia e as ciências filosóficas contra aqueles que negam seus princípios. Ora, o matemático nada tem a dizer àquele que nega os princípios desta disciplina, pois é função precípua de uma disciplina superior, no caso a metafísica, defender os princípios das inferiores. Se os princípios recusados forem, todavia, os da própria metafísica, ou seja, se a negação recair sobre a possibilidade mesma do conhecimento humano, então o metafísico, ele mesmo, defenderá sua

---

[92] *Super Boetium* 2, 3, ad 7: "*scientiae quae habent ordinem ad invicem hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius, sicut scientiae posteriores utuntur principiis scientiarum priorum, sive sint superiores sive inferiores; unde metaphysica, quae est omnibus superior, utitur his quae in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia, cum omnes aliae scientiae sint huic quasi famulantes et praeambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum scientiarum*." No mesmo *Super Boetium* 5, 1, ad 9, Tomás explicita a relação entre a metafísica e as demais ciências seguindo, quase que *verbatim*, Avicena. Ver Wippel (1984, cap. 2).

[93] *S. Th.* I, 2, 2, ad 1: "*Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, …, non sunt articuli fidei, sed praembula ad articulos*."

[94] *Super Boetium* 2, 3: "*Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit*."

posição. Suporá, no entanto, que o adversário admita algo, porque sem isto não há, nem precisa haver, refutação possível. Não havendo discussão, não é preciso haver refutação.[95] Alcança-se, assim, outra marca da autonomia do saber filosófico. No caso da teologia, a situação assemelha-se à da matemática e não à da metafísica. Como vimos, por partir de princípios revelados, a teologia é subalternada à ciência de Deus. Se o adversário procura sustentar algo contrário à fé, ou seja, se ele busca provar a falsidade de algum artigo revelado ou mesmo de uma conclusão deste, então haverá base racional para a refutação.[96] Se ele não crê em nada do revelado, não há meio de discutir com ele. Ele reclama, de fato, argumentos que somente Deus poderia oferecer. Eis porque um homem, mesmo pagão, pode ser um bom filósofo. Verdadeiramente teólogo, todavia, é somente Deus.

---

[95] *S. Th.*, I, 8: "*Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae, suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit, si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius*."

[96] *S. Th.* I, 8: "*Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta*."

Referências

AERTSEN, Jan A. *Medieval Philosophy, and the Transcendentals*. The case of Thomas Aquinas, Leiden: Brill, 1996.

AERTSEN, Jan A.; Speer, Andreas. (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

ALBERTUS MAGNUS. *Metaphysica*. Editado por Bernhardus Geyer. Bonn: Monasterii Westfalorum, 1960.

ALFARABI. Liber Alfarabii de Ortu Scientiarum. *In:* BAEUMKER, Clemens (ed.). *Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenchaften (De ortu scientiarum)*. Eine mittelalterliche Einleitungsschrift in die philosophischen Wissenschaften [Alfarabi, Sobre a origem das ciências (De ortu scientiarum). Uma introdução medieval à Filosofia da Ciência]. Aschendorff: Münster, 1916, p. 17-24.

ALFARABI. *Catálogo de las ciencias*. Tradução e edição de Ángel Gonzáles Palencia. Madrid: E. Maestre, 1932.

AVICENNA. *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. Edição crítica da tradução medieval por S. van Riet, com introdução doutrinal de G. Verbeke. (3 vols.) Leiden: Brill, 1977, 1980, 1983.

AVICENNA. Logyca. *In:* Caecilius Fabrianesis (ed.). *Auicenne perhypatetici philosophi:* ac medicorum facile primi Opera in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logica. Sufficientia. De celo & mundo. De anima. De animalibus. De intelligentijs. Alpharabius De intelligentijs. Philosophia prima. Tradução de Dominicus Gundissalinus e Joannes Hispalensis. Veneza, 1508.

ARNOUL DE PROVENCE. Divisio scientiarum. *In:* LAFLEUR, Claude. *Quatre introductions à la philosophie au xiiie siècle* : textes critiques et étude historique. Paris: Vrin, 1988, p. 295-347.

BERTOLACCI, Amos. The structure of Metaphysical Science in the Ilahiyyat (Divine Science) of Avicenna's Kitab al-Sifa (Book the Cure). *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, v.13, p. 1-69, 2002.

BIANCHI, Luca. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe – XIVe siècles)*. Paris: Belles Lettres, 1999.
BIANCHI, Luca. *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990.
BOETHIUS. *De Consolatione philosophiae, opuscula theologica*. Editado por Claudio Moreschini. Leipzig: Saur Verlag, 2000.
CHENU, Marie-Dominique. Les "philosophes" dans la philosophie chrétienne médiévale. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, v. 26, n. 1, p. 27-40, 1937.
CHENU, Marie-Dominique. *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris: Vrin, 1957.
COURTINE, Jean Françoi. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
D'ALVERNY, Marie-Thérèse. Anniya – anitas. *In: Avicenne en Occident, recueil d'articles en hommage a M.arie-Thérèse d'Alverny*. Paris: Vrin, 1993, p. 9-81.
D'ONOFRIO, Giulio (ed). *Storia della teologia nel Medioevo*. Vol. II. La grande fioritura. Monteferrato: Piemme, 1996.
DALES, Richard C. The origin of the doctrine of the double truth. *Viator*, v. 15, p. 169-179, 1984.
DE LIBERA, Alain. Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être. *Les Etudes Philosophiques*, n. 3-4, p. 319-345, 1989.
DE LIBERA, Alain. D'Avicenne à Averroès et le retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'Un transcendantal. *Arabic Science and Philosophy*, v. 4, n. 1, p. 141-179, 1994.
DE LIBERA, Alain. *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1991.
DOMINGUS GUNDISSALVI. *De Divisione Philosophiae*. BAUR, Ludwig (ed.). (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters). Münster: Aschendorff, 1903, p. xii-408.
DONNEAUD, Henry. Histoire d'une histoire: M.-D. Chenu et "La théologie comme science au XIIIe siècle. *Mémoire dominicaine*, n. 4, p. 139-175, 1994.

DUHEM, Pierre. *Le système du monde*. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Paris: Hermann, 1979.
ELDERS, Leo. *Faith and Science*. An introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii *De Trinitate*. Roma: Herder, 1974.
FABRO, Cornelio., *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Turin, 1950.
FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1961.
GILSON, Étienne. Avicenne et le point de départ de Duns Scotus. *In:* GILSON, É.; THERRY, G. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: Vrin, 1927, p. 89-149.
GILSON, Étienne. *Le thomisme*. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris: Vrin, 1997.
GUTAS, Dimitri. *Avicenna and the aristotelian tradition*. Introduction to reading Avicenna's philosophical works. Leiden: Brill, 1988.
HALL, Douglas C. *The Trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius*. Leiden: Brill, 1992.
HISSETTE, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain: Publications Universitaires, 1977.
HONNEFELDER, Ludiger. Raison et métaphysique. Les trois étapes de la constitution de son objet chez Duns Scot et Kant. Tradução de J. Schmutz. *Philosophie*, v.3, n. 70, p. 30-50, 2001.
HONNEFELDER, Ludiger. *Scientia transcedens*. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Pierce). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon*: da arte de ler. Introdução e tradução de A. Marchioni. Petrópolis: Vozes, 2001.
HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascalicon. De Studio legendi*. Editado por Charles Buttimer. Washington: Catholic University of America Press, 1939.

KÖPF, Ulrich. *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrundert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1974.
LEE JR., Richard A. *Science, the singular and the question of theology*. Nova York: Palgrave, 2002.
LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
MANDONNET, Pierre. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1911.
MARMURA, Michael. Avicenna on the Division of the Sciences in the *Isagoge* of his *Shifâ*. *Journal of the History of Arabic Science*, v. 4, n. 2, p. 239-251, 1980.
MCINERNY, Ralph. *Boethius and Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University Press, 1990.
MOJSISCH, Burkhard. Grundlinien der Philosophie Alberts des Grossen. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, v. 32, n. 1/2, p. 27-44, 1985.
MONTAGNES, Bernard. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1963.
OWENS, Joseph. *The doctrine of being in the aristotelian "Metaphysics"*. A study in the Greek background of medieval thought. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.
PANELLA, Emilio. Un'introduzione alla filosofia in uno "studium" dei frati Predicatori del xiii secolo. "Divisio Scientie" di Remigio dei Girolami". *Memorie Dominicane*, v. 12, p. 27-126, 1981.
PICHE, David. *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché. Paris: Vrin, 1999.
SILEO, Leonardo. *Teoria della scienza teologica*. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250). 2 vol. Roma: Antonianum, 1984.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, questões 5 e 6*. Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Unesp, 1999.
TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra Gentios*. Tradução de Odilão Moura. São Paulo: Ecclesiae, 2017.
TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
TORRELL, Jean-Pierre. Le savoir théologique chez Saint Thomas. *In : Recherches thomasiennes*. Paris: Vrin, 2000, p. 121-157.
TORRELL, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*. Fribourg: Cerf, 1993.
TROTTMANN, Christian. *Théologie et noétique au XIIIe siècle*: a la recherche d'un statut. Paris: Vrin, 1999.
WEISHEIPL, James A. Classification of sciences in medieval thought. *Medieval Studies*, v. 27, p. 54-90, 1965.
WEISHEIPL, James A. The nature, scope and classification of the sciences. *In:* LINDBERG, D. C. (ed), *Science in the Middle Ages*. Chicago: Chicago University Press, 1978, p. 461-482.
WIELOCKX, Robert. Autour du procès de Thomas d'Aquin. *In:* ZIMMERMANN, A. (ed.). *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neurer Forschungen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, p. 413-438.
WIPPEL, John F., Metaphysics. *In:* KRETZMANN, N.; STUMP, E. (eds), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: CUP, 1999, p. 85-127.
WIPPEL, John F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Washington: Catholic University Press, 1984.
WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas*. From finite being to uncreated being. Washington: The Catholic University Press, 2000.
ZIMMERMANN, Albert. *Ontologie oder Metaphysik?* Die Discussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert: Texte und Untersuchungen. Leiden: Brill, 1998.

Manuscritos consultados

G = Graz Univivertität, COTA: II, 282, f°. 99r –116v
N = Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, COTA: VIII E 33, f° 35v-37

4

Coisa e subjetividade na *Ética* de Espinosa

Lia Levy

O título desta Jornada[1] indica para onde, na filosofia de Espinosa, devemos voltar nossa atenção. Aparentemente, meu tema não atende a essa indicação, estando apenas parcialmente presente no título. Mas não é apenas por dispor do conceito de subjetividade que podemos entender por que e como a noção de coisa pode ser relacionada à de objeto e, a *fortiori*, à de signo?[2] A ausência do termo "subjetividade" no título desta Jornada, sem afirmá-lo diretamente, sugere que a passagem conceitual de coisa a objeto e a signo, ou seja, de realidade a diferentes formas de conhecimento, pode ocorrer, em Espinosa, sem a intervenção do conceito de subjetividade. Espero poder convencê-los do contrário.

---

[1] Este texto foi inicialmente apresentado durante a Jornada "Coisa, objeto e signo", realizada na Universidade de Paris IV-Sorbonne, em 1996, e minha participação foi apoiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ). Ele foi primeiramente publicado em língua francesa, sob o título "Chose et subjectivité dans l'Éthique de Espinosa" na Revue de Philosophie et Théologie (v. 8, 1998, pp. 46-94), a cujos editores agradeço a cessão dos direitos para esta nova publicação. A tradução foi uma oportunidade de rever, corrigir e atualizar o texto original. Contudo, decidi preservar a forma original de apresentação oral.

[2] Com efeito, as ocorrências do termo "objeto" (objectum) indicam que ele designa o mesmo que ideato, isto é, a coisa pensada enquanto é pensada e não a coisa pensada enquanto é uma coisa. Ver, a este respeito, as ocorrências desse termo em E2d4 e explicação e E3p51. Para a definição de ideia como coisa pensada, ver E2p5.

Porém, não gostaria de tentar estabelecer aqui nem que uma tal passagem não seria possível nem que há um pensamento espinosista da subjetividade (o que já tive a oportunidade de defender)[3], mas chamar a atenção para esse aspecto da concepção de subjetividade que acredito ter encontrado na *Ética* e que consiste no fato de ela ser construída em consonância com o pensamento espinosista da singularidade. Assim – e essa é minha primeira observação – da noção de "coisa" sugerida em nosso título, reterei apenas um aspecto em particular, a saber, aquele contido na expressão "coisa singular". Construir o conceito de subjetividade em consonância com o de singularidade significa que um e o mesmo movimento de pensamento – ou uma e a mesma estratégia de argumentação – organiza a constituição do significado desses dois conceitos. Essa simetria é expressa no vocabulário da *Ética* pela relação entre os conceitos designados pelos termos *convenire* e *indicare*. Meu título – e esta é minha segunda observação – poderia, portanto, ser substituído por outro, a saber, *Convenire* e *indicare* na *Ética* de Espinosa.

O objetivo aqui é, portanto, destacar as equivalências entre a maneira pela qual o conceito de *conatus* resolve, na *Ética*, o problema da unidade modal complexa, tornando consistente o conceito de coisa singular – na medida em que esta deve ser considerada um sujeito legítimo de atribuição de estados – e a maneira como esse mesmo conceito delineia a relação cognitiva da mente consigo mesma – uma relação pela qual a mente se apreende como o sujeito de seus estados e que caracteriza a noção moderna de subjetividade. Assim, ao lançar luz sobre esse aspecto do conceito espinosista de coisa singular, também compreenderemos, indiretamente, uma das condições pelas quais as coisas podem, na doutrina espinosista, tornar-se objetos ou signos para o conhecimento humano.

Em primeiro lugar, tentarei esclarecer, de forma geral e temática, o que quero dizer com "o problema da singularidade" e por que acredito que Espinosa deve enfrentá-lo na *Ética*. Em seguida, tentarei mostrar a solução de Espinosa para o problema da singularidade, articulando três conceitos:

[3] Levy (1999).

coisa singular, indivíduo e *conatus*. Concluirei mostrando brevemente como essa maneira de entender a singularidade se relaciona com a construção da noção especificamente espinosista de subjetividade na *Ética*.

Espinosa faz uma distinção importante com relação às categorias ontológicas tradicionais de origem aristotélica, separando as noções de substância e indivíduo: na *Ética*, os indivíduos não são substâncias e a substância não é um indivíduo. As coisas singulares, ou indivíduos,[4] não são mais concebidas em sua doutrina como substâncias, mas como modos finitos, maneiras de ser da substância única e absolutamente infinita (E1p25c E1p28 e E2d7). Além disso, somente os modos de ser podem ser considerados indivíduos ou singulares, pois os critérios que definem individualidade e singularidade, segundo Espinosa, só podem ser aplicados a modos finitos. A noção de coisa singular contém, por exemplo, a de composição, a qual, por envolver a divisibilidade, não pode, de modo algum, ser atribuída à substância (E1p12, E I, E1p13 e E1p15esc).[5] Além disso, a noção de individualidade implica a de distinção numérica, que tampouco pode ser corretamente aplicada à substância (E1p8esc).[6] Esta concepção de coisas singulares como modos finitos da substância única implica que as características lógicas e ontológicas, tradicionalmente entendidas como específicas da categoria de substância, são aplicáveis apenas à categoria de modo finito na *Ética*.

O que chamo aqui de problema da singularidade é, em primeiro lugar, uma questão que pode ser formulada de várias maneiras: como coisas ou indivíduos singulares entendidos dessa forma ainda podem ser concebidos

[4] Uso, por ora, esses dois termos como sinônimos, embora ainda seja necessário esclarecer a relação que seus significados mantêm entre si.

[5] Ver ainda, a esse respeito, o *Tratado Breve* I, capítulo 2, §§ 19-23. A noção espinosista dos corpos simplíssimos coloca uma dificuldade, uma vez que explica a possibilidade de uma teoria relativa à composição de corpos, indicando o elemento último de toda composição e – ao mesmo tempo – constitui um caso limite no qual nenhuma composição pode ser pensada.

[6] Veja também a esse respeito a Carta 50 a Jarig Jelles, de 2 de junho de 1674 (G IV, 239, 5-10). Para uma análise desta questão, ver Deleuze (1968, p. 21-33).

como sujeitos legítimos da atribuição de estados? Em outras palavras, sob quais condições os modos finitos existentes em ato podem ser pensados como coisas, ou seja, como algo que recebe modificações enquanto permanece idêntico através das mudanças? Ou ainda, em que sentido uma unidade modal complexa pode ser considerada como um sujeito de estados? Em suma, como Espinosa pode explicar que a cera derretida ainda é a mesma que era sólida anteriormente, ou que uma mente que agora conhece a verdade é a mesma que, pouco antes, estava em dúvida? Essa pergunta não é nova; de fato, ela já foi formulada por Pierre Bayle (1697)[7] há alguns séculos. Entretanto, enquanto ela permanecer uma questão fora do sistema espinosista e não for adequadamente traduzida nos conceitos da *Ética*, seu real significado nos escapará – uma vez que não seremos capazes de entender exatamente por que sua resposta é problemática.

A concepção de Espinosa de coisas singulares como modos finitos existentes em ato da substância única não deve ser tomada como uma mera mudança de terminologia. Ela tem consequências muito importantes. Em primeiro lugar, essa compreensão da singularidade implica a tese de que as coisas singulares são duplamente determinadas: elas dependem da substância una da qual são modos e dependem de outras coisas singulares que as determinam em sua finitude e singularidade (E1p24 e p29). Essa dependência ontológica é necessariamente expressa como dependência epistêmica, ou seja, o conhecimento de uma coisa singular necessariamente pressupõe o conhecimento da substância e o conhecimento das outras coisas singulares que determinam sua existência e operação (E2p16, p25-28, E5p24). Essa tese implica o caráter essencialmente composto das coisas singulares, razão pela qual Espinosa teve de incluir um critério para identificar uma unidade complexa em suas definições de coisa singular (E2d7) e de indivíduo (definição que segue o Lema 3 após E2p13). Por outro lado, a contrapartida da dupla determinação de coisas singulares é a tese de que não existe um princípio

[7] Ver a edição de parte desta obra feita por Charles-Daubert et Moreau (Bayle, 1983). Conferir, em especial, as notas (DD) e (N).

absoluto de singularidade. A negação do *status* substancial às coisas singulares significa, estritamente falando, a impossibilidade de definir absolutamente um ser como singular; o que – no vocabulário espinosista – é expresso pela tese de que todas as coisas singulares podem sempre ser concebidas como totalidades compostas ou como partes de outras totalidades mais complexas.[8]

Espinosa é, portanto, obrigado a resolver o problema da singularidade, se quiser afirmar que indivíduos ou singulares não são ilusões de nossa mente finita, produtos indesejáveis de nossa imaginação errante, mas seres reais que, consequentemente, devem ser capazes de ser adequadamente conhecidos. As duas teses que se seguem da concepção de coisas singulares como modos finitos da substância única mostram que essa concepção, efetivamente, põe em questão a possibilidade de coisas singulares serem designadas por termos que legitimamente ocupam a posição de sujeito último de proposições predicativas significativas. Elas pedem uma reformulação da interpretação ontológica da estrutura predicativa, com base na dissociação das noções – tradicionalmente associadas – de sujeito e substância predicativos do estado. Essas duas teses são o outro lado da crítica do espinosismo à noção de substância finita, pois exigem a dissociação entre distinção numérica e distinção real. O problema da singularidade na *Ética* surge, então, como a necessidade de um modelo alternativo para explicar a estrutura predicativa – nesse caso, aquela relacionada à atribuição de estados a uma coisa singular. Espinosa deve ser capaz de determinar o privilégio lógico e ontológico do modo com relação às suas afecções, um privilégio sem o qual não se pode atribuir aos modos finitos o *status* de sujeitos da predicação de estados, pois, caso contrário, sua crítica à noção de substância finita não pode ser levada a sério.

De modo geral e muito resumido, podemos dizer que esse problema será resolvido na *Ética* da seguinte maneira: a relação constante entre as partes, característica da definição de indivíduo, é retomada na noção de conveniente tal como aparece na demonstração de E3p5; a partir daí, ela

[8] Ver a esse respeito o escólio do lema 7 após E2p13, e a Carta 32 a Oldenburg, 20 de novembro de 1665 (G IV, 169-176).

revela uma relação dinâmica e causal que serve de fundamento ontológico para o critério dinâmico e causal que, segundo E2d7, identifica um conjunto de indivíduos como sendo uma única e mesma coisa singular. Tornar explícito esse critério dinâmico e causal é a tarefa da teoria do *conatus* (E3p4 a p7). Esse único e mesmo efeito, na produção do qual as partes de uma coisa singular contribuem todas juntas, não é outra coisa senão a perseverança da unidade do próprio todo, cujas variações não constituem novas unidades, mas podem ser legitimamente consideradas como estados ou constituições dessa unidade.

Duas teses fundamentam o estabelecimento do privilégio lógico e ontológico do modo em relação às suas afecções, justificando assim seu *status* como sujeito de predicação de estados, bem como o estabelecimento do privilégio epistêmico da relação consigo mesmo sobre a relação com o outro. Primeiro, precisamos distinguir entre existir como uma parte e existir como um todo. Por meio dessa distinção, é possível compreender em que sentido a distinção feita por Espinosa entre a existência em ato das coisas e sua existência na medida em que estão contidas nos atributos dos quais são modos (E2p28) pode servir de fundamento para a distinção entre o modo concebido como um sujeito de afecções e o modo concebido como a afecção de um sujeito. Subjacente a essa interpretação, está a redução do conceito de afeto ao de parte. Um modo finito existe em ato, na medida em que existe como sujeito de diferentes estados, e existe como sujeito de estados, na medida em que existe como uma totalidade. Por outro lado, um modo finito existe como contido no atributo do qual é um modo, no sentido de que existe como parte de outro modo finito existente em ato, ou seja, como parte de uma totalidade mais complexa, que deve, portanto, ser atribuída a esse outro modo existente em ato.

No entanto, se essa distinção de fato dá sentido à noção de sujeito de predicação na ontologia de modos finitos do espinosismo, ela não o pode fazer associando-a à de sujeito de inerência, pois esta última designa um sujeito passivo de modificações. Em uma ontologia causal, é absolutamente necessário que todo privilégio ontológico seja fundado em uma relação causal. Assim, a distinção entre existir como uma parte e existir como um todo deve

ser constituída com base na introdução de um "novo", por assim dizer, tipo de causalidade, pois, caso contrário, Espinosa não teria o direito de inserir a noção ontológica de inerência e seu correspondente lógico – o de sujeito de predicação de estados – na doutrina da *Ética*, porquanto esta deve ser entendida como o desenvolvimento de uma ontologia de causas ou de atividades.

Essa outra forma de causalidade é introduzida pela subordinação da cadeia infinita de causas (E1p28) à causalidade definida pela teoria do *conatus*. Essa subordinação é inteiramente justificada, uma vez que a causalidade do *conatus* é o ponto de articulação entre a causa sui da substância e a causalidade entre coisas singulares. A aplicação da função de sujeito da predicação às coisas singulares depende, portanto, da tese de que a dupla determinação que as caracteriza como modos finitos existentes em ato da substância una se exerce mediante a articulação de duas formas distintas de causalidade que, juntas, constituem a existência em ato dos modos finitos, explicando sua unidade, unicidade e identidade. Em outras palavras, para entender como uma coisa singular – nas condições conceituais em que foi concebida – pode ser considerada como sujeito de predicação, seja de suas partes, seja dos afetos dos indivíduos que a compõem, sendo ou não esses afetos causados apenas pela essência desses indivíduos, é necessário supor que a essência da totalidade exerce uma função particular na produção dos indivíduos que a compõem. O que explica a função subjetiva da predicação na ontologia espinosista ainda é uma anterioridade ontológica e lógica do sujeito em relação às suas modificações (que é o conteúdo mínimo dessa noção), mas essa anterioridade é agora entendida como a anterioridade de um tipo de determinação causal em relação a outro tipo de determinação causal.

Com a noção de *conatus*, Espinosa introduz esse novo tipo de relação causal, na qual a causa não pertence à mesma sucessão linear do efeito. A atividade de perseverar em seu próprio ser, *conatus*, não é mais entendida como uma relação entre dois eventos distintos e sucessivos que são determinados na direção oposta à da sucessão temporal. O uso da expressão "sucessão temporal" no contexto do espinosismo requer esclarecimento aqui. Com essa expressão quero dizer, embora de forma equivocada, a ordem dos eventos

ou a cadeia infinita de causas singulares definidas em E1p28, porquanto essa série causal não pode ser inteiramente reduzida ao modelo de causalidade imanente. É uma série linear e unidirecional de elementos discretos (ou seja, numericamente distintos). A sucessão causa-efeito, entendida dessa forma, é chamada aqui de "temporal" porque é a condição objetiva da noção de tempo, que, no espinosismo, designa um ser de razão, cuja função é ajudar a imaginação.[9]

Essa interpretação "funcional" da teoria do *conatus* não se enquadra, entretanto, na crítica do próprio espinosismo às causas finais. O fim – ou seja, a continuação da existência e a manutenção da unidade do todo – é considerado uma causa porque é, de fato, como as causas devem ser, a primeira em relação ao efeito, tanto do ponto de vista lógico quanto do ontológico. No entanto, o fim assim entendido não é mais considerado, como era o caso nas teorias finalistas, como sendo cronologicamente posterior ou simultâneo ao que se supõe que ele explique. Em outras palavras, ao contrário das teorias finalistas, o fim ou efeito do *conatus* nunca está em falta, seja no início da atividade ou durante a atividade. Em suma, o fim não é uma causa final, no sentido de que não é um evento, não pertence ao mesmo nível ontológico do que vem a explicar. Isso não implica, de forma alguma, a suspensão da validade objetiva da ordem causal transitiva. Pelo contrário, a introdução do conceito de *conatus* como um princípio explicativo significa precisamente que ele garante esse valor objetivo. A causalidade exercida pelo *conatus* subordina a causalidade transitiva e a torna concebível no contexto de uma ontologia de causalidade imanente. A negação do *status* substancial às coisas singulares significa, de fato, que a unidade numérica das coisas singulares é uma unidade dinâmica, o que equivale a dizer que ela é o resultado de uma operação que necessariamente a precede na ordem do ser, mas que não pode pertencer ao mesmo nível ontológico. É precisamente por essa razão que o fim, concebido como a manutenção da totalidade, ou como a continuação da existência da unidade essencial de

[9] Ver a esse respeito *Pensamentos Metafísicos*, I, cap. 4.

um grupo organizado de indivíduos, não é ele próprio temporal. A finalidade, por ser identificada com a essência, é atemporal no sentido preciso de que é o próprio princípio de qualquer categorização temporal, não podendo, a *fortiori*, ser concebida sob qualquer categoria temporal: a essência real de um modo finito existente em ato, sendo o que explica a unidade de um certo conjunto de indivíduos que é mantida pela atividade do *conatus*, é o aspecto eterno da existência de modos finitos na duração.

Portanto, é a essência real das coisas singulares que explica a unidade modal complexa que caracteriza um conjunto de indivíduos, porquanto esse conjunto deve ser concebido como sendo ele próprio um indivíduo. Da mesma forma, é essa essência real que explica a possibilidade de um indivíduo composto permanecer o mesmo, enquanto é modificado por afetos. De fato, a essência real é o princípio de inteligibilidade do indivíduo complexo, o qual o atualiza na duração, na medida em que é também o princípio ativo interno que explica a continuação da existência desse mesmo indivíduo, apesar das mudanças necessariamente sofridas por ele como resultado da interação com outros indivíduos. Isso equivale a dizer que a essência real dos modos finitos é tanto a regra ou lei de organização dos vários indivíduos – eles próprios muito complexos – que juntos constituem sua existência ao longo do tempo, quanto a atividade de organização e unificação dessas partes individuais, que é dirigida por essa regra. Um modo finito existe em ato como uma e a mesma coisa singular e retém sua identidade na mudança, o que o torna capaz de ser designado por termos que legitimamente desempenham o papel de sujeito de previsão de diferentes estados, porque suas partes agem de acordo com a lei definida por sua essência real, na medida em que essa essência envolve um esforço para perseverar em seu próprio ser. É somente por causa dessa sujeição da produção das partes que os efeitos assim produzidos devem ser concebidos como constituindo o conjunto de indivíduos que atualizam a essência de um determinado modo finito no tempo, o que nos autoriza a considerá-los como estados da unidade do todo, atribuindo-os à totalidade e não às partes. Em outras palavras, se um determinado conjunto de indivíduos expressa uma certa essência singular

no tempo, isso significa precisamente que as ações ou produções de cada uma de suas partes estão subordinadas à lei definida pela essência do todo.

Também deve ser observado que a essência real, entendida como uma atividade [auto]regulada de [auto]unificação, organiza indivíduos, ou seja, conjuntos organizados de outros indivíduos que se esforçam para realizar suas próprias essências singulares. A teoria do *conatus*, portanto, determina um tipo particular de causalidade que é exercida em outras contribuições causais ou em outras atividades: ela coloca em jogo regras de regras. A esse respeito, poderíamos dizer que a teoria do *conatus* define uma atividade de segundo grau, mas isso seria equívoco, uma vez que o esforço para perseverar em seu próprio ser é a atividade mais fundamental e – no sentido próprio – a mais essencial que é realizada por uma coisa singular; nesse sentido, devemos dizer que é uma atividade de primeiro grau. A existência e as ações (se é que ainda é possível fazer essa distinção na doutrina espinosista) das partes devem ser consideradas como expressões ou modalidades de uma atividade mais primordial que é o *conatus* ou o esforço da totalidade para perseverar na existência, na medida em que essa atividade é mais ou menos modificada pela ação de causas externas.

Essa relação causal particular realizada pela essência real em um conjunto de indivíduos, unindo-os em uma única e mesma totalidade, é designada pelo termo *convenire* como usado na demonstração de E3p5 e pela expressão "uma certa relação precisa" (*certa quadam ratione*) que, na definição do indivíduo, indica a condição sob a qual vários corpos devem ser considerados como formando um único e mesmo corpo. Dizer que "os indivíduos comunicam seus movimentos uns aos outros de acordo com uma certa relação precisa" (definição que segue o lema 3 após E2p13) significa, deixando de lado o que é específico da extensão,[10]

[10] Considero que o conceito de indivíduo não pode ser interpretado como aplicando-se apenas a corpos, mas deve encontrar um equivalente no atributo pensamento, por causa da tese de E2p7. Se a ordem e a conexão das ideias são as mesmas que ordem e a conexão das coisas, porque são as mesmas que a ordem e a conexão das causas, então os conceitos ontológicos que servem para conceber corpos devem servir para conceber coisas finitas de quaisquer atributos e, portanto, também servir

que esses indivíduos concordam uns com os outros ou, então, que concordam com uma certa essência. Deve-se notar aqui que essas duas fórmulas devem ser sinônimas, pois, caso contrário, haveria uma distinção entre essência e relação entre partes que permitiria a reintrodução de uma relação de finalidade do mesmo tipo daquela expressamente criticada por Espinosa no Apêndice à primeira parte da *Ética*. Por outro lado, dizer que os indivíduos concordam com uma determinada essência significa afirmar que eles formam um todo que não é um mero agregado, mas uma unidade capaz de produzir e receber modificações, na medida em que esses indivíduos, assim reunidos, realizam essa essência. Se essas reflexões estiverem corretas, então a expressão "essência singular" designa uma essência *singularizante*, ou seja, uma essência-potência (*essentia actuosa*) que reproduz singularidades quando se diz que ela existe em ato – em outras palavras, quando ela se atualiza no tempo.

No entanto, a produção dos indivíduos componentes nunca pode expressar plenamente a essência da totalidade, porque essa totalidade é um modo finito, o que significa que sua existência em ato é duplamente determinada: por sua essência e, também, por outros modos finitos. Em outras palavras, a produção de partes nunca pode expressar plenamente a essência da totalidade, simplesmente porque a coisa singular assim constituída não é uma substância. A existência em ato desse modo finito, portanto, expressará sua essência em maior ou menor grau, de acordo com as condições particulares de interação com os outros modos finitos que determinam sua existência em ato. Essa variação, no entanto, não põe fim a qualquer possibilidade de predicação de estados em nível de coisas singulares, uma vez que Espinosa teve o cuidado de definir uma espécie de condição última de singularidade em E3p5: a produção de partes individuais, mesmo que não expresse plenamente a essência da totalidade, não pode de forma alguma se opor à existência da totalidade, isto é, à existência de todos os indivíduos componentes tomados como um todo. Uma vez ultrapassado esse limite, o indivíduo – ou, o que

---

para conceber as ideias. Ver, por exemplo, a demonstração de E2p15, onde Espinosa recorre a E2P7 para estabelecer que as ideias são tão compostas quanto os objetos dos quais elas são ideias.

equivale à mesma coisa, a unidade da totalidade – desaparece, e o todo não pode mais ser considerado como o sujeito de predicação dos efeitos dos indivíduos que o compõem.

O objetivo aqui não é redescobrir a teoria cartesiana do sujeito na *Ética*, mas reinterpretar o conceito de subjetividade introduzido por Descartes com base nos requisitos específicos da concepção espinosista de conhecimento. A consequência mais notável desses requisitos é a mudança considerável no significado da associação entre os conceitos de sujeito e consciência e, a *fortiori*, a mudança significativa no significado do conceito de subjetividade. E é precisamente essa diferença que – eu sugiro – é reivindicada na metáfora do autômato espiritual como uma alternativa ao modelo cartesiano de subjetividade. A solução para o problema mais geral da possibilidade da verdade por meio do recurso à tese da unidade fundamental da natureza tem como corolário, pelo menos, a tese de que as ideias têm a mesma relação causal entre si e com seus objetos. As leis do entendimento são as mesmas que as leis da natureza. A partir dessa maneira de responder à questão da possibilidade da verdade, a noção de autoconsciência não pode mais ser vinculada à tese de que a mente humana, porquanto sujeito pensante, é um princípio *ex-machina*. A mente humana deve ser concebida como uma máquina de conhecimento, um autômato espiritual.

Isso equivale a considerar que, em sua versão espinosista, o conceito de subjetividade não pressupõe mais a consideração de uma relação tripolar entre a mente, a ideia e a coisa, mas a relação, ainda tripolar, entre a mente, a ideia-causa e a ideia-efeito. O problema do sujeito permanece – em certo sentido – sendo o da inserção de um terceiro termo na relação entre o conhecimento e a coisa, mas modificado por um nivelamento ontológico. Por um lado, o problema da relação entre a ideia e o objeto foi reduzido ao problema das relações causais entre as próprias ideias e, por outro, a mente humana é concebida como a ideia de um corpo existente em ato. Os três polos da relação são todos modos de um único e mesmo atributo, o que significa que todos eles têm, pelo menos aparentemente, o mesmo *status* ontológico. A questão da subjetividade deixa de ser a questão de um ponto de interseção

entre dois mundos independentes – o "eu" designando problematicamente a união da mente e do corpo[11] – e se torna o problema da interioridade em uma série causal aberta e infinita de ideias. Na medida em que a questão da subjetividade é identificada com o problema da interioridade em uma série causal aberta e infinita de ideias, ela está ligada ao problema mais geral da singularidade, a saber, o de especificar em que sentido as coisas singulares (ou indivíduos) podem ser consideradas como sujeitos de afecções ou estados, se forem definidas por Espinosa não como substâncias, mas como expressões particulares da essência eterna e infinita de Deus, ou seja, como modos de ser da única substância (E1p25c). A construção do conceito de subjetividade na *Ética* retorna, assim, ao problema da singularidade, ou seja, ao problema da possibilidade de coisas singulares serem sujeitos últimos de predicação de estados ou afetos, ao mesmo tempo que são concebidas como modos finitos da substância una, determinados a existir e operar por uma cadeia infinita de causas finitas (E1p28 e E2p9).

No nível epistemológico, a relação designada pelo termo *convenire*, e que explica a assimetria nas relações que um afeto tem com suas causas, é equivalente ao que é designado pelo termo *indicare*, que é introduzido no segundo corolário de E2p16. Assim como *convenire*, *indicare* é uma relação particular, distinta daquela denominada *involvere*. Quando se refere à ideia de afeto, esse termo significa que essa ideia não apenas torna confusamente conhecida (envolve) a natureza de suas causas, mas também torna conhecida (indica), desta vez correta e indubitavelmente, a existência em ato do modo com o qual o afeto concorda, ou seja, o modo cuja existência em ato é constituída pelo afeto. Portanto, dizer que a ideia de afeto indica o estado do corpo humano e não a natureza de suas causas significa afirmar que a ideia de afeto torna conhecido, de certa forma, que o corpo existe e que ele é, de fato, a unidade à qual o afeto deve ser atribuído, embora a ideia de afeto não abranja o conhecimento adequado de suas causas, nem do próprio afeto. A expressão

[11] Ao colocar o termo "corpo" no plural, quis indicar que se trata aqui não só da relação entre o espírito e o seu corpo, mas também – e sobretudo – entre a mente e os corpos em que ela pensa.

"indicar o estado", portanto, parece-me constituir a noção espinosista de autoconsciência, distinta daquela de autoconhecimento.[12] O objetivo não é eliminar todo o valor cognitivo dessa relação – indicar o estado – e, portanto, da autoconsciência, mas simplesmente deixar claro que a autoconsciência fornece uma contribuição muito particular ao conhecimento: ela torna conhecida de forma inconfundível a existência real de uma coisa, sem necessariamente revelar a essência dessa coisa.

Como a relação de conveniência é o resultado do esforço para perseverar na existência, na medida em que é expressa na relação entre as partes, a autoconsciência é a expressão cognitiva da restrição que a essência exerce sobre a produção das partes, uma restrição que tem o efeito de manter a unidade do todo. Como o princípio último que explica a singularidade é que nenhuma parte pode se opor à existência do todo como unidade, o equivalente epistemológico desse princípio é que nenhuma ideia na mente pode negar a existência da mente como unidade. Mas esse princípio tem uma contrapartida positiva: toda ideia na mente postula, por sua forma, a existência da mente como unidade, e a mente mantém sua unidade relacionando todas as suas ideias à sua própria unidade. Sendo a essência real da mente definida pelas ideias existentes em ato do corpo e de si mesma, a realização dessa essência pela existência em ato do modo correspondente terá, então, de ser a existência de um conjunto de ideias que formam conjuntamente o conhecimento do corpo e da mente.

---

[12] Assim formulada, minha hipótese parece sugerir que a noção espinosista de autoconsciência, por ter sido definida por um aspecto cognitivo da ideia do afeto, é da ordem da imaginação. Se assim fosse, esta passagem do escólio de E5p34, "... eles [os homens] certamente são cônscios da eternidade da sua Mente ...", deveria ser interpretada como se referindo ao conhecimento imaginativo, o qual dificilmente poderia ser associado à experiência da eternidade de que fala Espinosa no corolário de E5p23. No entanto, ao examinarmos mais de perto o conceito espinosista de ideia de afeto, é possível atribuir um *status* não imaginativo à consciência de nossa eternidade. A rigor, é a consciência da nossa eternidade que torna possível a consciência imaginativa dos nossos estados de que fala o segundo corolário de E2p16. Ao menos, é o que busco estabelecer no segundo capítulo da terceira parte do meu livro (Levy, 1999).

Em outras palavras, a realização da essência da mente por um conjunto de ideias deve implicar não apenas que todas essas ideias se relacionam com uma e a mesma unidade, mas que, na medida em que estão organizadas, elas formam o conhecimento do corpo e o conhecimento do eu.

No entanto, para que a noção de interioridade seja entendida no sentido da noção moderna de subjetividade, ela deve ser tal que implique não apenas a tese da imputabilidade epistêmica, de acordo com a qual a mente é concebida como um sujeito do conhecimento no sentido de que ela é, de alguma forma, um princípio do conhecimento, mas também a tese do privilégio epistêmico entre proposições formuladas na primeira pessoa – em outras palavras, aquelas relativas ao próprio sujeito pensante – e proposições formuladas na terceira pessoa – em outras palavras, aquelas relativas ao mundo. De fato, o conceito moderno de subjetividade é constituído com a introdução do conceito de autoconsciência na formulação e análise do problema da possibilidade do conhecimento verdadeiro. O núcleo mínimo de significado do conceito de autoconsciência consiste na referência a si mesmo como sujeito, uma referência que é expressa pelo termo "eu": toda consciência é a consciência de algo para um sujeito.[13] Conceber o pensamento como consciência significa, então, aceitar pelo menos a tese de que todos os modos de pensamento têm como forma a proposição "eu penso". Nesse sentido, ter consciência de algo implica, necessariamente, perceber-se como sujeito dessa percepção; em outras palavras, não poderíamos pensar algo sem sermos capazes de pensar que somos nós que pensamos essa coisa.

Se "eu penso" é a forma de todo pensamento, então a estrutura de todo pensamento é expressa pela proposição complexa "eu penso que p", onde p denota qualquer proposição predicativa, cuja forma mínima pode ser representada por *s* é *p*. Nesse sentido, o conceito de subjetividade, na medida

[13] A esse respeito, ver Landim (1990; 1992); em particular esta passagem: "Como 'forma' do pensamento, a ideia, ao exibir ou mostrar um conteúdo para um sujeito, torna assim consciente ao próprio sujeito o fato de ser ele o sujeito do ato consciente que tem aquela ideia como seu conteúdo ou como a sua forma. Não há, portanto, consciência de alguma coisa que não envolva consciência de si" (1990, p. 495).

em que envolve a concepção de pensamento como consciência, acrescenta uma nova assimetria à assimetria fundamental da sentença predicativa relativa ao sujeito e ao predicado. Essa nova assimetria não diz respeito a dois tipos distintos de elementos na sentença (nesse caso, o termo sujeito e o termo predicado), mas a dois tipos de proposições: proposições subjetivas, ou seja, aquelas formuladas na primeira pessoa, e proposições objetivas, ou seja, aquelas formuladas na terceira pessoa; ou proposições nas quais a função lógica do sujeito é desempenhada, de forma significativa, pelo termo eu, e proposições nas quais a função lógica do sujeito é, em sua forma mais fundamental, desempenhada pelo termo isto. Embora esses dois termos, eu e isto, tenham em comum a função referencial, o termo eu, diferentemente do termo isto, possui uma propriedade particular, pois exerce, além da função referencial, uma função que poderíamos chamar de quase-identificadora, uma vez que esse termo identifica minimamente a coisa a que se refere como uma coisa pensante capaz de se referir a si mesma.

Assim, em uma única proposição complexa, podemos identificar dois significados distintos para a função subjetiva relativa às diferenças nas condições de uso dos termos subjetivos eu e isto. As diferenças nas condições de uso desses dois termos devem ser interpretadas como indicações de uma distinção epistêmica entre as formas de conhecer as coisas designadas por esses termos. Em outras palavras, precisamos reconhecer uma assimetria epistêmica irredutível entre os conceitos de consciência e conhecimento, mesmo que ambos designem, em última instância, relações cognitivas. Poderíamos pensar que a distinção entre consciência e conhecimento é explicada pela distinção entre conhecimento imediato e conhecimento mediado, com a consciência sendo considerada como conhecimento do sujeito e o conhecimento como conhecimento dos objetos. No entanto, a distinção entre os dois tipos de proposições também implica uma segunda diferença na forma dessas proposições, o que torna problemática a redução dos dois conceitos a um único conceito de conhecimento. Esse é o problema de determinar o *status* do conceito de existência envolvido nos dois tipos de proposição. Assim como a presença de duas funções subjetivas distintas em

uma única proposição complexa, o caráter existencial distinto das duas partes da proposição complexa exige a distinção entre os conceitos de consciência e conhecimento. Enquanto as proposições predicativas na terceira pessoa envolvem apenas a afirmação da possível existência do que é designado pelo termo sujeito (isto), as proposições formuladas na primeira pessoa e, consequentemente, as proposições complexas do tipo "eu penso que p", envolvem necessariamente a afirmação da existência[14] da coisa designada pelo termo sujeito ("eu") sob uma condição performativa[15] (precisamente no sentido de que envolve a realização de um ato de pensamento): a proposição "eu existo" é necessariamente verdadeira sempre que eu afirmo que existo. É por isso que, acredito, a assimetria entre consciência e conhecimento deve ser mantida, mesmo quando, em certas teorias, queremos considerar que o conhecimento do sujeito é possível no mesmo sentido que o conhecimento dos objetos.

Portanto, considero que uma teoria que recorre ao conceito de subjetividade é uma teoria que pressupõe – ou que pretende explicar – esse núcleo mínimo de significado do conceito de autoconsciência. Essa teoria deve ser capaz de definir o pensamento pela consciência – em outras palavras, deve ser capaz de caracterizar os modos de pensamento (as ideias) como envolvendo dois tipos de relações que não são apenas distintas, mas acima de tudo assimétricas, tanto do ponto de vista epistêmico quanto do ontológico: uma com o sujeito (eu), a outra com a coisa (isto) da qual é o pensamento. A exigência de uma contrapartida ontológica para a distinção epistêmica origina-se, em primeiro lugar, no fato de que o conteúdo cognitivo da consciência e o do conhecimento envolvem a noção de existência. Mas essa exigência ainda parece depender da tese adicional que interpreta a noção de existência como

[14] É crucial distinguir de maneira clara a implicação necessária da afirmação da existência, pois essa distinção é fundamental para compreender a diferença entre a concepção do sujeito finito (referido pelo termo "eu") e a concepção de Deus.

[15] Sobre o recurso a este conceito na interpretação do argumento de Descartes, ver Hintikka (1962, 1963, 1996) e Pariente (1987, 1999).

um predicado entre outros, ou seja, como uma qualidade ou perfeição das próprias coisas, e não como um quantificador.

Essas análises são corretas se aplicarmos o modo como Espinosa entende o privilégio lógico e ontológico do sujeito em relação a seus estados à relação entre proposições subjetivas e proposições objetivas; vemos que, de acordo com Espinosa, a relação entre esses dois tipos de proposições na estrutura básica de todo pensamento, porquanto é definida pela autoconsciência, deve ser entendida como de subordinação e não de coordenação, o que significa que uma não pode fazer sentido independentemente da outra. De fato, se a relação entre a proposição "eu penso" e a proposição "*p*" fosse de coordenação, Espinosa retornaria à tese cartesiana de que I designa uma substância pensante, pois se "eu penso" pode ter um significado completo independentemente de qualquer suplemento, então devemos concluir que a mente – na medida em que é o que é designado pelo termo "eu" – é algo que não precisa de mais nada para ser concebido, o que leva à afirmação de que a mente é algo que não precisa de mais nada, além de Deus, para existir.[16] Por outro lado, se a relação entre os dois tipos de proposição é de subordinação, temos de admitir que há uma relação de dependência entre o significado e, a *fortiori*, a verdade das proposições formuladas na primeira pessoa e o significado e a verdade das proposições formuladas na terceira pessoa, sendo que o significado e o valor precisos dessa relação ainda precisam ser determinados. A coisa designada pelo termo "eu" na proposição "eu penso" não pode mais ser concebida independentemente de outras coisas além dela mesma: o sujeito pensante é um modo finito.

Para entender melhor como Espinosa constrói essa concepção da relação entre "eu penso" e "*p*", ou seja, entre autoconsciência e ideias, devemos primeiro lembrar que a noção de singularidade e, portanto, a de interioridade, é construída na *Ética* com base em uma distinção entre dois tipos de causalidade. Mas deve-se notar, também, que a causalidade definida pelo *conatus* subordina a da cadeia infinita de causas, explicando assim a

[16] A esse respeito, ver Curley (1994), que trata da objeção de Hobbes a Descartes.

unidade dos dois aspectos do conceito de existência real (E5p29esc). São as relações entre esses dois tipos de causalidade e entre esses dois aspectos do conceito de existência, na medida em que dizem respeito a coisas singulares, que são expressas no nível epistêmico pelas duas teses da imputabilidade pessoal e do acesso privilegiado, na forma específica que recebem na doutrina espinosista, ou seja, na medida em que se referem a uma assimetria relativa às relações causais entre a mente e suas ideias, e às relações causais das ideias entre si. Esse modo particular de entender o privilégio epistêmico das proposições formuladas na primeira pessoa por meio da articulação de dois tipos distintos de causalidade torna possível construir uma versão espinosista do caráter performativo da condição que acompanha a afirmação necessária da existência do sujeito na autorreferência, conforme concluído no parágrafo 4 da Segunda Meditação (AT VII, 24-25; IX-1,19). Assim, Espinosa aceita o famoso argumento do cogito, mas rejeita a interpretação que Descartes faz dele no restante das *Meditações*. De acordo com Espinosa, se eu penso é a forma de todo pensamento finito, ou se todo pensamento finito implica necessariamente a afirmação da existência do sujeito (eu), mesmo que seu conteúdo tenha de ser formulado na terceira pessoa, é porque a autoconsciência que essa proposição expressa é o resultado da submissão da atividade das ideias que constituem a mente à atividade mais primordial da essência real da mente[17], uma atividade pela qual essa mente existe em ato como idêntica no curso das mudanças, perseverando assim em seu próprio ser.

[17] E é em razão dessa submissão que as ideias que constituem a mente, assim como seus efeitos, devem ser concebidas como modificações da mente.

Referências

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 2 vols. Rotterdam: Reinier Leers,1697.

BAYLE, Pierre. *Ecrits sur Spinoza*. Ed. por Françoise Charles-Daubert, Pierre-François Moreau. Paris: Ed. Berg International, 1983.

CURLEY, E. Hobbes contre Descartes. *In:* BEYSSADE, J.-M. e MARION, J.-L. (orgs). *Descartes – Objecter et répondre*. Paris, P.U.F., p. 149-162, 1994.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Editions de Minuit, 1968.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Ed. por Charles Adam e Paul Tannery. 12 vols. Paris: Leopold Cerf, 1897-1910.

HINTIKKA, Jaakko. *Cogito, Ergo Sum*: Inference or Performance? *The Philosophical Review*, v. 71, n. 1, p. 3–32, 1962. http://dx.doi.org/10.2307/2183678.

HINTIKKA, Jaakko. *Cogito, Ergo sum* as an Inference and a Performance. *The Philosophical Review*, v. 72, n. 4, p. 487–196, 1963. http://dx.doi.org/10.2307/2183033.

HINTIKKA, Jaakko. Cogito, ergo quis est? *Revue internationale de philosophie*, v. 50, p. 5-21, 1996.

LANDIM FILHO, Raul F. Análise da noção de objeto e de representação em uma filosofia da consciência e em uma filosofia lógico-lingüística. *Dados*, v. 33, n. 3, p. 489–519, 1990.

LANDIM FILHO, Raul F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LEVY, Lia. *O Autômato Espiritual*. O nascimento da subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM, 1999.

PARIENTE, Jean-Claude. Problèmes logiques du cogito. *In:* MARION, J.-L.; GRIMALDI, N. (orgs). *Le Discours et sa méthode*. Paris: P.U.F., p. 229-269, 1987.

PARIENTE, Jean-Claude. La première personne et sa fonction dans le Cogito. *In:* Ong-Van-Cung, K. S. (Ed,), *Descartes et la question du sujet*. Paris: P.U.F., p. 11–48, 1999.

SPINOZA, Benedictus de. *Opera*. Ed. Carl Gebhardt, 4 vols. Heidelberg: Carl Winters, 1925.

SPINOZA, Benedictus de. *Pensamentos Metafísicos*. Vol. 1. Ed. e trad.por Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Ed. Marilena Chauí e Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2021.

5

O infinito na Ética de Espinosa: considerações sobre E_1D_2

Gerson Luiz Louzado

A noção de infinitude, como se sabe, pervade a *Ética* de Espinosa, sendo mobilizada direta ou indiretamente para a compreensão de alguns dos principais conceitos desta obra, tais como os conceitos de Deus, de substância, de eternidade e duração, de *conatus*, de atributo e, mesmo, de modo. Não se faz necessário, portanto, reiterar aqui a importância de uma clara explicitação do que está envolvido na noção de infinito ou de um detalhamento da extensão do emprego desta noção. A despeito de estas tarefas ainda estarem a esperar um tratamento minucioso e exaustivo,[1] o presente estudo, longe de pretender executar a análise sistemática da diversidade de abordagens dispensadas à infinitude por Espinosa ou à avaliação da importância e da extensão de seu uso pelo autor, limitar-se-á ao exame, provisório e esquemático, daquela que pode ser chamada de primeira remissão, ainda que, é bem verdade, implícita, à infinitude. Sendo assim, procurar-se-á proceder à análise da segunda definição da primeira parte da *Ética* (***E_1D_2***), a qual, malgrado tratar do que é finito em seu gênero, permite a derivação, por contraposição, da noção de *infinito em seu gênero*.

Em ***E_1D_2***, encontramos, como observado acima, a definição de coisa finita em seu gênero:

[1] *Cf.* deLire (2021).

> Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.[2]

Nesta definição, tal como ocorre nas definições de causa de si ($\boldsymbol{E_1D_1}$) de substância ($\boldsymbol{E_1D_3}$), de modo ($\boldsymbol{E_1D_5}$) e de Deus ($\boldsymbol{E_1D_6}$), parece possível discernir duas ordens correlativas ou recíprocas de caracterização: uma ordem ontológica ou metafísica, pela qual se considera o objeto possível de uma representação (no caso, o que é concebível como *finito em seu gênero*) e uma ordem lógica (*lato sensu*), concernente à representação possível de um objeto. Assim, aquela que podemos chamar de definição metafísica estabelece que a coisa passível de ser concebida como finita em seu gênero é aquela que é ou pode ser limitada por outra coisa de mesma natureza ou gênero. Na definição lógica, por seu turno, a concepção possível de algo que é ou pode ser limitado por outro algo de mesma natureza é tal que sempre se concebe ou se pode conceber algo maior. Dito de outro modo: seu conceito não implica ser o maior de todos no gênero em questão (ou ainda: seu conceito não constitui uma representação adjetiva superlativa de superioridade absoluta). Vale, ademais, destacar que, se as coisas se passam dessa maneira, a noção de finitude em um gênero (e a noção, como veremos, derivada desta – aquela de infinitude em um gênero) é definida por remissão implícita à distinção entre grandezas extensivas – com respeito às quais toda totalização é relativa, admitindo sempre uma totalização superior (admitindo, por conseguinte, apenas conceitualizações comparativas ou superlativas relativas) – e grandezas intensivas, com respeito às quais é possível determinar um máximo (o maior de todos).[3]

[2] Neste trabalho, utilizou-se a edição bilíngue, latim/português, da *Ética*, com tradução e notas de Tomaz Tadeu (Spinoza, 2010). Quanto à correspondência de Espinosa, foi utilizada a tradução e edição de Edwin Curley em dois volumes (Spinoza, 1985, 2016).

[3] Deve-se, no entanto, observar que o apelo à diferença entre grandezas intensivas e grandezas extensivas é raro na análise da obra de Espinosa, encontrando-se, dentre

Observe-se que a noção de limitação empregada na definição metafísica implica, em última análise, que uma coisa apenas pode ser finita no que concerne à própria natureza ou gênero que a constitui. Em vista disso, pode-se dizer que aquilo que é finito em um gênero não seria tudo o que é possível para uma coisa desta natureza: seria privado de algo, no caso, da intensidade ou perfeição máximas possíveis para a realização desta natureza. Isso, de resto, encontra-se em consonância com o que é afirmado na carta à Johannes Hudde, de junho de 1666 (*Carta XXXVI*), na qual Espinosa esclarece o que constitui uma imperfeição, limitação ou deficiência (privação do ser):

> Gostaria que você notasse o que acabei de dizer sobre o termo *imperfeição*, a saber, que algo que pertence a sua natureza está faltando a uma coisa. Por exemplo, a Extensão pode ser chamada imperfeita apenas em relação à duração, posição ou quantidade porque não dura mais, ou não mantém sua posição, ou não é maior. Mas nunca será chamada de imperfeita porque não pensa, já que sua natureza, que consiste apenas em extensão, isto é, em um tipo definido de ser, não requer nada desse tipo. Com respeito a isso, apenas

---

as exceções, Raphael Krut-Landau (2021) e Jean Seidengart (2006, p. 460-485). Sobre as grandezas intensivas, ver, por exemplo, Sylvain Roudaut (2022) e Anne Davenport (1999). Vale notar que Roger Ariew (1990) aponta uma possível influência sobre o tratamento espinosista do infinito por parte de autores medievais, em particular do século XIV, como Gregório de Rimini, Jean Buridan e Alberto da Saxônia. Jean Buridan, juntamente com seus alunos, Alberto da Saxônia e Nicole Oresme, participa do movimento de retomada e desenvolvimento do tratamento matemático da variação das formas (*latitudo formarum*), apresentada em termos de *intensio* e *remissio* de qualidades (variação da intensidade de uma qualidade cuja medida é dada em graus), aplicada ao movimento não uniforme e à velocidade, e cuja influência se estende à obra de Galileu – sobre isso, veja-se Maurice Clavelin (1996, p. 75-76). Clavelin, de resto, apresenta, no capítulo II de sua obra sobre a filosofia natural galilaica, uma análise bastante detalhada destes procedimentos de matematização e dos limites de sua influência sobre a revolução científica do século XVII.

> a extensão limitada ou ilimitada deve ser chamada, respectivamente, de imperfeita ou perfeita. E, dado que a natureza de Deus não consiste em um tipo definido de ser, mas em um ser que é absolutamente ilimitado, sua natureza também requer tudo o que expresse o ser perfeitamente, pois, de outra forma, sua natureza seria limitada e deficiente.[4]

Na carta a Willen van Blijenbergh, de 28 de janeiro de 1665 (*Carta XXI*), Espinosa expõe a diferença entre as negações supostas na *Carta XXXVI*, diferença esta que é, por fim, resumida nos seguintes termos: "Assim, Privação nada é senão negar de uma coisa algo que julgamos pertencer a sua natureza, e Negação, nada senão negar algo de uma coisa porque isso não pertence a sua natureza".[5] No que concerne à *Carta XXXVI*, a afirmação de que a Extensão pode apenas ser limitada ou imperfeita em relação àquilo que é conveniente à sua natureza (duração, posição e grandeza) mostra que a relação de limitação constitui uma privação. De outro lado, a circunstância de a Extensão não poder ser imperfeita por não pensar mostra que a relação entre dois gêneros ou naturezas distintos constitui uma mera negação. Em visto disso, pode-se sustentar que, de um ponto de vista lógico, a negação que exprime a limitação, imperfeição ou privação é aquela que se poderia chamar de negação privativa: quando, dados dois predicados opostos, *P* e não *P*, a negação de um deles relativamente a um sujeito S implica a posição ou afirmação do predicado oposto, de sorte que, sendo um deles falso do sujeito *S*, o outro será verdadeiro e *vice-versa*. Tal negação nega de uma coisa algo que é próprio a um sujeito de tal ou qual natureza, e a ausência da propriedade em questão constituirá uma imperfeição na exata medida em que este membro das qualidades opostas for valorizado positivamente (por exemplo, para o seu bom funcionamento ou operação enquanto coisa com a natureza em questão). Pode-se, ademais, sustentar que não há lugar, no que concerne à limitação, para a negação que, correspondendo à mera negação da *Carta XXI*, poder-se-ia chamar de

[4] Spinoza (2016, p. 30).
[5] Spinoza (1985, p. 378).

categorial: quando, dados dois predicados opostos, *P* e não *P*, a negação de um deles relativamente a um sujeito S não acarreta a afirmação do oposto por serem ambos falsos do sujeito. Sendo assim, por ser a negação privativa a única aplicável em um dado gênero, temos que a identidade de cada coisa finita em seu gênero deve ser estabelecida por determinação completa, a qual implica, justamente, a comparabilidade absoluta de um sujeito S com os pares de predicados opostos possíveis.[6]

Postas essas primeiras considerações, pode-se passar à derivação da noção de infinito em um gênero. Contrariamente ao que pretende Gueroult (1969),[7] a definição de *finito em seu gênero*, sob a perspectiva das grandezas intensivas, parece implicar imediatamente aquela de infinito em seu gênero. Com efeito, como a coisa finita em seu gênero é, de um ponto de vista metafísico, aquela que pode ser ou é limitada por outra de mesma natureza ou gênero, e, de um ponto de vista lógico, aquela da qual algo maior ou mais perfeito (de mesmo gênero) é ou pode ser pensado, segue-se, trivialmente, por contraposição, que, metafisicamente, aquilo que não é ou não pode ser limitado por algo de mesma natureza será o não finito, isto é, o infinito no ou do gênero, e que, logicamente, aquilo de que não é possível conceber nada maior (aquilo que é concebível apenas como o máximo no ou do gênero) será o não finito no ou do seu gênero.

Aquilo que é infinito em um gênero parece possuir duas faces, consoante a diversidade de papéis a serem desempenhados na estruturação e

[6] Dito de outro modo, quando se está às voltas com aquilo que tem sua identidade definida por determinação completa, não há campos de incomparabilidade (ou de indeterminação) entre os elementos envolvidos, incomparabilidade esta que é, justamente, engendrada pela negação dita categorial: o sujeito *S*, não sendo nem *P* nem *não P*, é indeterminado quanto ao par *P* e *não P*, tal como ocorre quando se afirma que, por exemplo, uma árvore não é nem vidente nem cega. Caso valessem para as coisas finitas tanto a negação privativa quanto a categorial, a determinação da identidade do sujeito *S* deveria se dar apenas em relação a certos pares de predicados opostos (e não todos), sendo, pois, uma identidade por determinação relativa.

[7] "A *Definição 2*, sendo anterior à Definição da substância, não implica, portanto, imediatamente a definição da coisa infinita em seu gênero" (Gueroult, 1969, p. 44).

na concepção do que é finito neste gênero. Em primeiro lugar, ele constituiria a perfeita (sem limitações) e absoluta realização do gênero, sendo a perfeição máxima ou, se preferirmos, o máximo da perfeição de tal ou qual natureza. Dado que a determinação da identidade de uma coisa finita no gênero se dá pela limitação por outras coisas finitas (maiores ou mais perfeitas) de mesmo gênero, nada no gênero será capaz de determinar a identidade daquilo que é infinito no gênero. Isto, por seu turno, implica que a identidade daquilo que é infinito em seu gênero não é determinável por negação privativa. Sendo assim, se o máximo do gênero deve possuir uma identidade determinada, segue-se que ele deveria, por exclusão, ser limitado por algo fora do gênero. Porém, como decorre do exposto anteriormente e, de resto, é expressamente indicado na definição mesma de coisa finita em seu gênero ("um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo"), aquilo que é externo ao gênero somente lhe é externo por constituir ou por convir a um gênero ou natureza distinta, caso em que a relação de limitação não terá vigência por força da negação categorial. Assim, por ser a relação entre os gêneros ou naturezas definida pela negação categorial, coisa alguma fora do gênero poderá determinar a identidade do máximo de um gênero ao limitá-lo.

Em vista do exposto, se cabe dizer que aquilo que é infinito no gênero possui uma identidade determinada, a identidade deste máximo somente poderá ser determinada por sua própria natureza ou gênero – vale dizer, ele deverá ter sua identidade determinada positiva e exaustivamente por si mesmo. Dito de outro modo: no caso do máximo de um certo gênero, a natureza deste máximo é constituída por tudo e apenas aquilo que faz do gênero este gênero antes que outro. Assumindo-se que a relação entre gêneros diferentes seja regida pela negação categorial, temos que a natureza de um gênero não pode ser constituída por qualquer outro gênero (isto é, o próprio gênero deve ser simples). Caso o máximo em um (ou de um) gênero tenha, tal como o gênero, sua identidade determinada, ela deverá ser determinada integralmente pelo próprio gênero que constitui sua natureza. Sendo o gênero simples, "tudo e apenas aquilo que faz do gênero este gênero" não poderá estar senão pela natureza simples que o constitui, o que acarreta que a natureza ou essência

do máximo do gênero deve ser igualmente simples (integralmente determinada pelo próprio gênero, sem a intervenção de qualquer outra natureza ou gênero). Ademais, como as caracterizações metafísica e lógica do que é infinito em um gênero são recíprocas,[8] uma vez que a natureza do máximo no gênero seja simples, a concepção do máximo será igualmente simples. Isto é, dado que aquilo que não pode ser limitado por algo de mesmo gênero possui uma natureza simples, a representação possível deste algo – o conceito do máximo do gênero – será ela mesma simples. Donde se segue que, se A for o conceito do máximo de um certo gênero, de A seguir-se-á tão simplesmente *A*, e se de *A* seguir-se *B*, então *A* = *B*. Cumpre acrescentar que, sendo plausível o exposto até aqui, segue-se igualmente que o máximo do gênero e o gênero do qual é máximo serão qualitativa e numericamente idênticos.[9]

Mais uma vez, assumindo-se que aquilo que é infinito em um gênero tenha sua identidade completamente determinada por si mesmo, não havendo nada "outro" que possa determiná-lo, segue-se que constitui o que se poderia chamar de um perfeito particular platônico: seria perfeito porque constituído e determinado apenas por si mesmo e seria um particular porque completamente determinado. Isto significa que o máximo do gênero (o infinito no gênero), tal como um particular, teria sua identidade determinada na forma do princípio geral de identidade, $(x)(y)\ (x = y) \leftrightarrow (P)\ (Px \leftrightarrow Py)$, princípio que exprime precisamente as duas características próprias à individualidade, a unidade (identidade numérica, "ser um e o mesmo") e a unicidade (ser qualitativamente discernível de tudo o mais, isto é, possuir pelo menos uma qualidade que nenhum outro indivíduo possui),[10] uma vez que um indivíduo é apenas

[8] Tal como ocorre com aquelas caracterizações concernentes ao que é finito em seu gênero.

[9] Assim, se alguma diferença há de ser feita entre ambos, ela deverá concernir à diversidade de papéis a serem desempenhados e não àquilo que desempenha estes papéis.

[10] Como o princípio geral de identidade estabelece que $(x)(y)\ (x = y) \leftrightarrow (P)\ (Px \leftrightarrow Py)$, segue-se, como um corolário negativo, que $(x)(y)\ (x \neq y) \leftrightarrow \exists P\ (Px \wedge \neg Py)$. Sobre unidade e unicidade, ver Geneviève Lewis (1950, p. 2-3).

idêntico (numericamente) a si mesmo e apenas ele possui um certo conjunto de qualidades (é diferente de tudo o mais). Claro está que, por força da determinação completa do indivíduo, o indivíduo deve ser comparável com a totalidade das qualidades possíveis (sem campos de incomparabilidade definidos pela negação categorial).[11]

A valerem as considerações acima, apenas o próprio gênero substantivado poderá responder aos requisitos estabelecidos para o grau máximo de sua perfeição.[12] Como tal, poderá operar como unidade de medida da perfeição da realização do gênero (a intensidade desta realização) nas partes possíveis do todo que é o gênero (as muitas coisas finitas no gênero) ou, se se preferir, do grau de carência de cada manifestação finita possível deste gênero ou natureza, em que cada qual, sendo privada de algo, será necessariamente imperfeita. Assim, será em função do máximo que se poderá estabelecer o quão perfeitas ou imperfeitas são as manifestações do gênero (em última análise, os variados graus de perfeição serão definidos a partir da determinação de quão limitada é uma certa coisa finita em relação ao máximo).

[11] Vale notar que o princípio chamado aqui de princípio geral de identidade consiste na conjunção de duas condicionais. A primeira delas estabelece que se algo é numericamente idêntico a algo (*x* é um e o mesmo que *y*), então todas as propriedades que *x* possui, *y* também deverá possuir, e *vice-versa* (sendo, pois, qualitativamente indiscerníveis). Esta formulação condicional é comumente conhecida como princípio da indiscernibilidade dos idênticos. A segunda condicional estabelece que se algo é indiscernível de algo (todas as propriedades que *x* possui também são possuídas por *y*, e *vice-versa*), então será também numericamente idêntico (*x* será um e o mesmo que *y*). Esta segunda formulação condicional é mais conhecida como princípio da identidade dos indiscerníveis. Vale igualmente notar que, considerado o caso do máximo de um gênero, dado o requisito da comparabilidade (e, pois, de determinabilidade), a natureza simples que o constitui (a saber, a simplicidade da natureza do próprio gênero) restringe o escopo de variação do quantificador universal (na quantificação sobre propriedades) ocorrente na formulação do princípio geral de identidade.

[12] Devendo o gênero, por força da identidade entre ele e o seu máximo, ser considerado como um particular.

A determinação da segunda faceta daquilo que é infinito em um gênero requer que se retome alguns elementos relativos à circunstância de que ele constitui aquilo que é o máximo do gênero. Como máximo do ou no gênero, ele também consiste naquilo relativamente ao qual nada superior, maior ou mais perfeito pode ser dado ou concebido. Isto implica que um tal máximo pode (e deve) ser igualmente compreendido como a *totalização máxima* no gênero ou, se se preferir, como limite último e absoluto de toda totalização relativa executável no múltiplo do gênero (as muitas coisas finitas no gênero). Com efeito, enquanto responde pela perfeição máxima do gênero, deve compreender em si todas as determinações relativas (finitas) de perfeição segundo os seus diferentes graus de carência ou imperfeição (o grau mais alto, no caso da perfeição, compreendendo em si os graus menores, ou o inverso, no caso da imperfeição).[13] Ora, como visto anteriormente, por ser perfeito, o máximo se identifica com o próprio gênero relativamente ao qual ele é o máximo e é, em vista disso, dotado de uma unidade absolutamente homogênea e simples. Por outro lado, por ser um particular, é capaz de operar como unidade de medida para a determinação dos diferentes graus de perfeição da realização do gênero, fundando, assim, a determinação das muitas e diferentes partes cujas identidades são definidas em conformidade com seus diferentes graus de perfeição ou de imperfeição, isto é, segundo as relações que mantêm entre si para perfazer o todo do gênero, tomado, agora, não como uma unidade simples e indivisa, mas como *totalidade máxima* dessas partes. Se as coisas se passam dessa maneira, pode-se, agora, tanto dizer que, de um lado, o *infinito em seu gênero*, enquanto perfeito (particular), é o próprio gênero e é uma unidade absolutamente homogênea e sem partes, quanto dizer, de outro lado, que ele, enquanto (perfeito) particular, é a razão ou fundamento do engendramento de si mesmo como *totalidade máxima*.

Estas duas facetas do que é infinito em um gênero parecem estar em estrita correlação com os tipos de unidade discerníveis em um *totum* qualquer.

---

[13] Assim como, por exemplo, os graus superiores de temperatura em uma escala qualquer compreendem em si (podem ser divididos em) os graus inferiores.

Uma vez que se considere um todo como a unidade de uma multiplicidade e uma multiplicidade como consistindo em muitas unidades, segue-se, trivialmente, que se está às voltas com dois tipos distintos de unidades. Pode-se designar, então, aquela unidade que responde pela conexão do múltiplo (de sorte a não se tratar de um mero múltiplo ou agregado, mas, propriamente, do múltiplo *de um certo todo*) como a *unidade formal* do todo. Esta unidade formal, a qual nada mais é, em última análise, que o princípio de conexão do todo, define a natureza ou essência do mesmo, fazendo do todo o todo que ele é. De outro lado, temos as muitas unidades que constituem o múltiplo do todo, as suas muitas partes, as quais podem ser chamadas de *unidades materiais*. Tais unidades (as quais, embora possam ser em si mesmas complexas, são tomadas, enquanto constituintes do múltiplo do todo, como simples) constituirão, caso o todo possua todas as partes que lhe convém, a *totalidade* do todo. Pode-se, em vista disso, acordar que um e mesmo todo possa vir a ser considerado segundo duas perspectivas distintas atinentes a sua própria constituição: de um lado, pode ser considerado, como um todo, em termos da regra ou princípio de conexão que define sua natureza e, de outro, pode ser considerado, como uma *totalidade*, em termos do múltiplo que o constitui.

Se for feita, ademais, a diferença entre aquilo que é mensurado (o todo ou a grandeza a ser quantificada) e a medida atribuída a ele (sua *quantitas*),[14] pode-se definir quantidade como a determinação do múltiplo de um todo (da grandeza), o que habilita a distinção entre duas maneiras de determinação deste múltiplo: a determinação extensiva e a determinação *intensiva* (da quantidade) de uma grandeza. Com efeito, parece possível, de um lado, tomar como princípio para a determinação do múltiplo o próprio múltiplo, sem levar em consideração seu princípio de *unidade formal*. Em semelhante caso, é suposto tratar-se de uma grandeza (a grandeza a ser medida) discreta, isto é, um todo em que cada uma das unidades materiais que constituem o seu múltiplo já é dada como sendo assinalável. A determinação deste múltiplo (a

[14] Muito embora, não raro, ambos sejam chamados ora de grandezas, ora de quantidades: a quantidade, desse modo, poderia ser, por exemplo, dita a grandeza de uma grandeza ou a quantidade de uma quantidade.

determinação da quantidade relativa ao todo em questão) consistirá na mera aplicação da síntese matemática (operação de adição) das unidades, uma a uma.[15] Em tais circunstâncias, a determinação do múltiplo consistirá em um número que totaliza a operação de síntese matemática das partes e, para toda totalização possível, na ordem da determinação extensiva da quantidade, uma totalização maior será sempre possível – o que faz destas totalizações meras totalizações relativas.

Por outro lado, parece igualmente possível tomar por princípio de determinação do múltiplo o seu princípio de unidade formal. Neste caso, por se estar às voltas com o todo tendo em vista unicamente o seu princípio de conexão (sua essência), não há como tratá-lo senão como uma unidade absolutamente homogênea, sem partes assinaláveis. Se, no caso da determinação extensiva da quantidade, faz-se necessário, em última análise, tomar o todo como se fora um mero agregado, um puro múltiplo sem conexão, no caso da determinação intensiva da quantidade, faz-se necessário, ao contrário, tomá-lo como um todo sem multiplicidade, o que equivale a dizer que ele, o todo, se apresenta como algo que não é imediatamente passível de qualquer quantificação.[16] A determinação de sua quantidade dependerá, pois, do engendramento de um múltiplo mediante a constituição de uma série ordenada correlativa a uma escala de atribuição ou realização do princípio mesmo de conexão (a propriedade ou relação que define o todo).

Embora não seja possível detalhar aqui, o procedimento de engendramento desta série ordenada se dá por remissão (a um ou a ambos) os *termini* ou *limites* do todo, seu *máximo* e seu *mínimo*, os quais são definidos em termos da perfeição máxima e mínima da realização da propriedade ou

---

[15] Caso em que, poder-se-ia dizer, o todo é considerado como se não fosse realmente um todo, mas um mero agregado. Um agregado consistindo, basicamente, em um múltiplo sem qualquer princípio efetivo de conexão e que, por conseguinte, pode apenas ser pensado como se constituísse um todo (na forma de um todo ideal, no qual o princípio de conexão é tão simplesmente pensado como unificando o múltiplo).
[16] A quantidade de uma grandeza (todo), lembramos, é, em geral, considerada como a determinação do múltiplo desta grandeza.

relação que define o todo.[17] Não por acaso, a determinação intensiva da quantidade de uma grandeza, a qual costuma ser apresentada como quantidade de uma qualidade, é também considerada a determinação da quantidade de uma grandeza contínua enquanto contínua. Nada obsta, porém, que, uma vez constituída uma multiplicidade possível, venha-se, em muitos casos, a determinar a quantidade extensiva relativa a uma grandeza qualitativa ou contínua. Por exemplo, no caso de um segmento de reta, é possível tratá-lo como constituído de uma certa multiplicidade engendrada a partir de sua divisibilidade ideal em partes, mais ou menos próximas à completude, segundo uma unidade de medida definida em relação aos seus extremos (os seus *termini*, os pontos que definem a identidade do segmento de reta) e, uma vez feito isso, é igualmente possível abstrair-se do princípio de conexão (abstrair-se da circunstância de que são partes de uma linha una), tratando o múltiplo engendrado como um mero múltiplo (como se as partes fossem independentes) e, pois, passível de ser contado segundo a regra da adição matemática.[18]

Muito embora tampouco seja possível desenvolver aqui, vale observar que, dadas as primeiras considerações acima acerca dos diferentes tipos de unidade concernentes a um todo, parece razoável enfatizar a correlação entre a primeira faceta daquilo que é infinito em seu gênero (ser, como o máximo da perfeição do gênero, um perfeito particular idêntico, numérica e qualitativamente, ao gênero e, por conseguinte, absolutamente uno e simples) e a unidade formal de um todo. A segunda faceta daquilo que é infinito em seu gênero (ser, como

---

[17] Nas avaliações comparativas, relativamente às propriedades que admitem o mais e o menos como, por exemplo, a propriedade empírica de ser mais ou menos quente, a qualidade moral de ser mais ou menos caridoso e a propriedade metafísica de ser mais ou menos real, toma-se como unidade de medida, no primeiro caso, o mínimo absoluto dado (embora seja igualmente possível usar mínimos relativos); no caso dos demais, o ideal (o máximo da perfeição em seu uso operatório).

[18] Ou, no caso de uma qualidade tal como a caridade: determinado um múltiplo a partir da seleção de diferentes graus de referência (correlativos à série ordenada engendradora do múltiplo) segundo a unidade de medida definida pelo máximo, nada obsta a constituição convencional de uma escala discreta e, por conseguinte, a contagem dos elementos dados na forma da escala.

totalização no gênero, a totalidade máxima que também é o gênero) parece, por seu turno, correlacionável com a completude das unidades materiais de um todo. Mais que isso, parece igualmente possível correlacionar a infinitude do gênero, na forma de sua primeira faceta, com a noção de *atributo*, introduzida em $\boldsymbol{E_1D_4}$ – atributo que deve ser concebido por si mesmo e que exprime o ser da substância ($\boldsymbol{E_1P_{10}}$; $\boldsymbol{E_1P_{10}Esc}$). A segunda faceta, por seu lado, parece ser correlacionável com os diferentes *modos infinitos* (introduzidos em $\boldsymbol{E_1P_{21\text{-}23}}$),[19] podendo operar como chave para o tratamento destes e de sua relação com os modos finitos.

Por fim, as considerações tecidas acerca das diferentes unidades constitutivas de um todo, somadas às rápidas observações sobre a diferença entre grandeza (o que é medido) e quantidade (a medida de uma grandeza) e sobre os modos distintos de determinação da quantidade, podem e devem ser comparadas com o tratamento espinosista conferido à noção de infinito na célebre *Carta sobre o infinito (Carta XII)*.

Na carta de 20 de abril de 1663, endereçada a Lodewijk Meyer (*Carta XII*),[20] Espinosa diagnostica a origem de diferentes paradoxos e aporias relativas ao infinito (em particular aqueles atinentes à composição e divisão da substância extensa). Tais dificuldades seriam oriundas não da natureza do infinito, mas do modo como o concebemos ou conhecemos.[21] Assim, os paradoxos seriam, em última análise, resultantes, de um lado, de uma falácia de equivocidade, por não se distinguir os diferentes tipos de infinitude, e, de outro, de uma falácia da composição, ao aplicar-se procedimentos de origem imaginativa válidos apenas na ordem do finito (a saber, operações tais como a enumeração, a mensuração e a divisão) ao infinito, isto é, àquilo que pode ser compreendido, mas não imaginado.[22] Em vista disso, poder-se-ia dizer tratar-se de uma

---

[19] Ver igualmente *Carta LXIV*.

[20] Spinoza (1985, p. 200-205).

[21] Sobre isso, ver Seidengart (2006, p. 471-477).

[22] Semelhante diagnóstico é retomado em $\boldsymbol{E_1P_{15}Esc}$ contra aqueles que pretendem provar, pela invocação de paradoxos relativos ao infinito, que a substância corpórea é incompatível com a infinitude e perfeição divinas, devendo, pois, ser reputada como

admoestação àqueles que pretendem considerar todo infinito como um infinito (imediatamente) matematizável (sujeito à medida ou ao tratamento numérico): o infinito real ou atual, o infinito intensivo atinente à perfeição absoluta não seria, enquanto tal, quantificável.[23]

Espinosa distingue, na *Carta XII*, três tipos de infinitude e, caso as distinções efetuadas nela valham para a *Ética*, deve ser possível fazer corresponder as principais ocorrências de infinitude em ambos os escritos. Então, em primeiro lugar, encontra-se a infinitude da substância, a qual é infinita por sua própria natureza ou essência, é única, simples (tal como um *quantum continuum*, una e homogênea), é real ou atual, não pode, sem contradição, ser pensada como dividida em partes (isto é, não pode ser pensada como dividida em *partes-extra-partes*, partes contíguas, simultâneas e independentes entre si)[24] e à sua existência eterna não se aplica a duração.[25] A essa infinitude real/atual parece possível fazer corresponder, na distinção das facetas do infinito em seu gênero, a primeira delas: a infinitude no gênero como o máximo da perfeição (perfeito particular), como a grandeza relativa

---

finita: "[...] quem estiver disposto a examinar cuidadosamente a questão verá que todos aqueles absurdos [...], em virtude dos quais se quer concluir que a substância extensa é finita, não se seguem, de maneira alguma, da suposição de uma quantidade infinita [embora a expressão latina empregada aqui seja '*quantitas infinita*', parece claramente ser o caso de considerá-la como se reportando à grandeza, entendida como aquilo que é submetido, adequada ou inadequadamente, à mensuração], mas da suposição de uma quantidade infinita mensurável [idem à observação anterior] e composta de partes finitas. Por isso, dos absurdos que daí se seguem, a única coisa que se pode concluir é que uma quantidade infinita não é mensurável e não pode ser composta de partes finitas" (colchetes nossos).

[23] Seidengart (2006, p. 477).

[24] Na *Carta XII*, encontramos: "Portanto, falam completas bobagens, para não dizer loucuras, aqueles que sustentam que a Substância Extensa é composta de partes ou *corpos realmente distintos uns dos outros*" (grifo nosso).

[25] De modo que tampouco se aplica a ela a medida da duração, o tempo. Sendo assim, na eternidade da substância, não há passado, presente ou futuro deriváveis da quantificação temporal, cujo fundamento é o agora ou o instante, limite que permite a distinção entre o antes e o depois.

à unidade formal de um todo, a grandeza intensiva que, poder-se-ia dizer, não se apresenta imediatamente como grandeza (algo passível de medição/quantificação), como, por fim, a grandeza do atributo.

Em segundo lugar, encontramos aquilo que é infinito por não possuir limites, infinitude esta que não se deve a sua natureza ou essência, mas a sua causa. Semelhante caracterização implica que sua aplicabilidade é restrita àquilo em relação ao qual é possível distinguir entre causa e essência. Ora, assumindo-se que tal não possa ser o caso da substância, na qual, enquanto causa sui, causa e essência coincidem, assumindo-se igualmente que, segundo $\boldsymbol{E_1Ax_1}$, tudo o que é, ou bem é substância, ou bem é modo, e, por fim, assumindo-se que apenas os modos, como se pode inferir de $\boldsymbol{E_1D_3}$ e de $\boldsymbol{E_1D_5}$, possuem uma natureza complexa[26] que habilita a distinção entre o que lhes é comum (a causa, a substância) e o que é próprio a cada um (sua essência), pode-se dizer que este segundo tipo de infinitude concerne propriamente a eles, os modos.

Mesmo uma rápida consideração desse tipo de infinitude se revela delicada: parece haver uma duplicidade de perspectivas em sua representação possível, dado que, segundo a *Carta XII*, as coisas dotadas desse tipo de infinitude, *quando abstratamente consideradas* (quando consideradas apenas em suas essências, abstraindo-as de suas causas ou da ordem total da natureza ou, ainda, alternativamente, da maneira como se seguem da eternidade), podem ser legitimamente representadas como divididas em partes e consideradas como finitas. Isto implica que esta mesma coisa infinita deve poder ser tratada sem que se faça semelhante abstração, posto que um tal tratamento não abstrato deverá, justamente, estar na base da consideração abstrata. Isto implica, por conseguinte, que deve ser possível considerar a coisa infinita levando-se em conta a ordem total da natureza ou a maneira como se segue da eternidade.

Ora, neste caso, um modo infinito, por ser modo, deve consistir em uma modificação de um atributo (da substância da qual é modo) e, por ser

[26] Natureza complexa envolvendo a natureza simples da substância da qual são modos mais seja o que for que permita ou a distinção entre substância e modo, ou a distinção modal entre os próprios modos.

infinito, deve consistir na completude, exaustão ou *totalidade* das modificações finitas possíveis ao atributo. Como se está considerando o modo infinito sem fazer abstração de sua causa ou de sua conexão com a ordem total da natureza, o que determina a identidade do modo não poderá ser dado senão pela *totalidade* das modificações finitas enquanto elas são conectadas e estruturadas em uma ordem total segundo uma relação afim à natureza do atributo envolvido.[27] Desse ponto de vista, o modo infinito mais fundamental, o qual parece assimilável à segunda faceta do infinito em seu gênero (o todo tematizado pela completude de seu múltiplo, a *totalidade máxima*), parece igualmente assimilável ao chamado *modo infinito imediato*.[28]

De outro lado, encontra-se o tratamento abstrato (ou superficial, como é, por vezes, apontado por Espinosa) das coisas que são infinitas por suas causas. Em semelhante caso, como indicado anteriormente, ao se abstrair da causa, toma-se em consideração unicamente a essência dos modos. Uma vez que abstrair das causas ou do modo como se seguem da eternidade é

---

[27] Em tal caso, a identidade de cada um dos modos finitos será definida por sua relação de situação na série ou rede completa de conexões.

[28] Quando uma coisa que é infinita por sua causa não é considerada abstratamente, considera-se igualmente os modos finitos em sua conexão com a ordem total da natureza, isto é, sem fazer abstração desta conexão ou sem abstrair da maneira pela qual se seguem da eternidade. Como a efemeridade da duração explica a existência dos modos finitos apenas na medida em que se abstrai do nexo total da natureza (caso em que são ditos existir contingentemente), quando não se faz tal abstração, os modos não parecem poder ter duração, devendo ser explicados pela eternidade, tal como a substância ou os atributos dela. De modo semelhante: sendo a totalidade dos modos finitos resultante da modificação imediata de algum atributo da substância, essa totalidade deveria gozar, tal como o atributo, de uma infinitude em ato. Logo, não estariam sujeitos a nenhuma determinação quantitativa. Parece, contudo, necessário dizer que, dada a diferença modal vigente entre os muitos modos finitos, sua multiplicidade, sob a égide da totalidade, não pode ser explicada por nenhum número, isto é, a quantidade desta multiplicidade não pode ser determinada por nenhum número. Se for assim, então, de certa maneira, o terceiro tipo de infinitude (sobre este, ver mais adiante), o inumerável, imensurável ou indefinido, seria conexo ao segundo tipo em função de sua conexão com uma das maneiras de tratamento deste último.

abstrair da ordem total da natureza, pode-se entender a infinitude resultante desta abstração como equivalendo à consideração do mero múltiplo de um todo, abstração feita de seu princípio de conexão. Em semelhante caso, os muitos modos finitos são considerados como *partes-extra-partes* e, portanto, como se fossem realmente separados e independentes, isto é, como se fossem substâncias finitas. Apenas assim consideradas, nos termos da *Carta XII*, estarão as coisas extensas sujeitas legitimamente ao número e à medida e, pois, à determinação quantitativa.

Não por acaso, a abstração da causa ou da ordem total da natureza é igualmente a abstração da maneira como se seguem da eternidade. Se o modo infinito imediato (coisa que é infinita por sua causa), enquanto *totalidade das partes conectadas em um todo*, tem sua essência definida na conexão exaustiva de todas as partes possíveis segundo uma relação afim ao atributo do qual é modo e se, neste caso, a identidade (absoluta) de cada parte finita não pode ser dada sem a remissão a esta totalidade e, pois, à identidade de cada uma das demais partes (o que, de resto, as torna fixas, eternas e imutáveis), então, abstrair da conexão com a ordem total da natureza implica a determinação relativa da identidade das partes. Em tais circunstâncias, parece plausível supor-se que, da essência de um modo finito considerado como entidade separada dos demais modos finitos, não se seguirá nem sua permanência na existência, nem sua imutabilidade. Em vista disso, parece igualmente plausível considerar-se que, uma vez abstraída do modo como se segue da eternidade, à infinitude aqui alcançável concernirá a duração e sua medida, o tempo, sendo, por conseguinte, a infinitude matemática ou, como é mais conhecida, a infinitude potencial, na qual toda efetiva totalização é sempre finita.[29]

[29] Observe-se que, muito embora os dois tipos de infinitude concernentes àquilo que é infinito em virtude de sua causa, a imensidão e a infinitude potencial, pareçam distinguir-se em função da mera perspectiva pela qual são considerados (dado o recurso à noção de abstração), não parece necessário inferir-se daí a mera idealidade ou subjetividade do domínio do *modo infinito mediato* (supondo-o assimilável à infinitude matemática ou potencial). Como talvez não se tenha devidamente enfatizado, há nelas

Semelhante infinitude parece, ao menos à primeira vista, identificável ao *modo infinito mediato*. É claro que a justificação da legitimidade desta hipótese, tanto quanto daquela da identidade entre a *totalidade máxima* e o *modo infinito imediato*, está longe de ter sido alcançada aqui. Para tanto, quanto mais não fosse, seria necessário mostrar como se constitui, em termos de uma infinitude potencial, a *facies totius universi* introduzida na correspondência à G. H. Schuller, de 29 de julho de 1675 (Carta XLIV), como exemplar do modo infinito mediato.[30] Mais que isso, seria igualmente necessário, no que concerne aos modos infinitos imediatos, mostrar ao menos como o movimento e o repouso (par introduzido como exemplar de modo infinito imediato para a substância extensa nessa mesma carta) poderiam ser compatibilizados com uma infinitude (totalidade máxima), à qual, sendo explicável pela eternidade (isto é, sem abstração do modo como se segue da eternidade), não convêm a duração e o tempo.

Restaria, finalmente, considerar o terceiro tipo de infinito, sobre o qual, contudo, não nos estenderemos. Tal infinito, o qual se poderia chamar de *inumerável*, *imenso* ou, como prefere Espinosa na *Carta XII, indefinido*,

---

uma diferença na relação que se arma entre os modos finitos que as constituem. No caso da primeira delas, a infinitude como *totalidade máxima* (de hipótese, *modo infinito imediato*), a relação que os unifica enquanto totalidade das partes de um certo todo é de aplicação coletiva, isto é, trata-se das relações entre os modos finitos em sua relação com o todo que é sua causa, o todo da realidade. Dito de outro modo, trata-se de uma relação de relações: cada relação finita (entre um modo finito e outro modo finito) está em relação com as demais relações finitas, unificadas na multiplicidade completa de um certo todo, ganhando, desse modo, sua identidade por seu lugar na série completa. No caso da segunda infinitude, aquela do modo infinito mediato, trata-se meramente das relações finitas em aplicação distribuída, distributivamente, sem a sobredeterminação da relação de relações que lhes é primeira e fundante. Se as coisas se passam desta maneira, poder-se-ia dizer estar-se às voltas com duas maneiras de ser (da condição, o modo infinito imediato, e do condicionado, o modo infinito mediato) ou, na pior das hipóteses, que o segundo, o modo infinito mediato, constitui-se, com ênfase na abstração, como uma espécie de *fenômeno bem fundado*.

[30] Spinoza (2016, p. 438-439).

concerne àquilo que é infinito porque não pode ser equacionado com nenhum número. Algo que, embora possa ser concebido como maior ou menor, por sua própria natureza, não admite número sem contradição.

No exemplo apresentado por Espinosa, encontram-se dois círculos onde um é excentricamente inscrito no outro, com duas retas, *AB* (a máxima reta traçável) e *CD* (a mínima reta traçável), ligando pontos em paralelo na circunferência de ambos os círculos, onde *AB* > *CD* em função da excentricidade. Em tal exemplo, quando se considera as infinitas linhas traçáveis entre pontos paralelos dividindo o espaço compreendido entre *AB* e *CD*, obter-se-ia uma quantidade de retas desiguais que excede todo número. Semelhante infinitude (imensidão) não se deveria à infinitude da área definida pelas linhas (já que o mesmo se daria em qualquer subsegmento desta área) e tampouco à ausência de limites (o "desconhecimento de um máximo e de um mínimo"), os quais são definidos por ambas as linhas, *AB* e *CD*. A infinitude, neste caso, seria função da natureza mesma do espaço no qual se encontra a forma geométrica definida pelas linhas. Em tais circunstâncias, parece possível dizer que se trata de uma infinitude engendrável pela natureza (contínua) da coisa (daquilo que, na natureza ou definição, no caso, de uma modificação do espaço, responde não pelo que ela, a modificação, tem de próprio, mas pelo que tem em comum com todos os modos do espaço), uma vez que se pretenda determiná-la quantitativamente por indivisíveis. A infinitude dos indivisíveis engendráveis é imensurável, de sorte a não se poder determinar adequadamente por um número seja o comprimento, no caso da linha versus pontos, seja a área, no caso do plano versus linhas, seja o volume, no caso do sólido versus planos. Malgrado o exemplo ser de ordem geométrica e concernir a formas geométricas finitas (limitadas), é a natureza, não do espaço particular definido pela forma geométrica, mas daquilo em que se define uma forma geométrica (o espaço ele mesmo) que responde pela imensurabilidade do espaço circunscrito. Finalmente, por força da sugestão de se tratar de uma infinitude atinente a cada modo finito pela mediação do atributo (causada pela natureza do atributo), parece possível mostrar que esse tipo de infinitude, sendo também um tipo de infinitude dos modos, mantém conexão íntima com a infinitude atinente, de hipótese, ao modo infinito imediato.

Referências

ARIEW, Roger. The Infinite in Spinoza's Philosophy. *In:* Curley, E.; Moreau, P.-F. (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden: Brill, 1990, pp. 16-31.

CLAVELIN, Maurice. *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris: Albert Michel, 1996.

DAVENPORT, Anne. *Measure of a Different Greatness: the intensive infinite, 1250-1650*. Leiden: Brill, 1999.

DeLIRE, Luce. Spinoza's Infinities. *In:* MELAMED, Y. *A Companion to Spinoza*. Hoboken: Wiley/Blackwell, 2021. pp. 158-169.

GUEROULT, Martial. *Spinoza I*. Paris: Olms, 1969.

KRUT-LANDAU, Raphael. Spinoza's Metaphysics of Time. *In:* MELAMED, Y. *A Companion to Spinoza*. Hoboken: Wiley/Blackwell, 2021.pp.144-157)

LEWIS, Geneviève. *L'individualité selon Descartes*, Paris:Vrin, 1950.

ROUDAUT, Sylvain. *La mesure de l'être*: le problème de la quantification des formes au Moyen Âge. Leiden: Brill, 2022.

SEIDENGART, Jean. *Dieu, l'univers et la sphère infinie*. Paris: Albin Michel, 2006.

SPINOZA, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza*. Vol. 1. Tradução e edição de Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.

SPINOZA, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza*. Vol. 2. Tradução e edição de Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 2016.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

6

Três observações sobre contrapartes incongruentes em Kant[1]

Rogério Passos Severo

Nas últimas décadas, vários autores criticaram de modo sistemático a "prova" de Kant da realidade do espaço absoluto, publicada em 1768. Peter Remnant talvez tenha sido o primeiro, mas diversos outros juntaram-se a ele desde então, desafiando o argumento de Kant ou mostrando como concepções relacionistas do espaço podem explicar as chamadas *contrapartes incongruentes* tão bem quanto.[2] O próprio Kant abandonou sua principal conclusão pouco depois da publicação, adotando a doutrina do idealismo transcendental em seguida. Não vislumbro possibilidade de salvar a prova de 1768 nem a defenderei aqui.[3] No entanto, ao descartá-la, alguns críticos foram longe demais e deixaram

[1] Este texto é uma tradução revisada de "Three remarks on the interpretation of Kant on incongruent counterparts", publicado na *Kantian Review* 9 (2005): 30–57.

[2] Ver: Remnant (1963). O argumento de Kant em favor do absolutismo (em: "Von dem Ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume", de 1768) é debatido em vários dos artigos reunidos na coletânea editada por Cleve e Frederick (1991). Todas as citações de Kant feitas neste capítulo fazem referência ao volume e à página da edição da Academia de suas obras completas (Ak. = Akademie-Ausgabe). Outros artigos recentes contestando ou debatendo o argumento de Kant incluem Mühlhölzer (1992), Rusnock e George (1995), Huggett (2000) e (2010, capítulo 16), e Hoefer (2000).

[3] Há quem afirme que essa defesa seria descabida, uma vez que Kant jamais teria adotado o absolutismo newtoniano plenamente. Ver, por exemplo, Walford (2001), em especial as pp. 433–436.

de reconhecer a contribuição de Kant de maneira adequada ou atribuíram ao filósofo alemão pensamentos que ele, provavelmente, tampouco teve. O tratamento das contrapartes incongruentes dado por Kant em sua *Dissertação de 1770* também encontrou forte oposição. A afirmação de que a diferença entre duas contrapartes incongruentes não pode ser apreendida apenas por meios conceituais tem sido apontada como uma falsidade matemática.[4] De fato, pode-se mostrar que contrapartes incongruentes são matematicamente distinguíveis e que, para esse propósito, intuições não são necessárias.[5]

O presente capítulo responde a essas críticas. A primeira seção interpreta o que Kant quis dizer em seu ensaio de 1768, quando afirmou que a orientação de uma contraparte incongruente tem um "fundamento interno". O que isso significa não é evidente, e as passagens relevantes podem parecer ambíguas. A seção 2 interpreta e defende a afirmação da *Dissertação de 1770* – aparentemente falsa – de que a diferença entre contrapartes incongruentes não pode ser apreendida apenas por conceitos. O capítulo termina com um resumo dos argumentos de Arthur Prior, P. F. Strawson e Richard Gale sobre identificação demonstrativa, comparando-os com as observações de Kant sobre contrapartes incongruentes. Isso pode ajudar no entendimento da afirmação kantiana discutida na seção 2 e fornecer indícios adicionais de sua verdade. Na análise de Kant, orientação e forma têm um "fundamento interno" e, no ensaio de 1768, ele sustenta que essa é uma evidência da realidade do "espaço absoluto". Tal análise não foi completamente rejeitada nos seus escritos posteriores. A diferença das orientações, para ele, é fundada na faculdade da sensibilidade, não mais em uma propriedade das coisas, independentemente de como nos afetam. A afirmação, feita em 1770, de que a diferença entre contrapartes incongruentes não pode ser apreendida apenas por conceitos, pressupõe que a forma particular de qualquer uma delas permaneça a mesma, sejam quais forem sua posição e a orientação em relação a outros objetos.

[4] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (doravante: *Dissertação de 1770*), Ak. 2: 403.

[5] Ver seção 2.

Pressupõe, portanto, a análise da forma apresentada no ensaio de 1768, mas a explica de outro modo. As observações discutidas nas seções 1 e 2 dizem respeito aos mesmos fatos, e um entendimento melhor de um texto contribui para a melhor compreensão do outro. Espera-se que a seção 3 tenha um efeito similar.

I. A diferença entre contrapartes incongruentes baseia-se em um "fundamento interno"

Kant introduziu a noção de contraparte incongruente em seu ensaio de 1768 para se referir a "um corpo completamente igual e similar a outro e que, mesmo assim, não pode ser incluído nos mesmos limites" (Ak. 2: 382). Um exemplo claro é o das mãos direita e esquerda quando pequenas diferenças em tamanho e forma são desconsideradas. Mesmo se fossem imagens perfeitamente espelhadas uma da outra, não poderiam caber nos mesmos limites: mãos esquerdas não cabem em luvas direitas, e mãos direitas não cabem em luvas esquerdas (sem esticar e deformar as luvas). Outros exemplos incluem parafusos, orelhas humanas, caracóis e triângulos esféricos escalenos.

Kant não foi o primeiro a notar a existência de contrapartes incongruentes,[6] mas parece ter sido o primeiro a formular um método geral para construí-las:

> […] tome-se um corpo que não seja composto de duas metades ordenadas simetricamente de acordo com um plano de interseção único, como uma mão humana.

[6] Hans Vaihinger sugere que Kant pode ter tomado conhecimento delas em um trabalho publicado por Segner (1741), ao qual teve acesso. Ver: Vaihinger (1892, vol. 2, p. 531, nota). Um parecerista anônimo observou que "Dois dos sólidos arquimedianos – os assim chamados 'cubo snub' e o 'dodecaedro snub' – têm versões 'direita' e 'esquerda'", e que "na Parte Quatro dos *Princípios de filosofia*, Descartes explora o fato de que parafusos podem ter voltas com curvas em sentidos contrários para explicar a atração e a repulsão magnéticas".

> Baixem-se de todos os pontos de sua superfície linhas perpendiculares a um quadro colocado em frente e prolonguem-se as linhas do mesmo modo para trás, numa distância equivalente à que há entre os pontos e o quadro; deste modo, os pontos finais da linha assim prolongada constituem (se forem ligados) a superfície de uma forma corpórea que é a contraparte incongruente da precedente […] (Ak. 2: 382)

No caso dessa construção partir de uma mão humana, sua contraparte terá exatamente as mesmas características, exceto pela orientação – isto é, exceto pelo fato que de uma das mãos será direita, e a outra, esquerda – e pela localização de cada uma. Afora isso, são iguais (têm a mesma magnitude) e similares (iguais com respeito às relações entre as partes de cada uma considerada isoladamente, isto é, sem comparar nenhuma das duas a algo externo a elas).

Kant mostrou que esses objetos são contraexemplos a uma proposição que Leibniz e Wolff achavam que poderiam provar, a saber: que, para qualquer objeto geométrico, igualdade e similaridade implicam congruência (doravante: "tese de Leibniz").[7] Embora todas as contrapartes sejam iguais e similares, algumas são incongruentes. De fato, as contrapartes da maioria dos corpos conhecidos que não podem ser divididos em duas metades simétricas – como mãos e orelhas humanas, parafusos e caracóis – são incongruentes.[8] Esses corpos não podem ser contidos nos mesmos limites de suas contrapartes, não

[7] Ver Leibniz, "De analysis situs" (1679, p. 179) e Wolff (1751/1983, p. 1179). Ver também Rusnock e George (1995, pp. 260–262), para mais referências e uma ótima exposição e discussão deste tópico. Os próximos parágrafos apoiam-se no artigo deles.

[8] Ao contrário do que Kant sugeriu, no entanto, essa não é uma regra universal: há objetos que não são divisíveis em duas metades simétricas cujas contrapartes são congruentes. Tome-se, por exemplo, uma folha de papel retangular, escolha dois cantos opostos, digamos, o canto superior direito e o canto inferior esquerdo, e dobre-os 90 graus em direções opostas relativamente ao plano formado pelo restante da folha – isto é, dobre um dos cantos para cima e o outro para baixo. O objeto resultante não é divisível em duas metades simétricas (não haverá um plano de simetria espelhada) mas, ainda assim, tem uma contraparte congruente. Para uma ilustração, ver Gardner (1991, p. 14).

importando como sejam movidos ou virados (sem esticá-los ou dobrá-los, isto é, sem alterar sua forma).[9]Paul Rusnock e Rolf George contribuíram muito para uma compreensão filosófica e histórica adequada dos argumentos de Kant. Eles salientam que "igualdade" e "similaridade" têm uma longa história

[9] No século XIX, foi demonstrado (originalmente por Ferdinand Möbius, em "On higher space" (1827), reimpresso em Cleve e Frederick (1991, pp. 39–41) que coisas incongruentes em um espaço tridimensional podem ser viradas em um espaço quadridimensional e contidas no mesmo espaço delimitado pelas suas contrapartes. Em geral, qualquer objeto com *n* dimensões pode ser virado em um espaço de *n*+1 dimensões e contido no espaço delimitado por sua contraparte. Também o movimento ao longo de um espaço não orientável (por exemplo, uma faixa de Möbius ou uma garrafa de Klein) pode alterar a orientação de um objeto particular. Essas possibilidades matemáticas eram fisicamente inconcebíveis para pensadores do século XVIII, como Kant, e mesmo para pensadores do século XIX, como o próprio Möbius. "Espaço", naquela época, não significava uma mera construção matemática mas, a um só tempo, o espaço da física, da geometria e da experiência comum, e era concebido como euclidiano e tridimensional (ver Torretti, 1978, Introduction). Apenas mais tarde uma distinção entre os espaços físico, fenomenológico e matemático foi introduzida. Isso explica por que Kant menciona como exemplos de contrapartes incongruentes apenas coisas que não podem ser movidas ou viradas no espaço euclidiano tridimensional e ocupar o espaço delimitado por sua contraparte: "Se duas figuras, desenhadas sobre um plano, são iguais e similares entre si, então elas se recobrem mutuamente. Todavia, com a extensão corpórea e, também, com as linhas e superfícies que não se encontram em um plano, as coisas passam-se frequentemente de modo bem diverso" (Ak. 2: 381). Kant jamais menciona que objetos bidimensionais planos têm contrapartes incongruentes precisamente porque podem ser virados no espaço tridimensional e coincidir espacialmente com suas contrapartes. Para ele, a tridimensionalidade era uma característica real do espaço único. Espaços de uma ou duas dimensões não passariam de limitações do espaço tridimensional, e espaços com dimensões superiores a três seriam inconcebíveis (em seu ensaio de 1747 sobre Forças Vivas, por exemplo, Kant escreveu que esses espaços com mais de três dimensões, se possíveis, "não pertenceriam ao nosso mundo"). Considerar a noção kantiana de contraparte incongruente como limitada a espaços orientados de uma dimensionalidade particular – em vez de referi-la ao espaço único – é um anacronismo um tanto difundido na literatura (por exemplo, em Cleve e Frederick, 1991, pp. 8, 22–23; e Nerlich, 1973; ver também as páginas lxix–lxx da introdução à tradução para o inglês do ensaio de 1768 de Kant , (2003).

na matemática, que remonta à Grécia antiga.[10] Definições de similaridade para alguns tipos de objetos podem ser encontradas, por exemplo, nos *Elementos* de Euclides.[11] Leibniz, no entanto, parece ter sido o primeiro a formular um conceito geral de similaridade, não restrito a nenhum tipo particular de objeto, mas aplicável a todos. Os gregos antigos tinham uma definição específica para cada tipo particular de objeto. Assim, jamais poderiam ter concebido algo como a tese de Leibniz, que usa um conceito de similaridade em geral. Leibniz classifica os conceitos matemáticos como quantitativos ou qualitativos: os primeiros aplicam-se a objetos em comparação a outros objetos; os segundos, a objetos considerados isoladamente.[12] Magnitude seria um conceito quantitativo. Podemos dizer, por exemplo, que um objeto é duas vezes mais largo ou tem metade do comprimento de outro; mas não faz sentido dizer isso sem compará-lo a alguma outra coisa. "Grande", "pequeno", "longo", "curto" e outros termos como esses exigem comparação. Alguns objetos, é claro, fornecem padrões de medida. Comparada a uma régua, por exemplo, podemos dizer que uma caneta tem 15 centímetros de comprimento. Em tais casos, a comparação também ocorre, embora um dos objetos comparados sirva como padrão de

[10] Rusnock e George (1995, pp. 260-261).

[11] "Segmentos similares de círculos são os que admitem ângulos iguais ou em que os ângulos são iguais uns aos outros" (Euclides, *Elementos*, livro III, def. 11, in: Euclid; Heath, 1956); "Figuras retilíneas similares são as que têm seus vários ângulos iguais e lados proporcionais em torno dos ângulos iguais" (livro VI, def. 1); "Planos e sólidos similares são aqueles que têm seus lados proporcionais" (livro VII, def. 21); "Cones e cilindros similares são aqueles em que os eixos e os diâmetros das bases são proporcionais" (livro XI, def. 24).

[12] "Ao empreender uma explicação da qualidade ou forma, aprendi que a questão se reduz ao seguinte: coisas similares são as que não podem ser distinguidas quando observadas isoladamente umas das outras. A quantidade pode ser apreendida apenas quando as coisas estão de fato presentes em conjunto ou quando alguma coisa interveniente pode ser aplicada a ambas. Mas a qualidade apresenta algo à mente que pode ser conhecido em separado e pode, então, ser aplicado à comparação de duas coisas sem de fato reuni-las imediatamente ou por meio de um terceiro objeto, como medida", in: Gerhardt (1849), vol. 5, p. 179; tradução para o inglês em: Loemker (1956, vol. 1, p. 392).

medida. Ter 15 centímetros de comprimento não é uma propriedade que um objeto tenha quando considerado isoladamente. A *forma* de um objeto, por outro lado, seria determinável sem comparação: uma esfera é uma esfera independentemente de qualquer comparação com outros objetos, e a mesma coisa pode ser dita de qualquer outra forma geométrica. A noção de similaridade de Leibniz pretendia abarcar formas iguais. Dois objetos são similares se são indistinguíveis quando cada um é considerado isoladamente (sem compará-los a outras coisas).[13] Pares de esferas ou de cubos de tamanhos diferentes, por exemplo, não podem ser distinguidos quando cada elemento do par é considerado isoladamente; eles são similares e têm a mesma forma. Como Kant apontou, no entanto, essa não é uma regra geral: contrapartes incongruentes também são similares, mas não têm a mesma forma, uma vez que não podem ser compreendidas no mesmo espaço. Conforme já mencionado, Leibniz e Wolff conceberam igualdade e similaridade como condições necessárias e suficientes para a congruência: dois corpos quaisquer que sejam iguais e similares seriam congruentes ipso facto (compreensíveis nos mesmos limites espaciais). Embora hoje saibamos que isso é falso, primeiro convém notar que poderíamos facilmente ficar inclinados a pensar que é verdade, ainda mais se aceitamos as definições de Leibniz para similaridade e igualdade. Essas definições pretendem abarcar formas idênticas e magnitudes idênticas, e é natural pensar que, se dois objetos têm a mesma forma e a mesma magnitude, deveriam ser geometricamente indistinguíveis (desconsiderando a localização de cada um, é claro). Se não há outra distinção entre os dois além da localização, deveriam poder ser compreendidos pelos mesmos limites espaciais (isto é, ser congruentes).

Entretanto, há mais na forma de um objeto do que Leibniz pensara. Contrapartes incongruentes são, de fato, similares, mas diferem em forma, como é possível perceber observando as mãos direita e esquerda. Diferem porque o arranjo interno de suas partes é ordenado de modo diverso, resultando

[13] "... similares são aquelas coisas que não podem ser discernidas isoladamente" [... *ut similia sint, quæ singulatim observata discerni non possunt*] (Leibniz, "De analysis situs" (1679), in: Gerhardt (1875), vol. 5, p. 180).

em orientações diferentes. Mas a orientação de um objeto não é discernível quando esse objeto é considerado isoladamente. Assim, embora tenham orientações diferentes, duas contrapartes incongruentes são similares. Uma vez que são também iguais (dado o modo como são construídas), deveriam ser congruentes, de acordo com a tese de Leibniz, o que não é o caso.

À primeira vista, a orientação parece uma característica quantitativa, uma vez que só pode ser discernida por comparação. Por exemplo: só faz sentido dizer que uma seta aponta para cima ou para baixo se tivermos em mente algum ponto ou sistema de referência para estabelecer o para cima e o para baixo. Quando consideramos cada seta isoladamente, nada distingue esta seta → desta ←; não há nada que possa ser dito de uma que também não possa ser dito da outra. Quando as setas são comparadas uma com a outra ou com algum outro objeto – a página em que estão impressas, por exemplo – vemos imediatamente que apontam em direções opostas, que têm orientações diferentes. A mesma coisa vale para objetos como mãos e parafusos. Considerados isoladamente, não há nada que possa ser dito de um que não possa ser dito de sua contraparte também. Tanto uma mão direita quanto sua contraparte têm cinco dedos, o dedo indicador fica entre o polegar e o dedo do meio, e assim por diante. Quando consideradas isoladamente, são perfeitamente similares. Nesse caso a orientação também seria uma característica quantitativa no vocabulário leibniziano. Embora não seja problemático considerar que duas setas com direções diferentes são similares e têm a mesma forma, uma mão humana e sua contraparte não têm a mesma forma, pois não podem ser compreendidas nos mesmos limites espaciais. Sendo assim, não deveriam ser consideradas similares, se similaridade significa identidade de forma. O conceito leibniziano de similaridade, que pretendia capturar identidade de forma para dois objetos quaisquer, falha nesse propósito, portanto.

Em seu ensaio de 1768, Kant argumentou que a orientação é um componente da forma em ao menos alguns objetos, como mãos e parafusos. A análise de Leibniz da forma geométrica era insuficiente, e sua correspondente definição de similaridade estava incompleta. No entanto, não fica evidente, à primeira vista, como devemos analisar os conceitos de forma e similaridade

levando a orientação em consideração. Como acabamos de ver, a orientação parece uma característica quantitativa, mais afim à magnitude do que à forma, uma vez que exige comparação. No entanto, dado que diferenças na orientação de alguns objetos implicam diferenças em suas formas, também parece razoável pensar que a orientação pertence à forma de um objeto e é uma característica qualitativa. O que dá a impressão de gerar um dilema: a orientação seria uma noção quantitativa ou qualitativa?

Reforçando o dilema, objetos como mãos humanas – mas não objetos como setas – parecem ter uma orientação própria. Não mudam de orientação quando são movidos ou virados. A forma geral desses corpos é determinada pela orientação, já que diferenças na orientação implicam a não compreensibilidade nos mesmos limites espaciais. Poder-se-ia, portanto, esperar que a orientação fosse um elemento da forma de um objeto, algo que esse objeto teria mesmo quando considerado isoladamente. Nessa perspectiva, deveria ser uma característica qualitativa.

Em vez de decidir se orientação é uma característica qualitativa ou quantitativa, Kant parece ter seguido uma via alternativa, introduzindo uma distinção de sua própria autoria. No ensaio de 1768, não menciona a distinção qualitativo/quantitativo de Leibniz, mas fala da diferença entre contrapartes incongruentes em termos de um "fundamento interno":

> Visto que essa superfície, que limita o espaço corpóreo de um, não pode servir de limite para o outro, podendo-se rodá-la e virá-la como se quiser, então essa diferenciação tem de se basear em um fundamento interno. Porém, esse fundamento interno da diferenciação não pode depender do modo distinto de ligação das partes do corpo umas com as outras… (Ak. 2: 382).[14]

[14] A superfície que delimita uma mão esquerda poderia ser virada do avesso (como é possível fazer com uma luva) e "servir de limite" para sua contraparte direita. Essa é uma objeção um tanto elementar à formulação de Kant, e gostaria de agradecer a um parecerista anônimo por apontá-la. Suponho que Kant responderia que "superfície" não

É tentador associar a distinção quantitativo/qualitativo de Leibniz à distinção de Kant entre fundamento interno/externo, mas convém evitar essa associação, pois produz equivocidade no texto de Kant.[15] Em vez disso, podemos ler "fundamento interno" de acordo com a definição explícita feita por Kant: aplicável àquelas características que permanecem inalteradas em um objeto "podendo-se rodá-lo e virá-lo como se quiser", isto é, não importando como um objeto é movido ou virado sem ser deformado. Assim, a orientação ou direção para a qual uma seta aponta tem um fundamento externo, pois ela muda quando movida ou virada. Mãos, parafusos e caracóis, por outro lado, são diferentes de setas não apenas porque têm orientação relativa a outros objetos (a direção para a qual, digamos, a palma da minha mão está voltada), mas também uma forma orientada (direita ou esquerda, no caso das mãos) que não muda quando são movidos ou virados. Talvez tenha sido isso que levou Kant a dizer que a orientação de uma mão – aquilo que distingue as contrapartes incongruentes – tem um "fundamento interno". A orientação e a forma de um objeto são independentes de suas relações com outros objetos e permanecem inalteradas quando o objeto é considerado isoladamente, embora só sejam discerníveis por comparação. A magnitude de um objeto também parece ter um fundamento interno, mas Kant nada diz a esse respeito no ensaio de 1768. De qualquer modo, a magnitude de

---

deve ser entendida como uma superfície muito fina cobrindo um corpo. Em vez disso, significa um espaço bidimensional que limita um corpo tridimensional. E o que se quer mostrar é que esse espaço não pode ser movido de modo rígido (isto é, sem esticar e dobrar) para sobrepor-se aos limites bidimensionais de sua contraparte incongruente.

[15] Rusnock e George (1995, p. 266) sustentam que o uso da expressão "fundamento interno" por Kant no ensaio de 1768 é, de fato, equívoco. Entretanto, esse equívoco apenas aparece quando associamos a distinção de Kant à de Leibniz, no sentido de que todas as características qualitativas de Leibniz teriam um fundamento interno para Kant e de que todas as características quantitativas de Leibniz – exceto a orientação de objetos tais como mãos – teriam um fundamento externo para Kant. Nessa leitura, de fato, Kant diria que, às vezes, a orientação tem um fundamento interno, quando não é discernível isoladamente ou quando não é magnitude nem localização. No entanto, essa ambiguidade não se faz necessária à leitura do texto.

um objeto não muda quando ele é movido ou virado e, sendo assim, não parece depender de comparação, ainda que só possa ser discernida ou apreendida por comparação. Logo após introduzir a noção de "fundamento interno", Kant a coloca em uso no já bem conhecido argumento da "mão solitária". Esse é um argumento muito contestado, mas, às vezes, pelas razões erradas. Kant convida o leitor a imaginar "o primeiro elemento da criação como sendo uma mão humana" (Ak. 2: 382). Ora, se é verdade que a orientação – e, portanto, a forma de uma mão – tem um fundamento interno, seria de se esperar que "para produzi-la seria preciso um ato diferente da causa criadora do que aquele pela qual sua contraparte pôde ser criada" (Ak. 2: 383). A mesma ideia subjaz à discussão um tanto longa com a qual o ensaio começa, com exemplos de coisas que reconhecemos pelas suas formas orientadas (caracóis, pés de feijão e lúpulo). Nessas espécies naturais, a forma orientada é herdada e não depende de relações espaciais com outras coisas: "a causa da circunvolução repousa na própria semente" (Ak. 2: 380).[16] Kant contrasta esses fenômenos naturais invariantes com as direções contrárias das mudanças de ventos nos hemisférios norte e sul. Estas, sugere Kant, não têm um fundamento interno, pois são afetadas pela direção dos movimentos do Sol e da Lua.[17]

Afirmar que certa característica tenha um fundamento interno não é um enunciado epistêmico acerca do que podemos saber ou reconhecer, mas um enunciado metafísico: características que têm um fundamento interno pertencem às coisas mesmas independentemente de suas relações com outras coisas, e características que têm um fundamento externo são derivadas ou

[16] Ver uma excelente discussão do uso feito por Kant desses exemplos (bem como do ensaio de 1768 em geral), em Torretti (1967, pp. 120 ss).

[17] "Por outro lado, onde uma rotação pode ser atribuída ao curso desses corpos celestes – como a lei que *Mariotte* pretende ter observado em relação aos ventos, que percorreriam de bom grado toda a bússola, do alvorecer ao meio-dia, da esquerda para a direita –, o movimento circular tem de proceder no sentido inverso no outro hemisfério, como também *Don Ulloa* pensa ter efetivamente confirmado por meio de suas observações sobre os mares do sul." (1768, Ak. 2: 380).

causadas por aquelas relações. A forma de um objeto, como vimos, teria um fundamento interno, pois não muda quando esse objeto é movido ou virado. Uma vez que a orientação é um componente da forma de alguns objetos (como mostram os exemplos das contrapartes incongruentes), segue-se que ela também tem um fundamento interno naqueles objetos. Esse é o caso, embora só possamos perceber a orientação – e, portanto, a forma – desses objetos por comparação, como reconhece Kant.[18]

Kant encarou o fato de haver propriedades espaciais nos próprios objetos independentemente de suas relações com outras coisas como um indício de uma falha geral na concepção relacionista do espaço adotada por Leibniz. Em anos posteriores, Kant explicaria a objetividade daquelas propriedades como fundadas nas formas da sensibilidade humana. Antes de tratar desses desenvolvimentos posteriores, vejamos o que, em 1768, Kant pensou serem as implicações da existência dessas propriedades.

Na argumentação de Kant, dado que a forma orientada de um objeto tem um fundamento interno, segue-se que, quando imaginamos que a primeira coisa criada foi uma mão humana, essa mão precisaria ter uma forma particular e, portanto, uma orientação particular, direita ou esquerda. Note-se que Kant não diz que deveríamos ser capazes de reconhecê-la como direita ou esquerda, uma vez que só podemos fazer isso por comparação e, no caso dessa mão isolada, não haveria nada com o que compará-la. No entanto, Kant afirma que ela teria de ser ou direita ou esquerda. Se é uma mão, precisa uma das duas formas incongruentes possíveis, a de uma mão direita ou a de uma mão esquerda. O argumento depende da concepção segundo a qual não há mãos humanas que não sejam nem direitas nem esquerdas, em razão de a forma orientada ter um fundamento interno. Essa não é uma suposição gratuita. Mas fica um tanto obscurecida em discussões que enfocam apenas as frases ao redor da passagem sobre a mão isolada. Nelas, Kant afirma que, se uma mão isolada não fosse nem direita nem esquerda, "serviria em ambos os lados do

[18] "[...] podemos perceber aquilo que na forma de um corpo diz respeito unicamente à relação com o espaço puro somente pela comparação com outros corpos" (1768, Ak. 2: 383).

corpo humano, o que é impossível" (Ak. 2: 383).[19] Não pode servir a ambos os lados de um corpo humano porque tem uma forma definida, e as mãos que podem servir em cada um dos lados são incongruentes (isto é, têm formas diferentes). A afirmação de que uma mão isolada tem de ser ou direita ou esquerda pretende mostrar que a concepção relacionista do espaço de Leibniz está errada. De acordo com Leibniz, a forma de qualquer objeto é dada pelas relações das partes do objeto entre si. Como Kant mostrou, essas relações são as mesmas em uma mão direita e em sua contraparte esquerda quando cada uma delas é considerada isoladamente. Na concepção leibniziana, segue-se que, se uma mão isolada fosse a primeira coisa criada, não seria nem direita nem esquerda. Como acabamos de ver, Kant considera isso uma falsidade óbvia, pois equivale a dizer que a mão seria amorfa, serviria igualmente bem a qualquer dos lados do corpo humano.

Kant, então, infere que o espaço absoluto tem de ser real, pois "não são as determinações do espaço consequências das posições recíprocas das partes da matéria, mas estas é que são consequências daquelas" (Ak. 2: 383). A essa inferência, contudo, o relacionista pode objetar, não sem razão: se a

[19] Há controvérsia na literatura sobre essa referência ao corpo humano. Remnant (1963, p. 398) aponta uma incoerência no argumento de Kant: "Agora podemos ver onde o argumento de Kant erra: ele envolve a incoerência de sustentar que é impossível dizer de uma mão considerada de modo isolado de tudo o mais, se ela é direita ou esquerda, mas supõe que seria possível dizer de um corpo sem mãos, considerado também de modo isolado, qual é o seu lado direito e qual é o esquerdo". Ver também Huggett (1999, pp. 208–212), Rusnock e George (1995, pp. 265–266) e Pooley (2002, pp. 258–263). No entanto, talvez o problema do argumento de Kant não seja – ao contrário do que esses autores sugerem – o experimento mental, mas a conclusão que Kant extrai dele, segundo a qual a concepção de espaço de Leibniz precisaria ser falsa. É verdade que não faz muito sentido falar que uma mão é direita ou esquerda na ausência de qualquer objeto com a qual compará-la, mas o experimento mental de Kant não tem esse pressuposto. Em vez disso, o experimento depende apenas do fato de uma mão precisar ter forma para poder ser considerada uma mão. Decerto, um corpo humano também precisa ter forma e, mesmo que não seja possível dizer qual de seus lados é o direito e qual é o esquerdo, aquela mão isolada se encaixa apenas em um dos lados, não em ambos.

primeira coisa criada tivesse sido o que chamamos de "mão esquerda", e o resto do universo tivesse sido criado como uma imagem espelhada de nosso universo atual, ainda diríamos que a mão original é uma mão esquerda? Em vez de se encaixar no que chamamos de "lado esquerdo" do corpo, o lado onde fica o coração da maioria das pessoas, essa mão se encaixaria no outro lado. Um relacionista, portanto, poderia dizer, com razão, que embora a mão isolada tenha forma, não podemos dizer se é direita ou esquerda. Para atribuir "direita" ou "esquerda" a uma mão, precisamos compará-la a outras coisas, o que não é o caso da primeira mão isolada. Tampouco podemos dizer em que lado de um corpo humano sem mãos ela se encaixaria, pois esse corpo não existe no universo da mão isolada e não sabemos se esse corpo seria como o que temos ou como as contrapartes do corpo que temos. Somente depois desse corpo ser introduzido no universo seria possível dizer em que lado tal mão se encaixaria.

O argumento de Kant, no entanto, não precisa da afirmação mais forte, de que a mão isolada é direita ou esquerda, mas apenas da afirmação mais fraca, de que essa mão tem uma forma. Se tem forma definida – e deve ter, se for mesmo uma mão –, encaixa-se em um dos lados do corpo humano, mas não no outro. Essa é uma afirmação plausível. O problema com a "prova" de Kant da realidade do espaço absoluto não está no experimento mental da mão isolada, como sugeriram alguns, mas na consequência que Kant extrai dele, pretendendo provar a realidade do espaço absoluto. Como indiquei, não há razão evidente para pensar que um relacionista não poderia explicar a orientação e a incongruência de modo tão elegante quanto um absolutista.[20] Nesse caso, o argumento de Kant simplesmente não encerra a questão. Apesar de a inferência da realidade do espaço absoluto – extraída por Kant do experimento mental da mão isolada – ser problemática, o argumento de que a forma de uma contraparte incongruente tem um "fundamento interno" não é tão implausível quanto certos críticos pensam. Comentadores contemporâneos tendem a enfatizar o fato de que orientação e forma não podem ser "intrínsecos", pois qualquer objeto

[20] Para uma defesa do relacionismo e referências adicionais, ver Huggett (2002).

pode mudar sua forma orientada se movido por um espaço não orientado (tal como uma faixa de Möbius ou uma garrafa de Klein) ou virado em uma quarta dimensão (ou alguma dimensão mais alta).[21] Embora isso seja verdade, nem Kant nem seus contemporâneos consideravam tais possibilidades matemáticas fisicamente concebíveis. Mas não é necessário interpretar que as observações de Kant sobre "fundamento interno" são incompatíveis com essas possibilidades. Suas observações apenas implicam que objetos como mãos humanas têm, em qualquer momento dado, uma forma orientada que não depende de suas relações com outras coisas. Além disso, o fato de a forma e a orientação de uma mão dependerem da geometria do espaço corrobora a "realidade" do espaço. Assim, não apenas parece coerente com a explicação de Kant mas também fornece indício adicional – embora insuficiente – de sua verdade.

II. Diferenças entre contrapartes incongruentes não podem ser apreendidas conceitualmente

Embora Kant tenha repensado de modo fundamental muitas de suas ideias ao final da década de 1760 e em anos subsequentes, continuou voltando às que formulou no ensaio de 1768, mesmo durante o período crítico de sua filosofia. Ele argumentou, na *Dissertação de 1770*, que nossa habilidade de apreender contrapartes incongruentes mostra que temos uma faculdade da sensibilidade distinta do intelecto. Como no ensaio de 1768, o argumento de 1770 depende muito do fato de haver diferenças entre as formas de objetos orientados – como pares de mãos – que permanecem invariantes, não importando as relações espaciais desses objetos com outros objetos. A partir de 1770, as propriedades que, em 1768, tinham um "fundamento interno", foram pensadas como fundadas nas formas de nossa sensibilidade. Há claramente uma mudança de registro entre 1768 e 1770, e não é imediatamente evidente como os mesmos fatos que implicariam a existência do espaço absoluto podem ter sido pensados, mais tarde, como razão para o idealismo transcendental.

[21] Para um resumo recente dessas abordagens e outras referências, ver Pooley (2002, p. 253).

Em particular, não é evidente que precisemos de intuições para apreender a forma de uma contraparte incongruente.

No § 15C da *Dissertação de 1770*, Kant enuncia sua tese: "O que, em um espaço dado, se estende para uma direção e o que se volta para a direção oposta não pode ser descrito discursivamente ou reduzido a notas características do entendimento por nenhuma acuidade da mente" (Ak. 2: 403).[22] Tem-se pensado que essa afirmação de Kant é um erro e interpretado que a afirmação "por isso, é aqui manifesto que só por alguma intuição pura a diversidade, a saber, a incongruência, pode ser notada"[23] significa que uma distinção conceitual entre contrapartes incongruentes é impossível, o que é falso. Nessa leitura, Kant estaria arguindo que diferenças na orientação podem ser apreendidas sensivelmente, uma vez que, se empregarmos apenas descrições conceituais, a orientação e a forma de uma mão direita ficaria indistinguível das de sua contraparte esquerda. Lido de modo literal, isso é de fato falso – como vários comentadores já indicaram.[24] Se é matematicamente possível distinguir contrapartes incongruentes apenas por meios conceituais, intuições são desnecessárias para esse propósito. Uma distinção conceitual entre contrapartes incongruentes pode ser traçada com facilidade, por

---

[22] Este é o argumento análogo para o caso do tempo unidimensional: "Se pensarmos dois anos, não poderemos representá-los senão pela posição determinada de um em relação ao outro e, se não se seguem imediatamente, não poderemos representá-los juntos um do outro senão com certo tempo intercalado. Ora, qual dos tempos diversos é anterior, qual é posterior não pode ser definido de modo algum por meio de notas características concebíveis para o entendimento, a menos que queiramos incorrer em um círculo vicioso, e isso a mente não discerne senão por uma intuição singular" (Ak. 2: 399). Note-se que, em ambos os casos, é a orientação que está em questão: a orientação de uma forma espacial tridimensional em Ak. 2: 403, e do fluxo do tempo em Ak. 2: 399.

[23] "*hic non nisi quadam intuitione pura diversitatem, nempe discongruentiam, notari posse*" (1770, Ak. 2: 403).

[24] Por exemplo, Gauss (1831, vol. 2, p. 177), Klein (1948, pp. 39–43), Weyl (1963, pp. 78–84), Bennett (1970), Mühlhölzer (1992). Rusnock e George (1995) e alguns outros em Cleve e Frederick (1991).

exemplo, com os conceitos de similaridade, igualdade e orientação: duas contrapartes são congruentes se, e somente se, são similares, iguais e têm a mesma orientação. Portanto, basta introduzir o conceito de orientação. No entanto, se é tão fácil, por que Kant teria pensado o contrário? Felix Mühlhölzer sustenta que a razão foi a ausência das ferramentas técnicas adequadas, que seriam desenvolvidas apenas no século seguinte.

> Nem os recursos dedutivos nem os recursos conceituais da lógica moderna estavam disponíveis para [Kant]. Ele viu claramente que sua lógica não podia fazer justiça ao conhecimento matemático (especialmente o conhecimento geométrico): nem às conclusões obtidas pela geometria euclidiana nem aos conceitos exigidos para se apreender os fatos da geometria. Kant usou a intuição para preencher essas lacunas, algo inteiramente justificável em sua época.[25]

Eis uma versão simplificada do método de Mühlhölzer para distinguir contrapartes incongruentes sem a ajuda de intuições: considere um espaço tridimensional determinado pelos eixos cartesianos *V, H* e *F*, em que *V* é o eixo vertical, *H* é o eixo horizontal e *F* é o eixo perpendicular a ambos. A forma de qualquer objeto nesse espaço pode ser descrita por um conjunto de pontos nesse espaço. Cada ponto é identificado por uma tripla ordenada <*x, y, z*>, em que cada elemento da tripla corresponde a um valor em um dos três eixos. A forma de uma mão humana pode ser descrita por um conjunto de triplas ordenadas: {<x_1, y_1, z_1>, <x_2, y_2, z_2>, . . . , <x_n, y_n, z_n>, . . .}. Considerando o método de Kant para a construção de contrapartes apresentado acima (hoje conhecido como reflexão em um plano), podemos supor – para facilitar o raciocínio – que o plano de reflexão coincide com um dos eixos, digamos o eixo V, e é perpendicular aos outros dois. Nesse caso, qualquer ponto <*x, y, z*>, quando refletido, torna-se <*x, – y, z*>. Se uma mão humana é refletida, sua contraparte será outra mão humana, mas de orientação oposta, e suas orientações diversas poderão ser

[25] Mühlhölzer (1992, p. 452).

notadas nas suas respectivas descrições: uma delas seria um conjunto de triplas ordenadas da forma $<x_i, y_i, z_i>$ e a outra seria um conjunto de triplas ordenadas da forma $<x_i, -y_i, z_i>$. As descrições seriam, portanto, diferentes. Esse método basta para distinguir quaisquer pares de contrapartes por meio de descrições, sem necessidade de intuições. Aparentemente, tal método também demonstraria a falsidade da afirmação feita por Kant em 1770[26]. Paul Rusnock e Rolf George[27] concordam que o apelo de Kant às intuições é mal fundamentado, mas discordam de Mühlhölzer, quando ele afirma que Kant estaria justificado a recorrer a elas para suprir uma lacuna na matemática de sua época. Rusnock e George argumentam que Kant já tinha os meios técnicos para traçar uma distinção conceitual. Decerto, "em sólidos perfeitamente iguais e similares, mas incongruentes [...], há uma diversidade, em virtude da qual é impossível que os limites da extensão deles coincidam" (1770, Ak. 2: 403) é uma descrição da diferença. Mas os autores concordam em que esse argumento consiste em dizer que contrapartes incongruentes são diferentes porque não são idênticas, o que nada descreve da diferença nem tampouco serve como esclarecimento. Uma vez que um dos objetivos de Kant era o esclarecimento,[28] ele certamente ficaria insatisfeito com essa abordagem, como Rusnock e George reconhecem. Kant introduziu um termo para designar a característica que distingue pares de contrapartes incongruentes: direção (*Gegend*).[29] Mas jamais o considerou um conceito propriamente discursivo: "um conceito que pode ser construído, mas de modo algum tornado claro, como um conceito no modo discursivo de conhecimento" (1786 /1911, Ak. 4: 484). Apesar das

[26] Indicações semelhantes, por outros autores, sobre como distinguir contrapartes incongruentes sem o recurso às intuições podem ser encontradas nos demais artigos mencionados na nota de rodapé 23.

[27] Rusnock e George (1995, p. 273).

[28] "É ofício da filosofia desmembrar conceitos que são dados de maneira confusa, torná-los minuciosos e determinados" (1764, Ak. 2: 278).

[29] *Gegend* é comumente traduzida como "região". Nesse caso, como argumenta David Walford, bem como Rusnock e George, "direção" parece mais adequado. Ver as notas de David Walford à sua tradução para o inglês do ensaio de 1768 (Kant, 2003, pp. 456–457) e seu artigo (2001); ver também Rusnock e George (1995, pp. 269–272).

indicações de Kant, Rusnock e George têm dificuldades para entender a relutância de Kant em reconhecer a possibilidade de distinguir contrapartes incongruentes sem recorrer a intuições. Pensam que a explicação pode ser buscada em um suposto conservadorismo conceitual de Kant em questões matemáticas, que seria devido a uma crença na completude da matemática de sua época, paralela à crença na completude da lógica.[30] Uma vez que os métodos matemáticos estariam acima de qualquer suspeita e dado que os conceitos da matemática teriam alcançado o mesmo grau de completude que Kant atribuía à lógica,[31] o "paradoxo" das contrapartes incongruentes teria suas origens na filosofia.

> Seu reconhecimento de contrapartes incongruentes, nessa concepção, não teria sido compreendido por ele próprio como a descoberta da necessidade de mudanças conceituais nos sistemas geométricos por ele conhecidos mas, em vez disso, de algo além do alcance de todos os conceitos. Assim, em vez de identificar um erro em Euclides e Leibniz e buscar na matemática uma solução, Kant concluiu que a dificuldade estava enraizada em uma suposição filosófica. Em outras palavras, Kant tinha respeito demais pela acuidade matemática dos outros e não o suficiente pela sua própria.[32]

Uma leitura mais caridosa dos escritos de Kant sobre esse assunto se faz necessária aqui. Note-se que, de forma alguma, fica evidente o que ele quer dizer com "apreender" – "*notari*", no texto original em Latim – na passagem citada acima. Os comentadores mencionados presumem que Kant estaria afirmando que as diferenças entre contrapartes incongruentes não podem ser distinguidas conceitualmente. Como vimos, se essa fosse a única ou a melhor interpretação possível, Kant estaria de fato dizendo algo falso, e uma explicação para o seu erro precisaria ser buscada.

---

[30] Rusnock e George (1995, p. 274).
[31] Ver: *KrV*, B VIII.
[32] Rusnock e George (1995, p. 274).

Há, contudo, vários problemas com essa interpretação. O primeiro é que o objetivo de Kant em todos os seus escritos publicados sobre contrapartes incongruentes foi o de apresentar um argumento filosófico e não um argumento matemático. No entanto, como já indicado, as distinções conceituais apresentadas por autores como Mühlhölzer e Rusnock e George podem, na melhor das hipóteses, ser consideradas contribuições à matemática. De um ponto de vista filosófico, pouco esclarecem e resumem-se a declarar verbalmente uma diferença da qual já estamos cientes, sem explicar como podemos ficar cientes dela. Isso vai de encontro à clareza que a filosofia deveria produzir e à diversidade de métodos e objetivos que Kant atribuiu de modo persistente à matemática e à filosofia desde, pelo menos, 1763, quando submeteu seu ensaio sobre método à Academia de Berlim.[33]

Um segundo problema dessa linha de interpretação é o conflito com as páginas iniciais do ensaio de 1768, nas quais Kant discute, de modo sistemático, os padrões visuais comuns – a forma externa de espécies naturais como pés de feijão e lúpulo, caracóis, além de uma página manuscrita, a posição das estrelas no céu – que, em parte, reconhecemos pela orientação em que estão dispostas. Esses exemplos servem a um duplo propósito: mostrar que forma e orientação são características invariantes quando esses objetos são movidos ou virados e que somos capazes de identificar formas orientadas. Kant ressalta: "mas a distinção das direções tem tanta importância nesta representação e está tão estreitamente ligada à impressão que o objeto visível produz que a mesma escrita torna-se irreconhecível quando vista de tal modo que seja volvido da direita para a esquerda tudo o que antes tomava a direção contrária" (Ak. 2: 379). O reconhecimento de direções também é crucial na navegação:

[33] Ver: Ak. 2: 273–301. Os métodos da filosofia e da matemática são contrastados ao longo de todo esse ensaio. Esta passagem é ilustrativa: "... estes [os geômetras] adquirem conceitos por composição [síntese], ao passo que eles mesmos [os filósofos] só podem fazê-lo por resolução [análise], o que altera totalmente o método de pensar" (1764, Ak. 2: 289). Observações semelhantes podem ser encontradas em *KrV* A 713/ B 741 ss.

> […] o planisfério mais preciso, por mais precisamente também que o tivesse em meu pensamento, não me colocaria em condição de saber, a partir de uma direção conhecida, do Norte, por exemplo, de que lado do horizonte teria de procurar o nascer do sol, se a direção não fosse determinada não apenas pela posição das estrelas entre si, mas também pela situação do diagrama em relação às minhas mãos. O mesmo ocorre com o conhecimento geográfico e, também, com nosso conhecimento mais comum da posição dos lugares […][34]

A informação fornecida por um mapa é inútil se a pessoa que o consulta não souber relacioná-lo ao próprio corpo, isto é, ao lugar em que está e à direção para a qual está voltada. Essa informação adicional não pode ser transmitida pelo modo como as coisas estão ordenadas no mapa. É algo que as distinções conceituais não têm como estabelecer. O que falta é algo do tipo: "você está aqui agora" (apontando para um lugar no mapa) "e o mapa deveria estar virado naquela direção" (indicando como segurar o mapa). Conceitos (tal como Kant os entende, isto é, como representações universais)[35] desempenham um papel na identificação e no reconhecimento de lugares, direções, padrões espaciais e formas. Mas, como veremos a seguir, não bastam.

Um terceiro problema, ligado a este último, é que aquela linha de interpretação também conflita com o uso que Kant faz de contrapartes incongruentes na *Dissertação de 1770*, na qual argumenta que não temos apenas uma faculdade conceitual, mas também uma faculdade intuitiva. De acordo com ele, as intuições não preenchem as lacunas do intelecto, fornecem cognições de um tipo totalmente diferente: conceitos são representações universais, intuições são representações singulares. Contrapartes incongruentes são apresentadas

---

[34] *Ibid*. O mesmo argumento pode ser encontrado em *Was heisst: Sich im Denken orientieren*(1786 /1911, Ak. 8: 134–135).

[35] Ver: Kant (1992, *Lógica* [de Jäsche], § 1), em que conceitos são caracterizados como *representatio per notas communes*.

como exemplos de coisas cuja forma única não seríamos capazes de identificar, se nossas capacidades cognitivas fossem puramente conceituais. Pares de contrapartes incongruentes fornecem exemplos particularmente convincentes da afirmação de Kant, pois há uma diferença perceptível entre elas. Essas diferenças, no entanto, são de natureza puramente espacial, não podem ser "constituídas por sensações" e "não podem ser concluídas de alguma noção universal de espaço, mas apenas *vistas [cerni]* nele, como que *in concreto*" (1770, Ak. 2: 402–403). Para entender o que significam "direita" e "esquerda", precisamos ter alguma intuição de formas espaciais: relações e diferenças espaciais só podem ser representadas em um espaço único.[36] Somos obrigados, na imaginação e na percepção, a representar uma mão humana como direita ou esquerda, mas isso não é algo imposto pela maneira que pensamos as mãos. Trata-se de uma imposição derivada do modo como as mãos nos são dadas. É essa singularidade da forma particular de uma mão que não pode ser "apreendida" por representações universais (conceitos).

Dizer que podemos distinguir contrapartes incongruentes apenas com conceitos não é algo que Kant precisaria negar. Parece que por "apreender" Kant não quis dizer "distinguir", como os comentadores mencionados sugerem. Ao que tudo indica, Kant argumenta que conceitos não são suficientes para identificar e reconhecer formas particulares. Nessa interpretação mais caridosa, a afirmação de Kant não apenas concorda com seus demais escritos (acima mencionados), mas também resulta ser verdadeira. Distinções conceituais podem ser entendidas como produto de uma capacidade para formar conjuntos de objetos de acordo com uma regra, de tal modo que qualquer coisa que satisfaça a regra pertença ao conjunto especificado. Mas a identificação de formas espaciais particulares exige uma capacidade cognitiva adicional. Considere-se, por exemplo, o conjunto das mãos humanas, que pode ser distinguido com facilidade do conjunto dos joelhos humanos. Há marcas características que os distinguem (por exemplo, mãos têm dedos, joelhos

[36] O mesmo vale para "depois" e outras noções temporais: "... não entendo o que significa a palavrinha *após* senão por um conceito já prévio de tempo" (1770, Ak. 2: 399).

não têm). Há, portanto, ao menos algumas descrições conceituais que são verdadeiras para um conjunto e falsas para o outro. A identificação da forma particular de uma mão ou de um joelho, no entanto, é uma capacidade que não pode ser reduzida à formação de conjuntos. Distinções conceituais produzem apenas conceitos adicionais, mas específicos (menos compreensivos) e não formas espaciais ou coisas particulares.[37]

Se distinguimos um par de mãos de orientações diversas usando algo como a técnica de Mühlhölzer, uma mão fica descrita por um conjunto de triplas ordenadas da forma $\{\langle x_1, y_1, z_1\rangle, \langle x_2, y_2, z_2\rangle, \ldots, \langle x_n, y_n, z_n\rangle, \ldots\}$ e a outra por $\{\langle x_1, -y_1, z_1\rangle, \langle x_2, -y_2, z_2\rangle, \ldots, \langle x_n, -y_n, z_n\rangle, \ldots\}$. Se, além disso, chamamos a mão descrita pelo primeiro conjunto de "direita" e a mão descrita pelo segundo conjunto de "esquerda", podemos usar esse par de mãos como padrão e, por comparação, classificar todas as demais mãos como direita ou esquerda. Kant argumenta que possuir tal capacidade apenas não nos permite identificar a forma particular de uma mão dada qualquer. Para tanto, uma capacidade adicional, não conceitual, é necessária. Tornar a descrição mais precisa e detalhada não basta. Bastaria se as diferenças entre as formas das mãos não fossem puramente espaciais, mas tivessem a ver, digamos, com a cor ou a força de cada uma. No entanto, como são idênticas em tudo exceto na orientação, a associação de uma mão com um padrão já rotulado (de esquerda ou direita) pressupõe a identificação da forma das coisas que seriam a ele associadas. Um conjunto de pontos da forma $\{\langle x_1, y_1, z_1\rangle, \langle x_2, y_2, z_2\rangle, \ldots, \langle x_n, y_n, z_n\rangle, \ldots\}$ não indica de modo algum a orientação da mão descrita. De fato, essa mão difere daquela descrita pelo conjunto $\{\langle x_1, -y_1, z_1\rangle, \langle x_2, -y_2, z_2\rangle, \ldots, \langle x_n, -y_n, z_n\rangle, \ldots\}$, mas não há nada, em nenhuma das duas descrições, que esclareça qual é a orientação de cada uma das mãos descritas. Podemos saber que são diferentes, mas não qual é a forma

[37] Em 1781, na *Crítica da razão pura*, Kant escreveria que "a razão exige que nenhuma espécie seja em si mesma como a ínfima. Com efeito, já que a espécie é sempre um conceito que contém só aquilo que é comum a coisas diferentes, o conceito não pode ser determinado completamente e nem, pois, referir-se antes de tudo a um indivíduo" (Kant, 1974a, A 655/ B 683).

orientada de uma ou de outra. Com qualquer das descrições, é possível construir tanto uma mão esquerda quanto uma mão direita. Descrições desse tipo nos permitem discriminar contrapartes incongruentes, mas não esclarecem qual é a mão direita e qual é a esquerda.[38]

Podemos, decerto, rotular qualquer uma das duas como "direita" ou "esquerda", mas rotular de modo arbitrário não resolve a questão. O problema não é linguístico. Se tivéssemos apenas capacidades conceituais e rótulos, seríamos incapazes de identificar e reconhecer a forma orientada de uma mão. Se nos fosse dada uma descrição, seríamos capazes de associá-la a um dos rótulos, mas continuaríamos incapazes de identificar ou reconhecer a forma espacial orientada da mão descrita.[39] Além disso, apenas quando a forma de

[38] Um argumento semelhante aparece na análise de Lorne Falkenstein (1995) da percepção de um triângulo desenhado em uma folha de papel: se cada ponto do desenho é referido por uma tripla ordenada, em que os dois primeiros elementos são coordenadas cartesianas, e o terceiro indica a cor daquele ponto particular, embora "cada ponto na folha possa ser objeto de um pensamento distinto, não há em lugar algum um pensamento da aparência da folha como um todo único; portanto, há um sentido em que a folha não foi percebida" (p. 246). Contrapartes incongruentes são um pouco mais complexas nesse aspecto, pois mesmo se fôssemos, de algum modo, capazes de depreender relações entre parte e todo a partir de uma leitura das triplas ordenadas que as descrevem, isso em nada esclareceria a orientação de cada uma. Falkenstein salienta que a forma de um triângulo não pode ser fornecida por uma taxonomia: também requer uma mereologia. Contrapartes incongruentes mostram que, em alguns casos, nem isso basta: relações entre parte e todo em nada esclarecem sua orientação. Falkenstein também diz que "[q]uando desenho um triângulo no papel, há um sentido em que o 'espaço' para a minha atividade já existe […]. A ordem dos pontos é originalmente fixada pelo papel, não por minha própria decisão a respeito de como desenhar […]. Apenas posso [...] escolher como percorrer uma sequência de pontos já dada. Não posso criar ou definir a própria ordem nem, em termos mais técnicos, mudar sua topologia [...] a meu bel-prazer" (p. 247). Contrapartes incongruentes mostram que a geometria, assim como a topologia, tampouco pode ser alterada ao bel-prazer.
[39] O problema é semelhante a este: dada uma descrição das cores azul e vermelho em termos de raios de luz e seus respectivos comprimentos de onda, podemos distinguir uma da outra. Mas nada nas descrições de cada cor permite conhecer sua aparência. Esse último conhecimento exige uma capacidade não conceitual, como as que são

uma mão dada é identificada podemos julgar (em relação a um padrão) se ela merece o rótulo de "direita" ou "esquerda". Intuições são, portanto, necessárias não apenas para associar os casos (isto é, a mão direita padrão com outras instâncias de mãos direitas), mas também – o que é mais importante – para permitir a identificação das formas das coisas que são associadas. Sem essa capacidade cognitiva não conceitual, não seríamos capazes de identificar a forma de um objeto individual nem de julgar qual rótulo ele merece, ainda que fôssemos capazes de traçar distinções conceituais. Reconhecer que um objeto é uma instância de uma classe de orientação (direita ou esquerda, digamos) exige que seja possível identificar a forma daquele objeto antes de julgá-lo desta ou daquela maneira. Essa é uma exigência que precisa ser cumprida para que juízos sejam objetivos.

Penso que isso basta como argumento em favor de uma leitura mais caridosa da afirmação de Kant. Corroboração adicional pode ser encontrada nos usos de contrapartes incongruentes durante o período crítico. Contrapartes incongruentes não são mencionadas na *Crítica da razão* pura, mas aparecem nos *Prolegômenos* (§ 13)[40] e nos *Metaphysische Anfangsgründe der*

exemplificadas de modo paradigmático na percepção de coisas vermelhas e azuis. Isso também é corroborado pelo fato de ser possível descrever raios de luz cuja aparência não conseguimos sequer imaginar (ultravioleta, por exemplo). Nesse caso, contudo, a analogia é apenas parcial, pois uma descrição conceitual acrescentada de uma sensação (a "matéria" de uma intuição) talvez baste para identificar e reconhecer uma cor, embora não baste para identificar e reconhecer uma forma espacial orientada. Sensações dão apenas indicações das propriedades sensíveis de um objeto (cor, gosto, odor etc.), mas não das "grandezas extensivas" (ver: *KrV*, A 167/ B 209). E, na melhor das hipóteses, é incerto que propriedades espaciais (extensão, forma, continuidade, orientação etc.) possam ser inferidas de propriedades sensoriais. Em 1768 (Ak. 2: 380) e, novamente, em 1786, (Ak. 8: 131 ss.) Kant fala de um "sentimento (*Gefühl*) de direita e esquerda". Mas, nesses casos, ele não se refere a um sentimento das formas espaciais e, sim, do sentimento da diferença nas sensações que temos em cada lado de nosso corpo: a mão direita é mais forte na maioria das pessoas, o olho e o ouvido esquerdos são considerados mais sensíveis etc.

[40] Uma boa explicação para aparecerem nos *Prolegômenos* (Kant, 1974b) mas não na primeira *Crítica* é a de que métodos de exposição diferentes, o analítico e o sintético,

Naturwissenschaft.[41] Nesses textos, contrapartes incongruentes figuram como evidência da idealidade transcendental do espaço. Kant argumenta que, se fôssemos capazes de conhecer coisas em si mesmas, o entendimento por si só bastaria para conhecê-las (o modo como se relacionam com nossa sensibilidade deveria ser irrelevante). No entanto, conceitos por si sós não permitem identificar a forma de objetos orientados. Uma vez que somos capazes de identificar as formas desses objetos, precisamos ter uma faculdade não conceitual de conhecimento. Assim, o conhecimento de formas espaciais depende, ao menos em parte, do modo como elas nos afetam e não pode ser conhecimento de coisas em si mesmas. Nesses usos posteriores das contrapartes incongruentes, a base para a nova afirmação de Kant (de que o espaço é transcendentalmente ideal) é a mesma de antes: capacidades conceituais por si sós não permitem que conheçamos formas orientadas específicas de contrapartes incongruentes. Essas formas nos são dadas: podemos apenas perceber e imaginar que objetos como mãos têm uma forma orientada específica. "Apreender" suas formas não é uma capacidade fundada no modo como as classificamos, mas no modo como somos constrangidos a percebê-las e relacioná-las com nosso corpo.

---

respectivamente, foram adotados nesses dois livros. O fato óbvio de que há contrapartes incongruentes é adequado para um modo analítico de exposição, que começa com "algo que já se conhece como digno de confiança, de onde se pode partir com segurança e remontar às fontes, que ainda não se conhece e cuja descoberta não esclarece apenas aquilo que já se sabia, mas apresentará, ao mesmo tempo, um conjunto de muitos conhecimentos que nascem todos das mesmas fontes" (§ 4, Ak. 4: 274–275). O modo sintético adotado na *Crítica*, por outro lado, procede "pesquisando na própria razão pura e procurando determinar nesta mesma fonte os elementos, bem como as leis de seu uso puro segundo princípios" (§ 4, Ak. 4: 274). Assim, não se encontra em parte alguma do livro um argumento a partir das contrapartes incongruentes que, de outro modo, seria esperado nas seções que falam do espaço na Estética Transcendental. Nenhum dos argumentos da Estética Transcendental começa com fatos empíricos que "já se conhecem como dignos de confiança", mas com noções gerais e princípios. Sobre os métodos de exposição de Kant, ver Caimi (1996) e Shabel (2004).

[41] Ver: Ak. 4: 484. Contrapartes incongruentes também são discutidas de modo breve nos primeiros parágrafos do ensaio de 1786, *Was heisst: Sich im Denken orientieren* (Ak. 8: 131 ss.).

III. Contrapartes incongruentes e identificação demonstrativa

Seguidamente, na literatura analítica contemporânea, defende-se a afirmação kantiana de que capacidades conceituais, por si sós, não explicam todas as nossas capacidades cognitivas em afirmações sobre identificação demonstrativa. Em especial, afirma-se que modos não demonstrativos de identificação não cumprem os papéis desempenhados pelos "demonstrativos" (ou "indexicais") em nossa linguagem.[42] A seguir, alguns dos argumentos em favor dessa afirmação são revistos de modo resumido, uma vez que lançam luz adicional sobre as observações kantianas aqui discutidas e corroboram sua verdade.

Em uma identificação demonstrativa,[43] a coisa identificada não é individuada por suas propriedades ou por seu nome próprio (quando o tem), mas por sua relação espaçotemporal com o sujeito da identificação. Um exemplo típico é o de alguém proferir uma expressão corriqueira como "aquele livro" apontando para alguma direção, mesmo quando a coisa para a qual aponta não é um livro, mas algo que se parece com um livro.[44] Algo semelhante vale para a maioria dos usos de "direita", "esquerda", "para

---

[42] Ver, por exemplo, Prior (1959), Strawson (1959, parte 1) e Gale (1962). Os exemplos mencionados a seguir foram elaborados a partir dos que são discutidos por esses autores. Em "Knowledge by acquaintance and knowledge by description", Bertrand Russell emprega um raciocínio semelhante – ver: Faria (1999). Discussões mais recentes de demonstrativos podem ser encontradas em Schiffer (1978), Lewis (1979), Perry (1979), Stalnaker (1981), Chisholm (1982), Austin (1990) e Martens (1994).

[43] "Identificação demonstrativa" significa aqui uma forma de identificação de coisas particulares em que a coisa identificada varia de um contexto a outro mesmo quando as palavras e gestos empregados na demonstração permanecem os mesmos, isto é, são usados com os mesmos significados e intenções. Casos típicos incluem identificações ostensivas, nas quais alguém diz "isto" ou "aquilo" enquanto aponta para algo. Outros casos incluem expressões como "aqui", "agora", "eu", "você", "à minha direita/esquerda", "acima", muitas vezes acompanhadas de gestos.

[44] A descrição não precisa estar correta para a identificação ocorrer. Sobre este tópico e outros a ele relacionados, ver Donnellan (1966).

cima", "para baixo", "à frente", "atrás", "eu", "aqui", "agora" e expressões afins: as coisas identificadas são individuadas primariamente por suas relações espaçotemporais com os sujeitos das identificações e não por seus nomes próprios (no caso de os terem) ou pelas descrições associadas a elas.[45] No jargão contemporâneo, a afirmação de Kant consiste em dizer que sem algum tipo de identificação demonstrativa não é possível identificar ou reconhecer a forma de um objeto orientado.

Eis um modo claro e persuasivo que tem sido usado para apresentar o argumento geral da identificação demonstrativa. Suponha que alguém diz "a biblioteca está ali" e aponta em alguma direção. Há duas maneiras básicas de tentar transmitir essa informação sem recorrer a uma identificação demonstrativa.[46] A primeira consiste em substituir "ali" por um nome indicado, como o endereço ou uma coordenada espacial: "Rua Riachuelo, 1190". A segunda consiste em relacionar o que se quer identificar com a posição de algo já conhecido: "atrás do Theatro São Pedro", por exemplo. Ambas as maneiras de tentar eliminar a identificação demonstrativa fracassam, no entanto. O proferimento inicial permite identificar o lugar onde a biblioteca está, ao passo que as versões modificadas apenas permitem essa identificação se já soubermos onde fica a rua Riachuelo ou o Theatro São Pedro. Se não soubermos – e, de tudo o que existe ou somos ignorantes agora ou fomos no passado –, faz-se necessária, mais uma vez, uma identificação demonstrativa: "a biblioteca fica na Rua Riachuelo, 1190, *e aquela é a Rua Riachuelo*", "a biblioteca fica atrás do Theatro São Pedro, e aquele é o *Theatro São Pedro*". Poderíamos tentar eliminar o elemento demonstrativo da segunda metade de cada uma dessas frases, mas o mesmo raciocínio poderia ser feito, e teríamos

---

[45] Esta passagem de William James ilustra bem o argumento: "Se tomamos um cubo e rotulamos um lado de *cima*, outro de *baixo*, um terceiro de *frente* e um quarto de *trás*, não existem palavras de nenhuma espécie com as quais possamos descrever para outra pessoa qual dos dois lados restantes é o *direito* e qual é o *esquerdo*. Podemos apenas apontar e dizer *este* é o direito e *aquele* é o esquerdo, do mesmo modo como devemos dizer *isto* é azul e *aquilo* é azul" (James, 1890, capítulo 20, p. 150).

[46] Ver: Gale (1962, pp. 56–57).

de reintroduzir alguma identificação demonstrativa. Argumentos semelhantes podem ser elaborados para outros demonstrativos de lugar, bem como para demonstrativos de tempo,[47] direções, coisas e formas espaciais. Sendo assim, quando se trata de coisas empíricas, todas as identificações não demonstrativas têm de estar fundamentadas em identificações demonstrativas.[48]

---

[47] Este é um exemplo interessante do uso de "eu": "Um amnésico, Rudolf Lingens, está perdido na biblioteca de Stanford. Ele lê várias coisas na biblioteca, inclusive uma biografia de si mesmo, e uma descrição detalhada da biblioteca onde se encontra perdido [...]. Ainda assim, não tem como saber quem é nem onde está, independentemente da quantidade de conhecimentos que acumule, até o momento em que seja capaz de dizer 'Este lugar é o corredor cinco, no sexto andar da Biblioteca Central da Universidade de Stanford. Eu sou Rudolf Lingens'" (Perry, 1977, p. 492).

[48] Nelson Goodman objetou um argumento semelhante dizendo que uma tradução para uma linguagem sem indexicais sem perdas é possível contanto que um relógio-calendário (ou, no caso aqui discutido, em que apenas a identificação de lugares é relevante, algo como um aparelho de GPS) esteja disponível. Ele argumenta (1977, p. 269) que, para um tradutor, consultar esse aparelho é tão legítimo quanto consultar um dicionário. Mas como poderíamos saber (sem identificações demonstrativas) se o aparelho está funcionando corretamente? Como poderíamos saber se um relógio mostra a hora atual ou se um aparelho de GPS indica o lugar onde estamos sem depender de alguma outra informação, colhida de uma fonte independente, do tipo: "Agora são 17h, e é isso que meu relógio mostra" ou "Estamos agora a 50 graus oeste de Greenwich, 30 graus ao sul do Equador, e é isso que meu GPS mostra"? De fato, o argumento de Goodman pode ser invertido. A informação contida em dicionários também depende da identificação demonstrativa, por parte de um lexicógrafo, de proferimentos estrangeiros. Usar relógios e aparelhos de GPS para eliminar demonstrativos espaçotemporais de nossos proferimentos não implica que o conhecimento expresso nesses proferimentos seja independente de outras informações que precisam ser expressas com a ajuda de demonstrativos. A conexão entre o que um relógio ou um aparelho de GPS indicam e a hora e o local presentes não pode ser estabelecida por uma descrição que não contenha demonstrativos. Comumente, tomamos essa conexão como dada. Mas é óbvio que ela precisa ser estabelecida em algum momento. Do mesmo modo, o uso de dicionários em traduções depende de identificações demonstrativas de proferimentos e padrões de proferimentos estrangeiros: a conexão entre os sinais escritos e os sons e gestos de falantes estrangeiros não pode ser estabelecida apenas por meio de descrições que não contenham demonstrativos.

O cerne desses argumentos é que se abstrairmos aquilo que pretendemos identificar de quaisquer relações espaçotemporais e tivermos de usar apenas descrições não demonstrativas,[49] perderemos a capacidade de dizer se uma dada mão é direita ou esquerda, o que é referido por "agora" e outras coisas dessa natureza. Seguidamente, na literatura analítica, o argumento é apresentado em termos linguísticos. Afirma-se, então, que expressões demonstrativas não são redutíveis (ou traduzíveis sem perda) a expressões não demonstrativas, como nomes próprios e descrições não demonstrativas. Não se afirma que todos os demonstrativos são essenciais, pois alguns podem ser reduzido a outros,[50] mas apenas que uma expressão não demonstrativa não é capaz de veicular a informação transmitida por um demonstrativo. Em todo caso, a afirmação linguística da irredutibilidade de expressões demonstrativas é fundamentada em uma afirmação epistêmica de que capacidades conceituais são insuficientes para identificar coisas particulares.[51]

Isto é apenas parte do que Kant tinha em mente, no entanto. Para ele, talvez fosse mais importante o fato de que a identificação e o reconhecimento de formas e orientações não podem ser realizados apenas por meio de capacidades conceituais. E ainda que conceitos fossem capazes de produzir a identificação de lugares e coisas particulares, não resultariam em formas e orientações. As discussões sobre identificação demonstrativa representam um modelo claro

---

[49] Vale dizer, descrições que não contêm demonstrativos.

[50] Nesse sentido, alguns demonstrativos são essenciais. Perry (1979, p. 96) sugere que é plausível pensar que "eu" e "agora" são os únicos demonstrativos essenciais. "Amanhã" (o dia depois daquele em que estou agora), "você" (a pessoa à qual estou me dirigindo agora) e todos os demais demonstrativos poderiam ser expressos em termos de "eu" e "agora". No entanto, se levarmos adiante o raciocínio de Perry, ao menos três outros demonstrativos, todos de orientação – um para cada dimensão espacial: "à direita", "acima" e "à frente", por exemplo, – têm de ser incluídos na lista dos demonstrativos essenciais. Conforme indica a passagem de James citada na nota de rodapé 45, não há como especificar direções por meio de descrições ou enunciados que contenham apenas os demonstrativos "eu" e "agora".

[51] São, portanto, também insuficientes para determinar a extensão de um termo. Ver, por exemplo, Putnam (1975, pp. 215–271).

e útil para abordar as observações de Kant e corroborar suas afirmações. Mas as observações epistemológicas de Kant sobre a cognição de formas e orientações espaciais são apenas sugeridas naquelas discussões. Talvez também possam ser pensadas em termos de identificações demonstrativas, na medida em que são cognições de coisas que nos são dadas pela percepção. Por outro lado, as coisas que percebemos são estruturadas de modo espacial e não podemos percebê-las de outro modo que não seja esse. Na melhor das hipóteses, esse aspecto do pensamento de Kant é apenas sugerido na literatura a respeito dos demonstrativos. Podemos pensar que tais estruturas têm um "fundamento interno" ou que estão fundamentadas no modo pelo qual os objetos nos afetam. Em ambos os casos, seremos levados de volta às observações kantianas com as quais começamos.[52]

Agradecimentos

Sou grato a Sven Bernecker, Andrew Blom, Mario Caimi, Fabian Domingues, Tiago Falkenbach, Renato Fonseca, José Guerzoni, Nick Huggett, David Potts, Valerio Rohden, César Schirmer dos Santos, Márcio Teixeira, João Carlos Brum Torres e três pareceristas anônimos que comentaram e criticaram versões anteriores deste trabalho. Sinto-me particularmente em dívida com Paulo Faria, meu professor e orientador de mestrado na UFRGS, com quem investiguei de modo sério os assuntos aqui tratados pela primeira vez, e com Daniel Sutherland, meu professor de Kant na Universidade de Illinois em Chicago, por suas aulas e por ler de modo cuidadoso a penúltima versão deste artigo. Também agradeço à Fundação CAPES pelo apoio à pesquisa por meio de uma bolsa de estudos (BEX 1717/00–6). Lavínia Fávero, sempre gentil, me ajudou com a revisão desta versão em português, pelo que sou muitíssimo agradecido.

[52] A relação entre as observações de Kant e temas contemporâneos de filosofia analítica é discutida por Yourgrau (1987, pp. 101–103), e por Torres (1999).

Referências

AUSTIN, David. *What's the meaning of "this"?* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

BENNETT, Jonathan. The difference between right and left. *American Philosophical Quarterly*, v. 7, 175-191, 1970.

CAIMI, Mario. About the argumentative structure of the Transcendental Aesthetic. *Studi Kantiani*, v. 9, p. 27–46, 1996.

CHISHOLM, Roderick. *First person*: an essay on reference and intentionality. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1982.

CLEVE, James van; FREDERICK, Robert (eds.). *The philosophy of right and left*: incongruent counterparts and the nature of space. Dordrecht: Kluwer, 1991.

DONNELLAN, Keith. Reference and definite descriptions. *Philosophical Review*, 75, p. 281–304, 1966.

EUCLID; HEATH, Thomas L. (ed. e trad.). *The thirteen books of Euclid's Elements*. Nova York: Dover, 1956.

FALKENSTEIN, Lorne. *Kant's intuitionism*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

FARIA, Paulo. Discriminação e afecção. In: MARQUES, E. (ed.). *Verdade, conhecimento e ação*. São Paulo: Loyola, 1999.

GALE, Richard. Tensed statements. *Philosophical Quarterly*, 12, p. 53–59, 1962.

GARDNER, Martin. *The new ambidextrous universe*. 3ª ed. Nova York: W. H. Freeman & Co, 1991.

GAUSS, Carl Friederich. Theoria residuorum biquadraticorum. Commentatio secunda. (1831). In: *Werke*. Vol. 2. Göttingen, 1863.

GOODMAN, Nelson. *The structure of appearance*. 3ª ed. Dordrecht: D. Reidel, 1977.

HOEFER, Carl. Kant's hands and Earman's pions: chirality arguments for substantial space. *International Studies in the Philosophy of Science*, v. 14, p. 237–256, 2000.

HUGGETT, Nick. *Everywhere and everywhen*: adventures in physics and philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2010.

HUGGETT, Nick. Mirror symmetry: what is it for relational space to be orientable. In: BRADING, K.; CASTELLANI, E. (eds.), *Symmetries in physics*: philosophical reflections. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HUGGETT, Nick. Reflections on parity non-conservation, *Philosophy of Science*, 67 (2000): 219–241.

HUGGETT, Nick. *Space from Zeno to Einstein*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999.

JAMES, William. The perception of space (Cap. 20). *In: The principles of psychology*. Vol. 2. Nova York: Dover, 1890.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* [Obras completes]. Akademie-Ausgabe [Edição acadêmica]. 24 volumes. Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften [Real Academia Prussiana de Ciências], 1902–.

KANT, Immanuel. Von dem Ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (1768). Ak. 2: 377–383). [Tradução por Rogério Severo: "Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço"]. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2, p. 61–75, 1997.

KANT, Immanuel. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). Ak. 2: 385–419. [Tradução por Paulo Licht dos Santos: *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*]. In: Escritos pré-críticos. São Paulo: UNESP, 2005, , pp. 219–282.

KANT, Immanuel. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764). Ak. 2: 205–301. [Tradução por Luciano Codato: *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral]. In: Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, pp. 101–140.

KANT, Immanuel. *Theoretical philosophy 1755–1770*. Editado por Walford, David; Meerbote, Ralf. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KANT, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Ak. 4: 465–564. *In: Gesammelte Schriften*. Berlin: De Gruyter, 1911.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução por Valerio Rohden. (Coleção 'Os Pensadores'). São Paulo: Abril Cultural, 1974a.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos*. Tradução por Tania Maria Bernkopf. (Coleção 'Os Pensadores'). São Paulo: Abril Cultural, 1974b.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução por Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KLEIN, Felix. *Elementary mathematics from an advanced standpoint*. Nova York: Dover, 1948.

LEIBNIZ, Gottfried W. De analysis situs. (1679). In: GERHARDT, C. I. (ed.), *Die mathematischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. 5. Halle: H. W. Schmidt, 1849.

LEWIS, David. *Attitudes de dicto and de se. Philosophical Review*, v. 88, n. 4, p. 513–543, 1979.

LOEMKER, Leroy (ed.), *G. W. Leibniz*: philosophical papers and letters. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

MARTENS, David. Demonstratives, descriptions, and knowledge: a critical study of three recent books. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 54, n.4, p. 947–963, 1994.

MÜHLHÖLZER, Felix. Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke aus Kantischer und heutiger Sicht. *Kant-Studien*, v. 83, n. 4, p. 436–453, 1992.

NERLICH, Graham. Hands, knees, and absolute space. *Journal of Philosophy*, v. 70, n. 12, p. 337–351, 1973.

PERRY, John. Frege on demonstratives. *Philosophical Review*, v. 86, n. 4, p. 474–497, 1977.
PERRY, John. The problem of the essential indexical (1979). In: SALMON, N.; SOAMES, S. (eds.). *Propositions and attitudes*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
PUTNAM, Hilary. The meaning of 'meaning'. *In: Philosophical papers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.
POOLEY, Oliver. Handedness, parity violation and the reality of space. In: Brading, K.; Castellani, E. (eds.). *Symmetries in physics: philosophical reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
PRIOR, Arthur. Thank goodness that's over!. *Philosophy*, v. 34, n. 128, p. 12–17, 1959.
REMNANT, Peter. Incongruent counterparts and absolute space. *Mind*, v. 72, n. 287, p. 393–399, 1963.
RUSNOCK, Paul; GEORGE, Rolf. A last shot at Kant and incongruent counterparts. *Kant-Studien*, v. 86, n. 3, p. 257–277, 1995.
SCHIFFER, Stephen. The basis of reference. *Erkenntnis*, v. 13, n.1, p. 171–206, 1978.
SHABEL, Lisa. Kant's "Argument from geometry". *Journal of the History of Philosophy*, v. 42, n. 2, p. 195–215, 2004.
STALNAKER, Robert. Indexical belief, *Synthese*, v. 49, n.1, p. 129–151, 1981.
STRAWSON, Peter Frederick. *Individuals*. Londres: Mathuen, 1959.
TORRES, João Carlos Brum. Cognição intuitiva e pensamento de re. *Analytica*, v. 4, n. 2, p. 33–63, 1999.
TORRETTI, Roberto. *Manuel Kant*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.
TORRETTI, Roberto. *Philosophy of space from Riemann to Poincaré*. Boston: D. Reidel, 1978.

VAIHINGER, Hans. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart, 1892.

WALFORD, David. Towards an interpretation of Kant's 1768 *Gegenden im Raume* essay. *Kant-Studien*, v. 92, n. 4, p. 407–439, 2001.

WEYL, Herman. *Philosophy of mathematics and natural science*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

WOLFF, Christian. *Mathematisches Lexicon*. (1751). Hildesheim: Olms, 1983.

YOURGRAU, Palle. The path back to Frege. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 87, n.1, p. 169–210, 1987.

7

O empirismo de Strawson: como o "objetivo" explica a "unidade"

André Klaudat

Na seção 7 (*Unity and Objectivity*) do capítulo *Objectivity and Unity* (II da parte 2) do *The Bounds of Sense*,[1] encontramos a mata mais cerrada da filosofia de Peter Strawson nesse livro. Meu objetivo aqui será penetrar esta mata. Qualquer pessoa que o faça, penso eu, irá encontrar empirismo a respeito das noções cruciais para a filosofia deste autor. Sem delongas, argumentarei que Strawson expõe um empirismo em sua metafísica descritiva da experiência. Minha primeira tarefa será caracterizar a posição de Strawson, que penso ser falha, ponto para o qual, no entanto, não argumentarei aqui. O interesse deste trabalho reside, então, na identificação de um empirismo que julgo ser absolutamente fundamental na elaboração da filosofia strawsoniana, que está à base de tudo, mas que não está exatamente à mostra em suas análises. Eu gostaria de limpar o terreno em volta dessa ou dessas árvores.

O propósito de Strawson na seção mencionada é apresentar o argumento de Kant contra o cético cartesiano. O texto principal no qual Kant faria isto – a "Dedução Transcendental" – teria como objetivo "estabelecer

[1] Strawson, 1966. Referências entre parênteses mostrando apenas a página serão referências a passagens nessa obra. A tradução do inglês para o português desses textos e de outros é minha. Referências a passagens da *Crítica* de Kant serão feitas da maneira costumeira, e o texto utilizado será o da tradução portuguesa de Alexandre Morujão (Kant, 1985).

que a experiência necessariamente envolve conhecimento de objetos, num sentido importante [*in a weighty sense*]" (p. 88). Este argumento anticético geral terá sua espinha dorsal na "tese específica" de que a "unidade de diversas experiências numa consciência singular requer a experiência de objetos" (p. 98). Para aqueles que sentem falta da nomenclatura kantiana, o que Strawson deseja é explicar *a seu modo* a força e as implicações da "doutrina de que 'eu penso' (com referência idêntica para o 'eu') precisa ser *capaz* de acompanhar todas as percepções de um sujeito singular de experiência" (p. 102; *cf.* p. 95). Esta "doutrina" está na "Dedução" B no §16 (B131-2), e se alguém examinar o texto de Kant notará que a apresentação de Strawson já contém noções que indicam se tratar de uma interpretação da doutrina, pois ele diz somente que o "eu penso" (a "representação" que é um ato da espontaneidade, e é a "apercepção pura", a "apercepção original") deve poder acompanhar todas as minhas representações – e *eu* completaria: para que as representações sejam representações ou representem. Para Strawson, a força da doutrina está em suas implicações: ela implicaria a "objetividade necessária da experiência" (p. 102). Permitam-me insistir: a tese específica esclarecerá, na visão de Strawson, o que ele chama de "autoconsciência transcendental" (p. 111). Os cuidadosos exigirão aqui a lembrança de que Kant, no parágrafo 16, qualifica de transcendental não a própria autoconsciência que é a apercepção pura ou original, mas a sua *unidade* (B132). Não farei nada com esta lembrança aqui. Strawson não faz nada desta qualificação, como sua formulação indica.

A tese específica de Strawson recebe um tratamento que, pelo menos aos seus olhos, tem a chance de satisfazer o cético. Embora Strawson queira estabelecer uma "conexão analítica direta" entre a "unidade da consciência" e a "objetividade unificada do mundo da nossa experiência" (p. 96), essa conexão não será tão direta como na seguinte espécie de afirmação: experiência é conhecimento de objetos – como se a resposta ao cético devesse ser uma definição do significado de "experiência" em termos de "conhecimento de objetos" (p. 92). Num outro texto, Strawson afirma que não se segue diretamente da característica fundamental da experiência sensível – a saber, que ela é "completamente permeada com conceitos de objetos" ("objetos *objetivos*",

diria eu, já que Strawson se permite a utilização da expressão "realismo real" [do senso comum] na discussão desses assuntos) – que a visão do mundo contida em juízos que utilizam estes conceitos precisa ser verdadeira. "*That would be too short a way with scepticism*".[2] Portanto, a tese específica será defendida através da demonstração de que a unidade das experiências exige algo; este algo, por sua vez, exige ter-se experiência de objetos. Definir este algo é dizer que característica ou propriedade é e do quê – mostrar por que exige termos experiência de objetos – estas são as tarefas que Strawson se atribuiu na seção 7. A respeito deste algo, ou em relação a ele, vários conceitos serão utilizados por Strawson. Eles não são fáceis de entender, alguns – pela compreensão natural de suas expressões linguísticas – induzem a erro em relação ao que Strawson pretende, ou será isto que procurarei mostrar. Meu ponto é: o algo e os conceitos para falar sobre ele envolvem empirismo. Em que sentido?

Admitidamente, Strawson transforma Kant num empirista sofisticado. Não num empirista clássico, mas num empirista dedicado à Metafísica Descritiva, que busca apresentar um "argumento analítico" (pp. 16 e 88) sobre a estrutura necessária da experiência. Encontrando, estabelecendo, os limites do que podemos conceber a respeito da experiência: é assim que descobriremos a estrutura geral possível da experiência (p. 15). Seria a esta investigação a que Kant se dedicaria na visão de Strawson. Mas e o empirismo?

A evidência *geral* para atribuir a Strawson a visão de Kant como empirista é conhecida e incontroversa. Na concepção do programa, da tarefa, Strawson afirma que a estrutura que se está investigando está na concepção coerente da experiência (pp. 15, 18 e 20). Esta envolve uma "moldura" mais ampla que aquela utilizada pelo empirismo clássico, mas a moldura de Kant incorporaria a última.

> Kant rejeitou o dogma empirista básico [a experiência realmente nunca nos oferece mais do que impressões sensoriais, imagens e sentimentos separados e fugazes

[2] "*Perception and its Objects*" (Strawson, 1979, p. 96 e *cf.* p. 102).

> (*fleeting*), p. 18] [... com] a prova de que a concepção empirista mínima da experiência era incoerente isoladamente, que ela fazia sentido somente dentro de uma moldura maior que necessariamente incluía o uso e a aplicação na experiência de conceitos de um mundo objetivo (p. 19).

Assim, temas ligados a esse na *Crítica* formam "a moldura de uma filosofia verdadeiramente empirista" (p. 19).

Além disso, Strawson afirma que Kant esposa um *princípio de significação* (a significação estaria ligada a situações de experiência) que o aproximaria da tradição do empirismo clássico (pp. 16-18). Até aqui não há, acredito, nenhuma novidade – a respeito de Strawson, é claro.

A evidência que desejo apresentar – não suficientemente notada – está ligada à maneira strawsoniana de conceber as *condições* de aplicação daqueles conceitos mencionados na citação acima. Há aí uma "metafísica empirista". Na minha opinião, é razoavelmente surpreendente que Strawson tenha o desiderato de livrar a filosofia verdadeiramente empirista da "obsessão empirista clássica com os conteúdos privados de consciência" (p. 19), pois sua metafísica se compromete com (1) experiências como particulares dependentes intransferíveis[3] que (2) estão em relações causais com objetos corpóreos do mundo objetivo – concepções que me parecem não estar tão distantes das concepções dos empiristas clássicos. Procurarei mostrar, a seguir, que estas concepções são elementos de uma metafísica empirista porque estão

[3] "Estados ou experiências, podemos afirmar, *devem* sua identidade como particulares à identidade da pessoa cujos estados ou experiências eles são. Disto se segue imediatamente que, se eles podem ser identificados como estados ou experiências particulares de alguma maneira, eles precisam ser possuídos ou atribuídos justamente daquela maneira que o teórico da negação da posse (*no-ownership*) ridiculariza: *i.e.* de uma tal maneira que é logicamente impossível a um estado ou experiência particular de fato possuído por alguém ter sido possuído por alguém outro. As exigências da identidade excluem a transferibilidade lógica da posse". *Individuals* (Strawson, 1959, pp.97-8).

intimamente ligadas a um *rationale* empirista, o qual está à base do edifício constituinte do algo que sustenta a tese específica de Strawson.

Minha discussão está organizada da seguinte maneira. Na próxima seção, procurarei mostrar como, a partir de uma suposição inicial plausível sobre a experiência, Strawson chega à tese da *unidade necessária da consciência*. Chamarei então atenção também para uma série de expressões de Strawson – de difícil compreensão – que pretendem articular a tese mencionada. Uma dessas expressões é "conectividade das experiências" (*connectedness of experiences*). Na seção seguinte procurarei estabelecer o que realmente está por trás da concepção que é expressa através desses termos. Não será possível, no entanto, deixar de utilizar tais expressões de Strawson desde o início, na apresentação, por exemplo, de como a suposição inicial aparece em sua argumentação.

I. A unidade necessária da consciência

Quassim Cassam afirma que na seção 7, a que nos interessa, Strawson apresenta um argumento transcendental que vai da unidade à objetividade.[4] Tratar-se-ia de um argumento demonstrando que a experiência requer a possibilidade de uma distinção, basicamente, entre *esses* e *percipis*, a qual, por sua vez, depende de que a experiência seja de *objetos*. O argumento mostraria que a experiência e sua unidade dependem da objetividade. É isto que, fundamentalmente, estaria contido na tese específica de Strawson. Mas, há a possibilidade – se não de uma ambiguidade, que estaria ligada à ideia de se passar de uma noção à outra – de uma indefinição quanto ao que está de fato realizando o trabalho. Um argumento que vai da unidade à objetividade apresenta qual noção como a que fundamenta a outra? Eu sei que a maneira "kantiana" de entender o que Cassam nos diz seria a de que é a objetividade que torna possível a unidade. Mas a mera maneira de Cassam se expressar pode sugerir, por um lado, que, esclarecidos sobre a unidade, podemos passar

[4] Cassam (1987, p.359).

com segurança à afirmação da objetividade; e, por outro, que é a objetividade que está à base da noção de unidade. Quer me parecer, portanto, que há uma outra maneira de apresentar a motivação do meu texto, que é dizer da dificuldade em saber exatamente qual é a premissa fundamental do "argumento transcendental" de Strawson na seção 7. Mas vejamos como ele procede.

Na seção 5, cujo título (*Objectivity and Unity*) apresenta os conceitos em ordem inversa à do título da seção 7, Strawson procura defender que a objetividade da experiência depende da unidade da experiência. No entanto, não é de fato uma prova. Trata-se, antes, da suposição de que a experiência é objetiva e se procura extrair disso a necessidade da unidade da experiência. Esta suposição a respeito da experiência é que é bastante plausível nesta etapa da argumentação. Mas, partindo-se dela – este é o ponto de Strawson a esta altura –, requer-se a unidade da experiência. A seção 7, entretanto, não pretende se utilizar de nenhuma suposição. Não obstante, a utilização da suposição mencionada na seção 5 permitiu chegar-se à tese de que é condição *sine qua non* da experiência a unidade necessária da *consciência.* O que a seção 7 fará, então, é mostrar que esta tese depende da experiência de objetos num sentido importante. Esta é a dialética strawsoniana. Mas, permitam-me expor o caminho mais sinuoso que Strawson percorre até chegar à tese específica. Comecemos por um preliminar sobre o verdadeiro objetivo de Strawson, isto nos dará um contexto à sua investigação.

Em primeiro lugar, experiências são itens aos quais fazemos referência (elas são *reported*) através ou em nossos juízos ordinários sobre o que vemos, sentimos, ouvimos e assim por diante (p. 32). Então, um juízo como "eu vejo um sofá" é um juízo no qual eu me *atribuo* uma experiência. Não surpreende, portanto, que Strawson tenha como objetivo último pesquisar e identificar o *fundamental ground* da nossa autoatribuição empírica de diversos estados de consciência ou *experiências* (p. 94), obter a clareza máxima sobre qual é "a base fundamental da possibilidade da autoatribuição de experiências" (p. 108). Mas, quando pensamos em experiências, que, neste ponto, supomos objetivas, chegamos, seguindo Strawson, à ideia de uma "certa unidade e conectividade (*connectedness*)".

Pensemos numa fase, numa porção, de experiência. Para que ela possa ser tomada como uma fase ou porção objetiva – que nos diz como as coisas são independentemente de como nós as experienciamos – é preciso que ela seja capaz de "se integrar" a outras fases ou porções, de formar juntamente com elas uma *experiência unificada singular* de um mundo objetivo singular (p. 89). É por isso que a seção 5 começa com a afirmação de que a referência objetiva das representações (ou experiências) exige necessariamente que as representações, em seu conjunto, possuam ou exibam uma "certa unidade ou conectividade" entre os seus membros (p. 89). Por que isto? Strawson procura estabelecer este ponto básico da mesma maneira em dois lugares (nas duas seções, a 5 e a 7): ele procura mostrar o que até mesmo os teóricos dos *sense-data*, os quais defendem que a experiência tem como seus conteúdos impressões desconexas somente (pp. 90, 98-100), precisam admitir. E isto é apresentado da seguinte maneira.

Strawson se pergunta se não seria possível que nossas representações sensíveis se sucedessem umas às outras em nossas consciências sem que tivessem qualquer conectividade, constituíssem qualquer unidade. Conforme Strawson, Kant responderia que nenhuma experiência de um tipo tão desconectado seria possível. Porque (e esta seria a resposta de Kant a Hume) mesmo quando pensamos na experiência dessa maneira, "quando entretemos o pensamento de uma experiência possível na qual representações sensíveis sucedem-se umas às outras mas não possuem aquela conectividade [...] nós ao menos pensamos numa tal sucessão de representações como pertencendo a uma consciência singular" (p. 92). A exigência kantiana mínima é a de ser necessário que reconheçamos tratar-se de uma sucessão. Isto implica que se trata de uma sucessão para uma consciência e isto requer satisfazerem-se as condições para que as representações pertençam a uma consciência (p. 92). Esta é, então, uma dessas noções strawsonianas fundamentais: "pertencer a uma consciência particular". Neste ponto da discussão aparecem, no entanto, outras noções não menos fundamentais. Vejamos.

Quando Strawson sustenta ser necessária uma "certa unidade ou conectividade" das experiências para que a referência objetiva seja possível, ele completa o seu quadro – cujo elemento básico é, como vimos, o pertencer a uma consciência singular – dizendo, também, que esta conectividade é um "tipo de coerência e interconexão" exigidas para "a aplicação de nossos conceitos empíricos ordinários de objetos" (p. 89). Strawson afirma que Kant, exatamente sobre esse ponto, sustenta que conceitos de objetos são "regras governando a conexão de experiências" (p. 89). Esta é uma outra noção strawsoniana fundamental.

Esta última noção é recorrente em Strawson e, a respeito dela, a meu ver, há uma dificuldade que ele afinal enfrentará com seu empirismo. Por ora interessa-me registrar a dificuldade somente. Na próxima seção apresentarei a maneira de Strawson de enfrentá-la. Afinal, aquela "certa unidade e conectividade" é pressuposta ou é produzida pela aplicação dos conceitos de objeto? Vejamos duas maneiras antagônicas de Strawson se expressar.

> 1. Nossa experiência sensível pode exibir, e de fato exibe, aquela conectividade que nos permite empregar conceitos empíricos de objetos, a tomar as nossas representações sensíveis – afora algumas poucas exceções desregradas – como percepções verídicas de estados de coisas num mundo objetivo (p. 92).
> 2. O que é requerido para uma série de experiências pertencer a uma consciência singular é que estas possuam precisamente aquela conectividade governada por regras também requerida para constituírem coletivamente uma experiência temporalmente estendida de um mundo objetivo singular (pp. 92-3).

A primeira passagem parece comprometer-se com a ideia de que a conectividade é anterior à aplicação dos conceitos empíricos de objetos. Seria a conectividade que nos facultaria empregar aqueles conceitos, sem ela não poderíamos utilizá-los. E a consequente pergunta que Strawson faz em prol da posição dos teóricos dos *sense-data* é uma pergunta cuja formulação (p. 92) parece

comprometer-se com a ideia de que deve haver uma conectividade que, então, "torna possível o emprego dos conceitos ordinários do objetivo". Tendo-se a conectividade, podemos aplicar os conceitos e, então, "tomar nossas representações sensíveis [...] como percepções verídicas".

A segunda passagem, por sua vez, parece comprometer-se com a ideia de que é a conectividade por regras – ou seja, são as regras que conectam as experiências – que torna possível às experiências pertencerem a uma consciência singular. Agora a conectividade é tributária da operação de regras. Na verdade, aqui estamos às voltas com a noção strawsoniana de "regras governando a conexão de experiências": há esta "conectividade governada por regras (*rule-governed connectedness*)".

Strawson enfrentará esta dificuldade de sabermos qual das alternativas reflete sua posição. Minha convicção é de que ele está comprometido, através de suas análises, com o que está contido na primeira passagem. A conectividade é anterior à aplicação dos conceitos de objetos. Isto tem como consequência que o recorrente apelo de Strawson a regras, a conceitos como regras, é *inócuo*, na medida em que regras não são introduzidas em função do que poderíamos designar como sua normatividade.[5] A referência strawsoniana a regras, ligada como está à ideia de conceitos de objetos, é feita unicamente em função do que Strawson acredita estar em geral contido nesses conceitos e, portanto, no conteúdo da regra sobre a objetividade. O conceito – a regra – não nos diz nada, não nos ordena nada, ele só é importante em função do seu conteúdo: um objeto é o que tem uma existência e propriedades independentemente de nossas experiências dele.

A seção 5 termina, então, com a ideia de que a "conectividade governada por regras" é fundamental para o pertencer das experiências a uma consciência

[5] *Cf*. Noë (1999, p.280), para a mesma espécie de crítica a Strawson quanto ao seu modo de conceber o uso de "eu" – esse envolveria tão somente a enunciação de "eu" *de acordo com* os critérios de identificação do sujeito, ou seja, não seria necessário o *seguir-se* destes critérios ou regras. Mas, se não há nada que eu possa fazer que vá contra a regra da referência de "eu", que sentido há em se falar da utilização de uma regra neste contexto?

singular. Mas, até essa altura, a indefinição por trás da dificuldade apontada continua, pois Strawson afirma que o peso de todo o seu argumento recai sobre a unidade necessária da consciência. Isto faz sentido, pois notemos o que diz a tese da unidade necessária da consciência: "Precisa haver uma tal unidade entre os membros de uma série temporalmente estendida de experiências, tal como é requerida para a possibilidade da autoconsciência, ou da autoatribuição de experiências, por parte de um sujeito de tais experiências" (tese 2 da Metafísica da Experiência, p. 24). Agora não há mais como adiar: o que é exatamente esta "tal unidade entre os membros de uma série [...] de experiências"? O que é aquela "uma certa unidade ou conectividade" exigida para a referência objetiva das representações ou experiências?

II. A conectividade

Na apresentação dos movimentos argumentativos de Strawson na seção 7, novamente encontramos referências a conceitos e ao seu papel. Inclusive a retomada strawsoniana da crítica aos teóricos dos *sense-data* nesta seção 7 se utilizará da noção de conceito. O que procurarei mostrar no que se segue é, afinal, que esta fala strawsoniana de conceitos não passa de uma fala esvaziada de conteúdo. O que interessa a Strawson é apresentar o que, penso eu, não seria incorreto chamar de uma "metafísica do conceito". Esta, eu penso ser *empirista*. Não vou procurar esclarecer o que é uma metafísica do conceito. É ela, no entanto, que está por trás também da concepção strawsoniana da dualidade original entre conceitos gerais e intuições particulares (pp. 20, 97 e 100).

A seção 7 inicia com a enunciação da tese da unidade necessária da consciência, e nós não temos mais como receber os necessários esclarecimentos com expressões como "assim conectada a modo de construir uma experiência temporalmente estendida". O que isto quer dizer exatamente? Strawson reconhece a urgência e encara a tarefa de frente. A "consciência singular" ou "a unidade da consciência" é uma noção que faz referência àquilo que tem as várias experiências, e ela tem ligação, na

visão de Strawson, com a noção de autoconsciência. Esta, por sua vez, não passa – isso é muito importante perceber – de uma noção de autoatribuição de uma experiência ou estado de consciência (p. 98). Strawson se apoia em Kant e cita B138 e B132 de forma muito editada. B138: "Todas as *minhas* representações [...] [em qualquer intuição dada] precisam estar sob a condição segundo a qual unicamente eu posso atribuí-las ao eu idêntico como *minhas* representações [e assim posso compreendê-las conjuntamente, como combinadas sinteticamente numa apercepção, através da expressão geral *eu penso*]". B132 é citado inclusive erroneamente: isso se aplica, sustenta Strawson, a "todas as minhas representações [Kant: como minhas representações] (mesmo que eu não seja consciente delas como tais [sc. como minhas])" (última chave é de Strawson) (p.98). Strawson apresenta de imediato o modo como ele compreende essas passagens.

> Unidade da consciência à qual pertence uma série de experiências implica, portanto, a possibilidade da autoatribuição de experiências da parte de um sujeito dessas experiências; ela implica a possibilidade da consciência, da parte do sujeito, da identidade numérica daquilo a que as diferentes experiências são atribuídas por ele (p. 98).

Aqui aparece uma outra noção strawsoniana fundamental: "sujeito de experiência". Na citação de Strawson, duas ideias aparecem de maneira crucial: (1) este sujeito é consciente de algo que tem identidade *numérica*; na verdade, dele mesmo como tendo esta identidade; e (2) o sujeito atribui experiências a si, a isto que tem aquela identidade. E, assim, chegamos à tese específica que Strawson deseja defender na seção 7: a unidade de diversas experiências numa consciência singular requer experiência de objetos. Esta tese poderá ser defendida mostrando-se que a unidade das experiências numa consciência singular depende daquela noção de (1) *sujeito* de (2) *experiência.* E são essas duas ideias, que compõem a noção central em questão, que exigem que experiências sejam de objetos. Porque é de

sujeitos, é experiência; e porque é experiência, é experiência de objetos. Se não fosse de objetos não seria experiência – esta é a linha básica de argumentação de Strawson.

Quero chamar a atenção para um ponto somente, antes de apresentar o argumento de Strawson. Quando considera a posição dos teóricos dos *sense-data* sobre a experiência, ele faz uma pergunta que deveria ser similar à anterior; mas, ao invés disso, Strawson dá ênfase, na seção 7, aos conceitos. Ele se pergunta: por que os *conceitos* necessários à experiência possível não são somente os conceitos de qualidades sensoriais? Por que impressões (experiências) devem ser "unidas no conceito de um objeto?" (p. 98). N.B.: experiências estas que formam séries, são unidas no conceito de um objeto. Logo abaixo, encontraremos, na apresentação do argumento, uma noção que presumivelmente está intimamente ligada a esta, a saber, Strawson falará do "caráter conceitual" de algumas experiências. Passemos, então, ao argumento. Veremos que o que é absolutamente crucial para a noção de um sujeito de experiências é que o "componente de reconhecimento (*recognitional component*)" não seja absorvido pelo "acusativo sensível" da experiência.

1. A experiência exige a dualidade entre intuições particulares e conceitos gerais. Isto é, a experiência envolve o *reconhecimento* de um item particular como sendo de um tipo geral. Agora, como evitar que o "componente de reconhecimento" de toda experiência seja absorvido pelo item experienciado como acontece na posição dos teóricos dos *sense-data* quando eles sustentam que a experiência tem como seus conteúdos somente impressões desconexas? Devemos, portanto, procurar uma base para evitar uma tal absorção, que tornaria a experiência impossível.
2. A possibilidade do "componente de reconhecimento" depende da possibilidade da autoatribuição de experiências a um sujeito idêntico de todas as experiências. A relação a um eu idêntico é que salva o componente de reconhecimento de ser absorvido no item experienciado.

"Reconhecimento implica a admissão (*acknowledgement*) potencial da experiência na qual o reconhecimento necessariamente entra como sendo nossa própria [experiência], como compartilhando com outras esta relação a um eu idêntico" (p. 101).

3. A potencialidade da autoatribuição – que me seja possível atribuir a mim experiências – implica minimamente (exige ao menos) – que as "experiências elas mesmas contenham a base de certas distinções". *N.B.:* experiências *elas mesmas* têm em si propriedades que tornam possíveis certas distinções. Que distinções são estas? Elas podem ser apresentadas individualmente ou coletivamente. No primeiro caso, podemos distinguir um componente subjetivo no interior de um juízo de experiência (ex. de Strawson vindo de Kant: "Parece-me como se esta pedra fosse pesada" pode ser distinguido no interior de "Esta pedra é uma pedra pesada"). Coletivamente, o elemento subjetivo dá lugar à ideia de uma ordem subjetiva, isto é, uma rota experiencial, a história de um homem, que é, para os objetivos em vista, a "corporificação de um ponto de vista temporalmente estendido a respeito do mundo". Essa distinção *nas experiências* deste componente subjetivo, afirma Strawson, está implícita no "caráter conceitual de algumas experiências". Bem, o que é nessas experiências que torna possível o *caráter conceitual* desses itens?

Com o que foi apresentado, ainda não chegamos ao final do percurso argumentativo. Strawson agora se propõe a ser mais *concreto* a respeito dos pontos fundamentais do que veio acima. O que foi visto até aqui é abstrato e é dependente única e exclusivamente da doutrina *abstrata* de Kant do "eu penso". A concretização a ser apresentada na continuação da discussão de Strawson apresenta explicitamente a maneira como ele interpreta as passagens por ele citadas de B138 e B132. Mas o que nós podemos esperar é a explicação de como afinal devemos entender o que torna possível o "caráter conceitual" das experiências e, assim, torna possível o "componente de reconhecimento" e por isso a experiência ela mesma. Bem, e sem esta última, não haveria autoatribuição de experiência.

O que, a respeito das experiências, torna possível aquela distinção do elemento subjetivo? O que torna possível a "história [experiencial] de um homem"?

Falar de experiências exige, como vimos, o pertencer a uma consciência singular. Este pertencer, para ser genuíno, exige, na visão de Strawson, "meios de distinguir ou identificar o sujeito [...] como um objeto entre outros" (p. 102). Esta é a aplicação do princípio de significação strawsoniano inclusive à noção daquilo a que atribuímos experiências.

> A possibilidade da atribuição de experiências a um sujeito de experiências e, portanto, a possibilidade da autoatribuição de experiências requer que haja alguma "intuição determinada" correspondente ao conceito de sujeito de experiências; ou substituindo uma terminologia recente pela de Kant, podemos dizer que esta possibilidade requer que haja critérios empiricamente aplicáveis de identidade para sujeitos de experiências (p. 102).

Strawson não deixa dúvidas sobre o que ele pretende aqui. Ele sustenta que esse é um "objeto corpóreo" entre objetos corpóreos, um homem entre homens e "coisas físicas".[6] Além disso, "eu" tem, nesta visão, uma referência empírica. É empírica porque esta é a única possibilidade após se ter abandonado a alternativa cartesiana. Na assunção de que se trata – em função do princípio de significação – de um termo que deve fazer referência a alguma "situação empírica", esta deve ser a referência de "eu", "se a noção geral de atribuir experiências a um sujeito delas deve fazer sentido" (p. 102). Ainda não cheguei ao meu ponto principal, mas estou perto.

Embora a discussão de Strawson do que é crucial agora se dê através de um embate com um objetante que exigiria de Kant dar um peso muito maior à noção de autoconsciência, é possível não perder o fio da

[6] Cassam (1989, p. 93); *cf.* também Strawson (1992, p. 69): "[...] objetos materiais e, ou incluindo, pessoas".

meada justamente a esta altura. Strawson, no entanto, não se mostra muito sensível às nossas necessidades.

A meu ver, Strawson aceita a exigência de um peso maior à noção de autoconsciência. Mas ele a qualifica reconhecendo que Kant nos ofereceu as condições *necessárias* à possibilidade da autoconsciência, embora não as *suficientes* – e daí Strawson afirma – "para explicar a *ocorrência efetiva (actual occurance)* da autoatribuição de experiências" (p. 103). Mas, o "feito de abstração" de Kant (p. 104) aufere seu sentido, no final das contas, do que são para Strawson condições igualmente necessárias.[7]

Na p. 108, Strawson entrevê uma possibilidade que, segundo ele, Kant não reconheceu. As condições da "experiência possível em geral", esclarecidas através da noção de autoconsciência transcendental, i*ncluem ou não* "a satisfação das condições completas para a autoatribuição empírica de experiências, *i.e.* a existência de critérios empiricamente aplicáveis para a identidade de uma sujeito de experiências" (p. 108)?

Acredito que, apesar das admoestações de Strawson para que não sejam confundidas a autoconsciência transcendental com a empírica (pp. 103-4, 108, 166-7), ele está comprometido com a ideia de que a inteligibilidade mesma da autoconsciência transcendental é *dependente* sim do "conceito empiricamente aplicável da identidade de um sujeito da experiência" (p. 110). Isso significa que o requerimento que foi encarado como uma abstração tem seu *rationale* nessa concepção. Ou seja, "a necessidade de salvar o componente de reconhecimento numa experiência da absorção no seu acusativo sensível (e através disso salvar o *status* da experiência como experiência)" (p. 110) é dependente da concepção da identidade do sujeito de experiência.

---

[7] *Cf.* também Strawson (1997). Nesse texto, Strawson acaba por falar num uso "não-denotativo" de "eu" em Kant, apropriado à explicitação do conteúdo do texto da Psicologia Racional, o "eu penso", que é assim apresentado feita a abstração de qualquer conteúdo empírico sempre presente em atribuições de experiências. Mas, mesmo esse uso é *au fond* tributário, na explicitação das condições de sua inteligibilidade, da noção da identidade de um sujeito empírico de experiência para Strawson.

Como, então, a noção de um sujeito de experiência – um sujeito *empírico*, pois que é exigida sua identidade empírica – pode auxiliar-nos a sair da dificuldade? Eu me socorro de três passagens de Strawson.

> 1. A consciência, do usuário de conceitos, do mundo é consciência *de* um certo ponto de vista espacial *em* algum momento. Sua consciência, é claro, está constantemente mudando, embora talvez somente de maneira mínima, ou porque o mundo muda dentro dos limites de sua percepção dele ou por causa da sua orientação em relação a ele, ou por causa dos dois ao mesmo tempo (p. 59).
> 2. [...] a experiência, pertencente ao sujeito, do mundo é concebida tanto como algo *no* mundo, como uma parte do mundo e da sua história, quanto como genuinamente uma experiência *do* mundo e, portanto, a fonte de juízos objetivos sobre ele. As palavras 'aqui' e 'agora' nos ajudam a fazer isso [reter a apreensão deste ponto] por causa da sua óbvia dupla referência: juntas elas indicam, como se fosse, um ponto de referência particular num mundo espaçotemporal objetivo; mas é somente com relação a *sujeitos* particulares em tempos particulares que elas têm aquela referência objetiva (pp. 59-60).
> 3. Nós temos, portanto, esta noção da experiência ocorrendo no tempo e tendo um certo caráter que é dependente de certa distribuição espaçotemporal de características objetivas em relação a uma certa região espacial central, a região ocupada pelo sujeito; e essa é, num sentido muito amplo, uma noção da *dependência causal* da experiência das características objetivas em questão (pp. 60-1).[8]

[8] "Sensible Experience and Material Objects" em (Strawson, 1992), páginas indicadas nas três passagens.

Essas passagens me parecem bastante claras. A concepção fundamental de Strawson não pode ser outra que esta do "envolvimento causal do sujeito percipiente com o mundo objetivo da sua percepção" (p. 104).

> Uma série de experiências constrói uma figuração de um mundo objetivo no qual a ordem e o arranjo dos objetos dos quais elas são experiências precisam ser concebidos como distintos da ordem e do arranjo das experiências que formam a série. Mas as experiências que formam a série não podem vir em qualquer ordem. Que uma tal série produza a figuração objetiva que ela produz é em parte uma questão de possuírem, os seus membros, uma ordem própria. Há uma certa interdependência necessária entre os dois tipos de ordem e arranjo, a subjetiva e a objetiva (pp. 104-5).

Portanto, é porque sujeitos são "regiões espaciais centrais" que sofrem os efeitos dos objetos materiais sobre eles, produzindo experiências que são *particulares*, que a experiência é possível.

> A ideia que agora temos é esta de qualquer fatia da experiência estando de alguma maneira centrada numa região espaço-temporal do mundo e sendo dependente para o seu caráter e ocorrência de uma certa distribuição de características objetivas nas regiões que cercam este centro.[9]

A conclusão só pode ser: a conectividade das experiências, devida à unidade, é esta que atribuímos às experiências por elas serem particulares que se centram – se *localizam* – numa região espaçotemporal do mundo. O caráter de *experiência* é salvo porque estes particulares são necessariamente *efeitos* de objetos materiais sobre estas regiões. Este caráter de experiência permite a autoatribuição dos itens em questão. Assim também se salva o "componente

[9] *Op.cit.*, p. 61.

de reconhecimento", que está à base do tomar-se um particular como sendo de um tipo, ou seja, do conceito.

É curioso, portanto, que Strawson tenha fustigado Kant a respeito do Idealismo Transcendental, afirmando que Kant teria se deixado levar por uma analogia forçada. Porque, empiricamente, o que percebemos é em parte determinado por nossa constituição de órgãos sensoriais e sistema nervoso, Kant teria pensado que deveria inevitavelmente apelar para "nossa constituição cognitiva" para explicar a possibilidade do conhecimento da estrutura necessária da experiência (p. 15). As necessidades na nossa concepção da experiência seriam, então, atribuídas à natureza das nossas faculdades cognitivas (p. 19). Parece a mim que quem se deixou levar *na metafísica* por uma analogia com uma situação *empírica* foi Strawson. É inegável que, do lugar no mundo no qual se encontra meu corpo, eu só experiencio o que pode causalmente atingi-lo. Mas é isto o fundamental na investigação *filosófica* a respeito da experiência? E se é algo importante, é da maneira strawsoniana que o ponto deve apresentado? Parece-me que a mensagem de Kant não é exatamente essa que Strawson nos apresentou como sendo a decisiva para a compreensão adequada da "objetividade da experiência".

Referências

CASSAM, Quassim. Transcendental arguments, transcendental synthesis and transcendental idealism. *The Philosophical Quarterly*, v. 37, n. 149, p. 355-378, 1987.

CASSAM, Quassim. Kant and reductionism. *The Review of Metaphysics*, v. 43, n. 1, p. 72-106, 1989.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. (trad. Alexandre Morujão). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.

NOË, Raymond A. Did Kant anticipate Wittgenstein's private language argument?. *Kant-Studien*, v. 82, n. 3, p. 270-284, 1999.

STRAWSON, Peter. *Individuals*: an essay on descriptive metaphysics, Londres: Methuen, 1959.

STRAWSON, Peter. *The bounds of sense*: an essay on Kant's Critique of Pure Reason, Londres: Routledge, 1966.

STRAWSON, Peter. Perception and its objects. *In:* MacDonald, G.F. (ed.). *Perception and identity: essays presented to A. J. Ayer*. Londres: Macmillan, 1979.

STRAWSON, Peter. Sensible experience and material objects. *In: Analysis and metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

STRAWSON, Peter. Kant's paralogisms: self-consciousness and the Outside Observer'. *In: Entity and identity*. Oxford: Clarendon, 1997.

8

Discriminação e afecção

Paulo Estrella Faria

1. As ideias filosóficas têm a embaraçosa propriedade de simular aclimatação a ambientes inteiramente diversos daqueles que lhes conferiram, um dia, a fisionomia própria. O resultado é a exasperante instabilidade da fronteira entre filosofia e história da filosofia – um pesadelo do qual gostaríamos de acordar, se ao menos soubéssemos como.

2. O fato incontornável é que, na história das ideias como na história natural, a desfiguração é o preço da sobrevivência. A longo prazo, o efeito cumulativo dos ajustes mínimos requeridos para o ingresso e permanência em cada novo ambiente é a formação de variedades progressivamente mais afastadas da espécie original. Uma consequência da vocação adaptativa das ideias é, assim, a irremediável indeterminação de seus critérios de identidade. A recepção da teoria das descrições de Russell na filosofia contemporânea ilustra exemplarmente esse princípio.

3. A técnica dos símbolos incompletos de Russell, e suas extensões, tornaram-se itens obrigatórios na caixa de ferramentas dos filósofos analíticos contemporâneos – instrumentos que aprendemos a empregar na investigação de uma vasta gama de problemas lógico-filosóficos, da semântica dos nomes próprios à análise das modalidades e das atitudes proposicionais, passando pelo tratamento de noções como existência, quantificação, substituição e pressuposição. O preço que tivemos de pagar pela desenvoltura com que hoje lançamos mão da técnica de Russell, porém, foi o esquecimento generalizado

do fato de que esse ramo transplantado um dia pertenceu a uma árvore que talvez não quiséssemos cultivar em nossos jardins. Com isso, tendemos a negligenciar a possibilidade, de algum interesse para a história das ideias filosóficas em nosso tempo, de que o que aprendemos a chamar "teoria das descrições" seja, de fato, algo um tanto distinto do que Russell chamava por esse nome. Mas tendemos a negligenciar, também, uma possibilidade que não interessa apenas à história das ideias: a saber, que, com os métodos que nos foram legados por Russell, estejamos herdando também, sem o saber ou querer, alguma das pressuposições metafísicas mais problemáticas de que dependia sua compreensão de noções como existência, quantificação, substituição ou pressuposição.

4. Valham essas observações introdutórias como justificativa do pequeno exercício escolar com o qual me ocorreu contribuir para a celebração do exemplo de Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho: dois mestres com os quais aprendemos que a história da filosofia, quando desacompanhada do esforço de pensar de novo os problemas filosóficos, é, na melhor das hipóteses, mera historiografia; mas, também, que os que não querem conhecer a história da filosofia estão fadados a repeti-la.

5. "O princípio epistemológico fundamental na análise de proposições contendo descrições", escrevia Russell em 1910, "é este: toda proposição que *compreendemos deve ser composta, exclusivamente, de constituintes dos quais temos conhecimento direto*".[1]

[1] Russell (1959a, p. 159, itálicos no original. "Conhecimento direto" é uma tradução insatisfatória para *acquaintance*, mas eu não conheço alternativa melhor. *Acquaintance*, no sentido técnico que Russell deu à expressão, designa a "relação cognitiva direta" que é a conversa da *apresentação* de um objeto à consciência (*op. cit.* p. 152). Ao traduzir o termo por "conhecimento direto", emprego o adjetivo "direto" em sua acepção *gramatical* (a acepção em que ocorre na expressão "objeto direto"), para assinalar o contraste entre as construções *acusativas* em que, nas línguas latinas (como no alemão), é empregado o verbo "conhecer" (*kennen*), e as construções *subordinativas* em que é empregado o verbo "saber" (*wissen*).

6. O princípio que Russell estava enunciando era, entre outras coisas, uma tese sobre a natureza da intencionalidade. De acordo com essa tese, a intencionalidade proposicional – a espécie de intencionalidade que atribuímos a criaturas a que atribuímos atitudes proposicionais – é uma forma derivada de intencionalidade. Ela pressupõe (e é, como veremos, redutível a) a forma primitiva de intencionalidade que Russell chamava "conhecimento direto" (*acquaintance*).[2]

7. A tese do caráter derivado da intencionalidade proposicional não é uma hipótese genética, da espécie que incumbiria à psicologia ou à teoria da evolução investigar. É uma tese lógica sobre a dependência na ordem da explicação. O que o "princípio epistemológico fundamental" de Russell significa é que o conceito de compreensão (de uma proposição) deve ser explicado em termos do conceito de conhecimento direto. Este, por sua vez, é um conceito primitivo, que é possível elucidar, mas não definir.[3] Para a discussão que segue, bastará ter presente que o conceito de conhecimento direto é o de um modo de cognição imediato e puramente receptivo.

8. A diferença entre cognição mediata e imediata pode ser ilustrada com um exemplo familiar aos leitores dos escritos epistemológicos de Russell, Moore e Broad. Esses filósofos atribuíram grande importância à distinção entre *ver um objeto físico* e *ver uma parte da superfície* de um objeto físico. De acordo com um argumento que, em diferentes versões, eles aplaudiram, o verbo *ver* não

[2] Russell (1984, p. 5) estendia a tese da derivação, igualmente, a atitudes intencionais sem conteúdo proposicional: para ele, "todas as relações cognitivas – atenção, sensação, memória, imaginação, crença, descrença etc. – pressupõem o conhecimento direto". Cf. também "*On the Nature of Acquaintance*" (Russell, 1956, p. 127.)

[3] A esse propósito, Peter Hylton (1990, p. 111) observa: "Há muito pouco a dizer sobre o conhecimento direto além de que é uma relação imediata entre um espírito (*mind*) e um objeto. Seria mesmo o caso de dizer que o interesse (*point*) da noção é que há muito pouco a dizer sobre ela: o interesse (*point*) é que o conhecimento é sem pressuposições e não problemático". Minha compreensão do problema discutido neste capítulo deve muito à leitura desse livro, e também à da tese de doutoramento de Claudio de Almeida, "*The Argument of 'On Denoting'*", publicada em seu livro *Russell on the Foundations of Logic* (1998).

poderia ter o mesmo significado nesses dois empregos. Eu digo, por exemplo, que vejo o tomate que está sobre a mesa. Mas, bem consideradas as coisas, apenas uma parte de sua superfície ocupa meu campo visual: estritamente falando, isso é tudo o que (do tomate) é diretamente percebido. O tomate – o objeto físico – só é "visto", portanto, num sentido derivado de ver; o sentido originário do verbo seria aquele em que vejo a parte voltada para mim da superfície do tomate. É uma tarefa para a teoria do conhecimento examinar a relação entre esses dois sentidos, pois essa é a relação que existe entre os conceitos de objeto físico e dado sensível (*sense-datum*).[4]

9. Um modo de cognição é puramente receptivo quando uma afecção é condição necessária e suficiente de sua atualização. A ideia está para a de um modo de cognição cuja atualização requeresse (ao menos como condição necessária) o exercício de certas capacidades ativas, aproximadamente, como o heliotropismo de um girassol está para a habilidade de um cão que devolve a bola lançada por seu dono. (Kant, que não aprovaria meu exemplo, opôs a receptividade da sensibilidade à espontaneidade do entendimento. Como veremos, a rejeição da segunda – a tese do caráter puramente receptivo ou passivo de todas as faculdades cognitivas do espírito – é parte integral da justificação da tese de Russell.)

10. Da combinação dessas duas características emerge o aspecto mais importante, para a discussão subsequente, do conhecimento direto russelliano: seu caráter não conceitual. Conhecer diretamente um objeto a não é pensar em a como um *x* tal que *x* é *F*, muito menos julgar que *a* é *F*. Conhecer diretamente a é ser o sujeito de uma afecção cuja condição necessária e suficiente é o contato com *a*.[5]

---

[4] Para a versão russelliana do argumento, ver Russell (1959a, pp. 108-31; e 1993). Não é meu propósito aqui discutir esse argumento (merecidamente) desacreditado, apenas indicar sua contribuição específica para a metafísica da experiência que subjaz às doutrinas lógico-semânticas de Russell. A melhor discussão que eu conheço ainda é a de Thompson Clarke (1965).

[5] A espécie de contato requerida dependerá, por certo, da natureza do objeto: se um particular apresentado à percepção sensível ou um objeto abstrato (universal ou forma

11. O "princípio epistemológico fundamental" de Russell pode, agora, ser parafraseado assim: é condição necessária da compreensão de uma proposição (a *fortiori*, é condição necessária de toda atitude proposicional) que cada um dos constituintes da proposição seja acessível a um modo de cognição não conceitual, imediato e puramente receptivo. Isso equivale a dizer que só podemos pensar (supor, julgar, inferir) quando tudo o que pertence ao conteúdo do pensamento é, para nós, alguma entidade com a qual estamos na espécie de relação em que – na metáfora que, silenciosamente, impregna essa concepção – está o olho com aquilo que vê.

12. Mas, assim formulado, o "princípio epistemológico fundamental" não é, ainda, equivalente ao princípio russelliano da analisabilidade do conhecimento proposicional em termos de conhecimento direto. Pois o conhecimento direto dos constituintes da proposição bem poderia ser uma condição necessária de sua compreensão sem por isso ser condição suficiente: em particular, a apreensão da forma da proposição poderia ser de outra natureza, se por forma devêssemos entender algo essencialmente distinto de um constituinte da proposição. A tese segundo a qual ela é da mesma natureza (a tese cuja negação é o *Grundgedanke* do *Tractatus Logico-Philosophicus*)[6] é a premissa requerida para converter o "princípio epistemológico fundamental" no princípio de derivação que Russell queria que ele fosse.[7]

13. Transcorrido um século da "revolta contra o idealismo", a que devemos o surgimento do que (hoje) chamamos "filosofia analítica",[8] o Princípio do Conhecimento Direto (PCD) de Russell é quase universalmente repudiado.

---

lógica) apresentado a algo como uma intuição intelectual. Em qualquer caso, alguma espécie de "antena", para falar como Wittgenstein, deve estar disponível. Especulações sobre "antenas" pertenciam, por isso, de pleno direito, à teoria do conhecimento como Russell a concebia. Cf. a passagem dos *Principles of Mathematics* (1992b) citada adiante (no § 36).

[6] "Minha ideia fundamental é que as 'constantes lógicas' não representam nada. Que a *lógica* dos fatos não se deixa representar" (Wittgenstein, 1922, § 4.0312).

[7] Ver Russell (1984, p. 99).

[8] "Foi no fim de 1898 que Moore e eu nos rebelamos contra Kant e Hegel" (Russell, 1959b, p. 42).

Para os filósofos analíticos de nossos dias, o princípio é, se tanto, uma venerável curiosidade histórica. Seu lugar é o arquivo-morto onde jazem o critério empirista de significado cognitivo ou a distinção entre termos teóricos e observacionais no vocabulário das teorias científicas – duas outras relíquias dos anos heroicos da filosofia analítica, com as quais ele guarda mais que uma semelhança de família, e que, igualmente, ninguém mais leva a sério. Muito poucos estariam inclinados a supor que a ideia de um modo de cognição com as características do conhecimento direto russelliano poderia ter sobrevivido ao "assalto à imediatidade" com que Wittgenstein, Quine e Sellars precipitaram a derrocada do empirismo na tradição analítica. As críticas de Wittgenstein à definição ostensiva e à privacidade da experiência; o ataque de Quine aos "dogmas" da analiticidade e do reducionismo; a demolição por Sellars do "mito do dado": tudo isso contribuiu para a formação gradual, no meio século subsequente ao fim da Segunda Grande Guerra, de uma cultura filosófica progressivamente hostil à metafísica da experiência que subjaz à ideia de conhecimento direto.

14. Uma consequência desse estado de coisas é que tendemos agora a negligenciar a possibilidade de que o PCD fosse, para Russell, algo mais que a expressão de uma dessas intuições filosóficas primitivas que nenhum argumento estabelece, e cuja adoção é motivada por uma mescla de analogias sedutoras, raciocínios inconclusivos e vezos de temperamento. Russell, no entanto, alegou sistematicamente que o PCD era uma consequência necessária de um truísmo que a muito pouca gente ocorreria recusar: a saber, que não é inteligível que alguém pudesse pensar e não saber sobre o que estava pensando. O presente trabalho é o resultado de uma tentativa de entender essa alegação.[9]

[9] A formulação mais explícita do argumento entrevisto por Russell ocorre nos *Problems of Philosophy*: "Não tentaremos neste estágio responder a todas as objeções que podem ser suscitadas contra esse princípio fundamental [*sc.* o PCD]. De momento, indicaremos apenas que, de uma ou de outra maneira, deve ser possível enfrentar essas objeções, pois não é concebível que possamos fazer um juízo ou considerar uma suposição sem saber sobre o que estamos julgando ou supondo. Devemos associar

15. "Sobre" é uma noção notoriamente escorregadia.[10] Na interpretação mais natural – a interpretação que, como veremos, Russell se viu compelido a recusar –, aquilo sobre o que trata uma proposição é (o objeto indicado por) seu sujeito lógico.[11] Quando Platão distinguiu o "nome" e o "verbo" que constituíam a proposição em sua forma "mais simples" (*Sofista*, 262c), estava distinguindo aquilo sobre o que algo é proposto na proposição e o que, acerca disso, é proposto. Ao introduzir, na *Begriffsschrift*, a técnica de decomposição das estruturas proposicionais em função e argumento, Frege divergiu dos lógicos que o precederam sobre qual seria o sujeito lógico da proposição "a baleia é um mamífero", mas sua análise ainda preservava o essencial da concepção clássica, a assimetria entre sujeito e predicado lógicos (entre objeto e conceito).[12] A dificuldade com Russell é que a concepção do juízo que é requerida pelo PCD importa, como veremos, em dissolver essa assimetria. Como resultado, todos os constituintes da proposição (particulares, universais, formas lógicas) devem ser concebidos, igualmente, como termos apreendidos por conhecimento direto. Isso importará, finalmente, em tratar todo constituinte da proposição como um objeto.[13] Mas eu me estou antecipando.

---

algum significado às palavras que usamos, se é que vamos falar com sentido e não emitir meros ruídos; e o significado que associamos a nossas palavras deve ser algo que conhecemos diretamente" (Russell, 1959c, p. 58; *cf.* 1959a, p. 159.)

[10] Entre as notas tomadas por Russell de uma discussão com Whitehead sobre o manuscrito *On Meaning and Denotation* (um precursor imediato de *On Denoting*) encontra-se a seguinte observação: "[Whitehead] nega que exista alguma precisão no conceito de *sobre*; diz que 'o Rei é o patrono desta Sociedade' é sobre esta Sociedade". (Russell, 1903/1994b, p. 356).

[11] A cláusula entre parênteses visa acomodar a concepção linguística da proposição, introduzida por Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus* como parte de seu acerto de contas com Russell e subsequentemente popularizada pelos positivistas lógicos. A concepção não podia ser mais estranha ao pensamento de Russell no período que, aqui, interessa.

[12] "A relação lógica fundamental é a de cair um objeto sob um conceito: a ela deixam-se reduzir todas as relações entre conceitos" (Frege, 1892/1983, p. 128).

[13] Russell (1994c, p. 153; *cf.* 1984, p. 105). A impaciência de Russell, em 1902, com a resposta de Frege a Benno Kerry sobre "o conceito *cavalo*" prefigura o destino ulterior

16. O truísmo que, no argumento esboçado por Russell, fundamentaria o PCD pode, com a condição de que não percamos de vista a advertência do parágrafo precedente, ser formulado assim: é uma condição necessária para um sujeito *S* pensar sobre um objeto a que *S* saiba que é sobre *a*, e não sobre outra coisa, que está pensando – em outras palavras, que *S* esteja apto a discriminar *a* de qualquer outro objeto. Chamemos a essa proposição o "Princípio de Discriminação".[14] A tese de Russell é, então: o PCD é uma consequência necessária do Princípio de Discriminação.

17. A alegação de que uma ideia implausível ou obscura é uma consequência necessária de uma ideia que parece perfeitamente evidente é comum na história da filosofia. Para Russell, essa era mesmo a marca distintiva de um argumento filosófico;[15] o destacamento de sua conclusão equivaleria ao reconhecimento de que a trivialidade que todos aceitamos está para a tese paradoxal que relutávamos em aceitar como, em geral, o que fazemos

---

de sua teoria do juízo (*cf*. abaixo, § 29) Para a defesa russelliana de Kerry, *cf.* Russell (1992b, seção 49, p. 46 e seção 480, pp. 505-08).

[14] Gareth Evans, a quem pertence o mérito de haver trazido o Princípio de Discriminação para a agenda da discussão filosófica contemporânea, chamou-o o "Princípio de Russell" (Evans, 1982, pp. 89-120). Minha escolha de uma denominação impessoal quer fazer justiça à possibilidade de que o princípio tenha uma origem bem mais antiga. Ele é, de fato, empregado por Platão, no *Teeteto*, como parte de um argumento destinado a estabelecer que a condição a ser acrescentada a um juízo verdadeiro para convertê-lo em conhecimento não poderia consistir na capacidade de discriminar o objeto do juízo de outro objeto, pela razão elementar de que essa capacidade é uma condição de *todo* juízo (verdadeiro *ou* falso) – e, assim, nada que pudesse ser *acrescentado* a um juízo verdadeiro para convertê-lo em conhecimento. Cf. *Teeteto*, 208e-209d e o comentário de John McDowell em McDowell 1973, pp. 255-6.

[15] Nas conferências de 1918 sobre o atomismo lógico, por exemplo, encontramos Russell dizendo: 'Meu desejo e expectativa é que as coisas pelas quais vou começar sejam tão óbvias que os senhores se perguntem por que eu perco tempo em dizê-las. Isso é o que eu viso, porque o propósito da filosofia é começar com algo tão simples que não pareça valer a pena dizê-lo e terminar com algo tão paradoxal que ninguém vá acreditar.' (Russell, 1956, p. 193).

irrefletidamente está para o que o exercício disciplinado da reflexão permite reconhecer que fizéramos o tempo todo.

18. No que segue, apresento uma versão do argumento que Russell parece ter entrevisto. O que vou apresentar não é, enfatizo, o argumento de Russell, mas uma reconstrução, que não é a única possível e pela qual assumo inteira responsabilidade. Todo seu interesse está em isolar o ponto específico em que podemos – e, se não estou enganado, devemos – dissociar-nos de Russell; mas, também, em chamar atenção para quanto lhe teremos concedido antes de chegar àquele ponto.[16]

19. Para estarmos autorizados a inferir o PCD do Princípio de Discriminação precisaríamos, para começar, de pelo menos uma premissa adicional vinculando as noções de discriminação e conhecimento direto. Se fosse razoável supor, independentemente de um argumento específico, que só é possível discriminar objetos que conhecemos diretamente, essa suposição seria a premissa de que precisamos. Mas isso está longe de parecer uma suposição razoável. É possível apresentar um subargumento que a torne menos implausível?

20. A resposta, parece-me, é afirmativa; mas "menos implausível" ainda não é sinônimo de "aceitável". O subargumento que eu tenho em vista, em outras palavras, ainda não estabelece tudo o de que precisaríamos para obter o resultado visado por Russell. Mas, com ele, andamos meio caminho.

21. O que, a meu ver, é possível mostrar é que, se apenas conhecêssemos objetos por descrição, o Princípio de Discriminação seria, necessariamente, insatisfazível. A ideia básica da prova é que conhecer um objeto por descrição – saber que certa função proposicional é satisfeita por um objeto – não é condição suficiente para discriminar esse objeto de qualquer outro, não importa quão exaustiva a descrição. Pois um objeto *a* tal que ($F^0a \wedge F^1a \wedge ... \wedge F^\Omega a$) poderia ter uma contrapartida *a** tal que ($F^0a^* \wedge F^1a^* \wedge ... \wedge F^\Omega a^*$): as contrapartidas *a* e *a** seriam numericamente

[16] A principal discrepância entre minha reconstrução e o que eu penso ter sido o argumento *de Russell* é que eu fingirei, interinamente, que um argumento que tivesse como premissa única o Princípio de Discriminação e como conclusão o PCD *só poderia ser* um entimema. Essa ficção será, a seu tempo, devidamente dispensada.

distintas mas conceitualmente indiscerníveis – como, no exemplo famoso de Kant, a mão esquerda e a mão direita. Como, por suposição, apenas seríamos capazes de pensar em *a* (e, do mesmo modo, em *a**) como o x tal que ($F^0x \wedge F^1x \wedge ... \wedge F^0x$), nada no conteúdo de nossos pensamentos determinaria que era sobre *a*, e não sobre *a**, que estávamos pensando. Em outras palavras, não poderíamos ter nenhum pensamento singular, nem sobre *a*, nem sobre *a**. O passo seguinte da prova consiste em supor que cada objeto no universo tivesse pelo menos uma contrapartida conceitualmente indiscernível. Em tal circunstância, não poderíamos ter nenhum pensamento singular. E como, por suposição, não disporíamos de nenhum outro procedimento de identificação, essa indeterminação intrínseca do conteúdo de nossos pensamentos (a marca distintiva de sua generalidade lógica) também não poderia ser suprida por nenhum ato não intelectivo de determinação (como, por exemplo, a *conversio ad phantasmata* da teoria tomista do conhecimento). O Princípio de Discriminação seria, nessas condições, insatisfazível.[17]

22. O argumento do parágrafo precedente não tem nada de novo. Variantes desse argumento foram empregadas, sucessivamente, por Kant (contra os leibnizianos) na Dissertação de 1770; por Strawson (contra os novos leibnizianos, notadamente, Quine) em *Individuals*; e por Putnam (contra o "internalismo" semântico) em "The meaning of 'meaning'".[18] Cada uma dessas variantes tem considerável interesse próprio; mas, ainda mais

---

[17] De nada adianta supor que entre os F^n estivessem predicados de posição espaço-temporal. Um sistema de coordenadas espaço-temporais precisa ter uma *origem*, e esta não poderia ser fixada por descrição. Um *mapa* de nada serviria ao viajante que não fosse capaz de pensar, a respeito de um ponto nele representado: "Eu estou aqui". Cf. as discussões sobre o "dêictico essencial" nos artigos de Hector-Neri Castañeda (1966, 1967), de G. E. M. Anscombe (1975) e de John Perry (1979).

[18] Cf. Kant (1977, pp. 58-60), Strawson (1959, pp. 18-20), Putnam (1975). Rogério Severo chamou-me a atenção para a afinidade entre esses argumentos. Ela fora assinalada há mais tempo, como depois descobrimos, por Palle Yourgrau em "The path back to Frege" (1987).

interessante, no presente contexto, é notar que uma forma do argumento podia ser extraída, igualmente, da teoria das descrições de Russell.

23. A novidade decisiva da teoria era, afinal de contas, a realocação das descrições definidas da categoria lógica dos termos singulares (dos quais as aproxima sua "gramática de superfície") para a das expressões de generalidade lógica. Em poucas palavras, a tese de Russell era que descrições não são termos singulares, mas quantificadores – em sua terminologia, "expressões denotativas": expressões cuja função lógica não é, aparências à parte, designar nenhum objeto determinado. Precisamente isso explicava a propriedade distintiva das descrições, o fato de sua contribuição para o sentido das proposições em que ocorrem ser independente da existência do objeto descrito. ("Por descrição" era a resposta russelliana à pergunta "Como é possível pensar o não-ser?" A generalidade lógica serve para isso.)[19]

24. O argumento das contrapartidas indiscerníveis, todavia, é apenas meio caminho andado. Afinal, do fato que descrições não são suficientes para discriminar objetos não se segue que não sejam necessárias. A conclusão do argumento é perfeitamente compatível, por exemplo, com a tese kantiana do concurso necessário de afecções da sensibilidade e funções do entendimento na constituição do objeto de um juízo empírico.

25. A conclusão preserva, por certo, a distinção russelliana fundamental entre objetos dos quais sabemos que satisfazem certa função proposicional (objetos que conhecemos por descrição) e objetos que discriminamos porque

---

[19] "Sempre que é possível supor a inexistência do sujeito gramatical de uma proposição sem privá-la de sentido, é manifesto que o sujeito gramatical não é um nome próprio, *i. e.* não é um nome que representa diretamente algum objeto" (Whitehead & Russell, 1963, p. 66). Dessa caracterização da diferença fundamental entre termos singulares e descrições segue-se que, *se* há termos singulares genuínos (e, em consequência, alguma *proposição* singular), há pensamentos *dependentes de objetos particulares*, no sentido preciso de que, de não existirem seus objetos, tais pensamentos seriam impossíveis – *logicamente* impossíveis. As consequências anticartesianas dessa ideia de um pensamento dependente de seus objetos – assim como alguns dos motivos da relutância de Russell em extraí-las – são discutidas por John McDowell em "Singular thought and the extent of inner space" (1986).

temos com eles alguma outra relação que, simplesmente, pensar que satisfazem certa função proposicional. Mas nada do que foi dito nos autoriza, ainda, a conceber essa relação como o "conhecimento direto" russelliano. Com isso, a justificação do PCD ainda não é um argumento conclusivo.

26. A consideração da tese requerida para suprir a lacuna remanescente no argumento conduz-nos, finalmente, ao coração da filosofia de Russell. Precisaríamos admitir que só conhecemos um objeto por descrição caso conheçamos diretamente algum outro objeto. Essa tese não excluiria, bem entendido, que pudéssemos denotar (conhecer por descrição) e referir (conhecer diretamente) o mesmo objeto.[20] Mas demonstrá-la (ou, no limite, aceitá-la sem demonstração) equivaleria a demonstrar (ou aceitar sem demonstração) que não há concurso possível da apreensão conceitual na intuição de um objeto.

27. A meu ver, essa não era uma tese que Russell estivesse autorizado a esperar que seus leitores aceitassem sem demonstração. Com isso, não quero apenas insistir no fato de que seus leitores eram, em primeiro lugar, seus contemporâneos, os contemporâneos de Moore e de McTaggart. O que me interessa é o que podemos aprender com a consideração do que Russell pensava estar recusando ao abraçar essa tese. Pois o que a demonstração requer é, de fato, a dissolução da dualidade entre apreensão discursiva e intuitiva – entre pensar e intuir. A primeira pode, afinal, ser reduzida à segunda porque pensar (julgar, inferir) não é senão intuir. Como veremos, o preço que Russell esteve disposto a pagar por esse resultado foi a dissolução da distinção categorial entre sujeito e predicado lógicos – e, com ela, da própria ideia de predicação.[21]

---

[20] É, tipicamente, o que fazemos ao identificar o instanciador de uma função proposicional, p. ex., em '$(\iota x)Fx=a$'. Mas, na descrição que ocorre do lado esquerdo do sinal de identidade, todos os constituintes são objetos distintos de *a*; do lado direito, por sua vez, '*a*' é um nome próprio, isto é, 'um nome que representa diretamente um objeto' (*cf.* nota precedente).

[21] De onde a objeção, que Russell chamaria "paralisante", de Wittgenstein: "A explicação correta da forma da proposição '*A* julga *p*' deve mostrar que é impossível julgar um

28. Chamemos conteúdo conceitual de uma proposição o que obtemos ao substituir por variáveis os termos singulares que nela ocorrem, caso ocorra algum. O conteúdo conceitual será, no caso das proposições atômicas, uma função proposicional constituída por variáveis livres ("reais", no jargão de Russell) e predicados; no caso das proposições moleculares, uma função proposicional constituída por variáveis livres, predicados e constantes lógicas (os conectivos proposicionais). (Qual seja o conteúdo conceitual das proposições quantificadas dependerá do que suponhamos deva corresponder, se é que algo deve corresponder, às "expressões denotativas primitivas" "todo", "algum" e "nenhum". A teoria das descrições, é, entre outras coisas, uma proposta de solução para esse problema.) [22]

29. A pergunta crítica para o argumento russelliano pode, agora, ser formulada assim: como apreendemos o conteúdo conceitual de uma proposição? E a resposta a essa pergunta é que o conteúdo conceitual não poderia ser apreendido por descrição, sob pena de regressão ao infinito. Pois, se apreendêssemos por descrição o conteúdo conceitual da proposição p_0, essa apreensão consistiria em saber que o conteúdo conceitual de p_0 satisfaz certa função proposicional. Mas, para sabê-lo, precisaríamos apreender o conteúdo conceitual da proposição (p_1) que diz que o conteúdo conceitual de p_0 satisfaz aquela função proposicional. A apreensão por descrição do conteúdo conceitual de p_0 pressuporia, assim, a apreensão por descrição do conteúdo conceitual de p_1, e assim *ad infinitum*. [23]

---

contrassenso. (A teoria de Russell não satisfaz essa condição.)" (Wittgenstein, 1922, 5.5422; *cf.* 1913/1979, p. 103.)

[22] A solução deixa pelo menos uma dificuldade pendente. A explicação "substitucional" das expressões denotativas primitivas, sugerida por Russell (*quasi ab ipsa veritate coactus*) em *On Denoting*, parece importar na introdução do *ato* de tomar por verdadeira (para uma classe de argumentos) uma função proposicional ali onde deveríamos ter o conhecimento direto de um constituinte. Essa dificuldade é deslocada, mas não resolvida, com as explicações da *asserção* e das noções de "asserir uma proposição" e "asserir uma função proposicional", em *Principia Mathematica*.

[23] O argumento que estou sugerindo é uma variante do argumento da "Elegia de Gray", empregado por Russell em *On Denoting* para reduzir ao absurdo a suposição de que algo poderia ocorrer como um *objeto* em um complexo e, ao mesmo tempo, preservar

30. Estabelecido, pelo argumento do parágrafo precedente, que o conteúdo conceitual da proposição não poderia ser apreendido por descrição, pelo menos duas alternativas se abrem. A primeira consistiria em compreender sua apreensão como a atualização de uma capacidade ativa. Apreender um conceito, nessa alternativa, é exercer uma habilidade, saber como empregá-lo para classificar (caso dos conceitos empíricos) ou inferir (caso dos conceitos lógicos).[24] A segunda consistiria em compreender a apreensão do conteúdo conceitual como a atualização de uma capacidade passiva. Apreender um conceito, nessa alternativa, é intuir uma determinada entidade; o paradigma desse modo de apreensão é a percepção sensível, entendida como apreensão afectiva, puramente contemplativa, de seu objeto. A primeira via é a de Kant, Hegel e Bradley.[25] A segunda é a via de Platão e (depois de 1898) de Moore e Russell.

31. De fato, a rejeição da primeira via foi um dos pilares da "revolta contra o idealismo", e parte do que eu venho tentando sugerir é que a consideração devida desse fato contribuiria para prevenir-nos contra mais de um mal-entendido corrente na filosofia contemporânea: por exemplo, contra a suposição de que a ideia, que herdamos de Russell, de uma expressão puramente referencial (a ideia de um nome logicamente próprio) poderia ser dissociada sem perda de inteligibilidade da metafísica da experiência que motivou sua introdução. Os filósofos atraídos pela ideia de referência direta poderiam derivar alguma instrução de um exame da genealogia dessa ideia.

32. Contento-me com algumas breves notas. Até onde eu sei, uma formulação explícita do PCD foi apresentada por Russell pela primeira vez em

---

a função *predicativa* que a lógica tradicional – e Frege – atribuíam a um conceito. (*cf.* Russell, 1956, pp. 48-51). Essa suposição incoerente, contra a qual Frege não se cansara de advertir, estava na base da teoria dos "conceitos denotativos" apresentada por Russell, três anos antes, nos *Principles of Mathematics*.

[24] O que, exatamente, estamos fazendo ao empregar um conceito *matemático* é uma pergunta sobre a qual eu gostaria de saber mais do que sei.

[25] E também – mas essa já é outra história – a de Wittgenstein, Sellars e Brandom.

1905, no final de *On Denoting*.[26] A origem do princípio é, entretanto, anterior à teoria das descrições, remontando, como indiquei, à "revolta contra o idealismo".[27] De fato, a tese da redutibilidade de todo conhecimento proposicional a alguma forma de apreensão não conceitual foi uma consequência que Russell e Moore não tardaram em extrair da rejeição da tese idealista fundamental que fazia de toda cognição o exercício de uma capacidade conceitual ativa: um exercício da capacidade de julgar.

33. Para os idealistas, toda experiência era judicativa ou proposicional. Sua tese mais característica era que não temos nenhuma concepção do que seja um constituinte de um juízo antecedente à compreensão que tenhamos do que seja um juízo.[28] Para os idealistas, essa tese implicava uma segunda: a saber, que também não temos nenhuma compreensão do que seja o objeto de um juízo – a espécie de coisa sobre a qual julgamos e inferimos – antecedente a nossa compreensão do que seja julgar e inferir.

34. Estritamente fiel a essa doutrina, o Russell idealista do *Ensaio sobre os Fundamentos da Geometria* de 1897 apresentara um argumento destinado

---

[26] Eis a passagem pertinente: "Um resultado interessante da teoria acima é este: quando há algo de que não temos conhecimento direto, mas apenas definição através de expressões denotativas, então as proposições em que essa coisa é apresentada através de uma expressão denotativa não contêm realmente essa coisa como um constituinte, mas contêm, em troca, os constituintes expressos pelas diversas palavras da expressão denotativa" (Russell, 1956, pp. 55-6.).

[27] Se estou certo, não se trata apenas de anterioridade cronológica: o princípio deve *tornar inteligível* a distinção entre expressões denotativas e nomes próprios, que é a viga mestra da teoria das descrições. Essa era, com certeza, a opinião do próprio Russell.

[28] Essa tese também é, a propósito, um dos fundamentos da concepção da lógica de Frege – nisso, como em outras coisas, mais próximo da tradição idealista que de Russell e seus sucessores: "o que distingue minha concepção de lógica é que eu coloco no topo o conteúdo da palavra 'verdadeiro' e, em seguida, derivo o pensamento como aquilo de que se pode perguntar se é verdadeiro. Assim, eu não começo com conceitos e depois os reúno para formar um pensamento ou juízo; eu chego às partes de um pensamento através da análise do pensamento" (Frege, 1983b, p. 273). "Ao contrário de Boole, eu começo com juízos e seus conteúdos, e não com conceitos" (1983c, p. 17).

a provar que toda experiência pressupõe uma "forma da exterioridade".[29] A ideia básica da prova era que "o objeto da percepção deve conter uma diversidade, não apenas de conteúdo conceitual, mas de existência, e que isso só pode ser conhecido se a percepção sensível contém, como elemento, alguma forma da exterioridade".[30] E a premissa requerida para estabelecer a "diversidade" do objeto da percepção era, por sua vez, a tese segundo a qual "todo conhecimento envolve um reconhecimento da diversidade na relação, ou, se se quiser, da identidade na diferença. Essa premissa" – explicava Russell – "eu a aceito da Lógica, como um resultado da análise do juízo e da inferência".[31]

35. Ao repudiarem, mais tarde, Kant e Hegel, Moore e Russell estavam repudiando, em primeiro lugar, a "análise do juízo e da inferência" da tradição idealista (o princípio do primado do juízo sobre seus constituintes) – e com ela, porque dela indissociável na tradição com a qual estavam rompendo, a ideia de que alguma atividade devesse ser constitutiva da relação entre o espírito e seus objetos. Essa ideia passava a ser denunciada, agora, como um sintoma do psicologismo: a confusão entre verdade e assentimento, que seria a tara originária do idealismo filosófico.[32]

---

[29] Essa forma, para criaturas com a nossa constituição, seria o espaço. Russell admitia que pudesse ser outra para criaturas diversamente constituídas; alguma forma da exterioridade, todavia, devia ser uma condição necessária de *qualquer* experiência (*cf*. Russell, 1996, p. 179-80).

[30] (1996, p. 181).

[31] *Loc. cit.* O idealista Russell não recusava, bem entendido, que algo como o conhecimento direto desempenhasse *algum* papel na apreensão do objeto da percepção sensível. O que ele rejeitava era, em primeiro lugar, que essa apreensão pudesse ocorrer *independentemente* de qualquer ato judicativo; e, em segundo lugar, e como consequência da "análise do juízo e da inferência", que ela pudesse ser a apreensão de algo simples – como seria, mais tarde, o objeto do conhecimento direto. Pois "se existisse algum *mero* particular, todo juízo e inferência sobre esse particular seriam impossíveis, pois todo juízo e inferência necessariamente operam por meio de universais. Mas toda realidade é construída a partir do *Isto* (*This*) da apresentação imediata, da qual brotam *necessariamente* o juízo e a inferência'' (*Op. cit*., p. 180. O segundo grifo é meu, PF).

[32] Assim, no livro sobre Leibniz, de 1900, Russell apresentava a teoria leibniziana segundo a qual relações são *entia rationis* como um pressuposto da concepção, "que

36. A contrapartida da rejeição do princípio idealista do primado do juízo foi a adoção do princípio "atomista" complementar, e a consequente postulação de um modo de acesso cognitivo direto, não conceitual, a objetos (agora) logicamente simples. Assim, no Prefácio dos *Principles of Mathematics* (datado de dezembro de 1902), Russell podia escrever: "a discussão dos indefiníveis – que constitui a parte mais importante da lógica filosófica – é a tentativa de ver claramente, e fazer ver aos outros claramente, as entidades em questão, de modo que o espírito possa ter com elas aquela espécie de conhecimento direto (*acquaintance*) que tem com a vermelhidão ou o gosto de um abacaxi".[33]

37. O mesmo princípio deveria dar conta, uniformemente, do juízo e da inferência:

> na discussão da inferência, é comum permitir-se a intrusão de um elemento psicológico. [...] Mas é manifesto que, quando inferimos validamente uma proposição de outra, fazemo-lo em virtude de uma relação que existe entre as duas proposições quer a percebamos, quer não: o espírito é tão puramente receptivo ao inferir quanto o senso comum supõe que ele seja ao perceber objetos sensíveis.[34]

---

constitui boa parte da revolução copernicana de Kant, segundo a qual proposições podem tornar-se verdadeiras por serem acreditadas" (Russell, 1992a, p. 14). Mais de uma década depois, nos *Problems of Philosophy*, o diagnóstico permaneceria o mesmo: "muitos filósofos, seguindo Kant, sustentaram que relações são criações do espírito, que as coisas em si mesmas não têm relações, mas o espírito as reúne em um ato de pensamento e, assim, produz as relações que julga que elas têm" (1959c, p. 90).

[33] *The Principles of Mathematics* (1992b, p. xv). Do mesmo modo, Moore sustentou, na tese central de *Principia Ethica*, que o termo "bom" denota uma qualidade simples e indefinível, que só pode ser conhecida por apreensão intuitiva (Moore 1903, pp. 9-10). Ao descrever o modo de apreensão do bem, Moore – como Russell (e, antes deles, Platão) – tende a recorrer à linguagem da percepção – e, em particular, da percepção visual.

[34] *The Principles of Mathematics* (1992b, p. 33, grifo meu, PF).

38. Uma exposição mais cuidadosa deveria, neste passo, ocupar-se da teoria dos conceitos denotativos proposta por Russell nos *Principles of Mathematics* – uma tentativa incoerente, devidamente reduzida ao absurdo pelo argumento de *On Denoting*, de preservar a concepção da natureza predicativa dos conceitos, herdada da tradição idealista, no contexto de uma concepção do juízo e da inferência que a tornava ininteligível.[35] Para o propósito deste exercício, bastará assinalar que, com o argumento de *On Denoting*, os últimos vestígios daquela concepção foram extirpados da filosofia de Russell.[36] O que subsistirá, daí para a frente, da assimetria entre sujeito e predicado é a distinção entre "denotação" e representação "direta", e a tese – que é, afinal, o núcleo da teoria das descrições – da dependência necessária da primeira em relação à segunda.[37]

39. Eu disse (§ 18) que o interesse deste exercício estava em isolar o ponto específico em que podemos desandar o caminho que leva do Princípio de Discriminação, essa ideia que parecia clara e distinta, ao PCD. Deve estar claro, a esta altura, que esse ponto crítico ainda não é a conclusão do subargumento do § 29, mas a bifurcação indicada no § 30.

40. Duas imagens do espírito humano, responsáveis por duas interpretações incompatíveis do Princípio de Discriminação, emergiram, àquela altura, como as pressuposições mais primitivas de duas famílias de filosofias.

---

[35] Cf. nota 23, acima.

[36] Ou, pelo menos, assim pareceria: permanecia ainda a dificuldade apontada na nota 22.

[37] A conclusão do argumento do § 29 poderia ser enunciada assim: a representação indireta de um objeto – a *simulação* de sua representação direta que Russell chamou "denotação" – só é possível porque os constituintes da descrição (as palavras que a compõem) são os representantes diretos de *outros* objetos. Essa ideia confere à teoria das descrições a significação epistemológica que Russell lhe atribuía: "a principal importância do conhecimento por descrição é que ele nos permite transpor os limites de nossa experiência privada. Em que pese o fato de apenas podermos conhecer verdades inteiramente compostas de itens que experimentamos por conhecimento direto, podemos ainda ter conhecimento por descrição de coisas que nunca experimentamos" (1959c, p. 59). Temos, nessa passagem, o esboço do projeto russelliano-carnapiano de "construção lógica do mundo".

Diante disso, a ficção de que o argumento de Russell era um entimema cujas lacunas estávamos preenchendo pode, afinal, ser abandonada. Pois agora entendemos que Russell pudesse pensar o que ele realmente pensava – que o que venho chamando o Princípio de Discriminação e o PCD eram, de fato, o mesmo princípio.[38] A identidade entre os dois princípios era assegurada pela equação "discriminar = conhecer diretamente".

41. A capacidade de discriminar um objeto coincidia, finalmente, com a capacidade, puramente passiva, de ser afetado diferencialmente por esse objeto. A teoria causal da intencionalidade que emergiria nos escritos de Russell dos anos 20,[39] seguidamente apontada como uma guinada "naturalista" em seu pensamento, foi, antes, ainda um corolário da interpretação platonizante do Princípio de Discriminação.

42. Se essa conclusão estiver correta, uma de duas lições que podemos aprender com o presente exercício é, talvez, que muito no "naturalismo" distintivo de certa filosofia analítica mais recente talvez seja mais bem compreendido como uma variação adaptativa do platonismo russelliano. Nas teorias causais da referência ou do conhecimento de nossos dias, nos programas "eliminativistas" em filosofia da psicologia, sobrevive, intocada pelo "assalto à imediatidade" (§ 13), a imagem especular do espírito, calcada no paradigma da percepção visual, que Moore e Russell legaram à filosofia analítica.

43. Ao menos uma segunda lição poderia ser aprendida: a saber, que os que gostariam de oferecer resistência às teorias causais da intencionalidade e seguir o exemplo de Gareth Evans, invocando o Princípio de Discriminação

---

[38] "Supor, como julgar", escrevia Russell, "é uma relação múltipla, da qual o espírito é um dos termos. Os outros termos da relação são chamados os constituintes da proposição suposta. Assim, o princípio que eu enunciei [*sc.* o PCD] pode ser reformulado como segue: *Sempre que uma relação de supor ou julgar ocorre, os termos com os quais o espírito que supõe ou julga está relacionado pela relação devem ser termos dos quais o espírito em questão tem conhecimento direto*. Isso não é senão dizer que não podemos fazer um juízo ou suposição sem saber sobre o que estamos fazendo nosso juízo ou suposição" (1959a, p. 160, itálicos no original).

[39] Ver, em particular, Russell (1921 e 1927).

como uma condição de adequação material para a análise das noções intencionais, deveriam saber que têm o ônus de rejeitar explicitamente, em sua interpretação do princípio, a alternativa de Platão, Moore e Russell.

44. Em qualquer hipótese, a primeira tarefa é reconhecer o que está em jogo nas discussões contemporâneas sobre a intencionalidade. O presente exercício queria apenas contribuir, no exame de um problema que talvez ainda seja nosso, para essa tarefa indispensável.

45. Quem olha para trás, diz o provérbio, perde um olho. Quem não olha perde os dois.[40]

[40] Uma versão preliminar deste ensaio foi apresentada no XIV Congresso Interamericano de Filosofia em Puebla (México), em agosto de 1999. Quero agradecer a Balthazar Barbosa Filho, José Alexandre Guerzoni, Guillermo Hurtado, Efraín Lazos e Alejandro Tomasini por seus comentários.

Referências

ALMEIDA, Claudio de. *Russell on the Foundations of Logic*. Porto Alegre: Editora da PUC/RS, 1998.

ANSCOMBE, Gertrude E. M. The first person. *In:* GUTTENPLAN, Samuel. (ed.) *Mind and Language*: Wolfson College Lectures 1974. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 45-64.

CASTAÑEDA, Héctor-Neri. "He": a study in the logic of self-consciousness. Ratio 8, p. 130-57, 1966.

CASTAÑEDA, Héctor-Neri. Indicators and quasi-indicators, *American Philosophical Quarterly*, 4, p. 85-100, 1967.

CLARKE, Thompson. Seeing surfaces and physical objects. *In:* BLACK, Max (ed.) *Philosophy in America* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1965, p. 98-114

EVANS, Gareth. *The Varieties of Reference*. Editado por John McDowell. Oxford: Oxford University Press, 1982.

FREGE, Gottlob. Ausführungen über Sinn und Bedeutung [1892]. *In:* HERMES, Hans; KAMBARTEL, Friedrich (eds.). *Nachgelassene Schriften*, Hamburgo: Felix Meiner, 1983a, p. 128-136

FREGE, Gottlob. Aufzeichnungen für Ludwig Darmstädter [1919]. *In:* HERMES, Hans; KAMBARTEL, Friedrich (eds.). *Nachgelassene Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1983b, p. 273-7

FREGE, Gottlob. Booles Rechnende Logik und die Begriffsschrift [1880/81], HERMES, Hans; KAMBARTEL, Friedrich (eds.). *Nachgelassene Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1983c, p. 9-53

HYLTON, Peter. *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon, 1990.

KANT, Immanuel. De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. *In:* Kant, I. *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 1 (Werkausgabe Band V). Editado por Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

MCDOWELL, John. Singular thought and the extent of inner space. *In:* PETTIT, Philip; MCDOWELL, John (eds.), *Subject, Thought, and Context*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 137-68.

MCDOWELL, John (ed.). *Plato: Theaetetus*. Tradução com notas de John McDowell. Oxford: Clarendon Press, 1973.

PERRY, John. The problem of the essential indexical. *Noûs,* 13, p. 3-21, 1979.

PUTNAM, Hilary. The meaning of "meaning". *In:* PUTNAM, H. *Mind, Language and Reality*: Philosophical Papers, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 215-71.

RUSSELL, Bertrand. *An Essay on the Foundations of Geometry*. London: Routledge, 1996.

RUSSELL, Bertrand., On denoting, *In:* Russell, B. *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Volume 4: Foundations of Logic, 1903-03, Editado por Alasdair Urquhart. Londres: Routledge, 1994a): 414-430

RUSSELL, Bertrand. On meaning and denotation. [1903], *In: The Collected Papers of Bertrand Russell*, Volume 4: Foundations of Logic, 1903-03, Editado por: Alasdair Urquhart. Londres: Routledge, 1994b, p. 314-358.

RUSSELL, Bertrand. On the nature of truth and falsehood, *In: Philosophical Essays*. Londres: Routledge, 1994c.

RUSSELL, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*. Londres: Routledge, 1993.

RUSSELL, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Londres: Routledge, 1992a.

RUSSELL, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. Londres: Routledge, 1992b.

RUSSELL, Bertrand. *Theory of Knowledge*: the 1913 Manuscript. Editado por Elizabeth Ramsden Eames. Londres: Routledge, 1984.

RUSSELL, Bertrand. Knowledge by acquaintance and knowledge by description. *In:* Russell, B. *Mysticism and Logic and Other Essays*. Londres: Allen & Unwin, 1959a, p. 165-179.
RUSSELL, Bertrand. *My Philosophical Development*. Londres: Allen & Unwin, 1959b.
RUSSELL, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1959c.
RUSSELL, Bertrand. *Logic and Knowledge*: Essays 1901-1950, Editado por Robert Charles Marsh. Londres: Routledge, 1956.
RUSSELL, Bertrand. *The Analysis of Matter*. Londres: Allen & Unwin, 1927.
RUSSELL, Bertrand. *The Analysis of Mind*. Londres: Allen & Unwin, 1921.
STRAWSON, P. F. *Individuals*: An Essay in Descriptive Metaphysics. Londres: Methuen, 1959.
WHITEHEAD, Alfred N.; RUSSELL, Bertrand. *Principia Mathematica*, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
WITTGENSTEIN, Ludwig. Notes on Logic [1913]. *In: Notebooks 1914-1916*, ed. G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1979)
WITTGENSTEIN, Ludwig. *Logisch-Philosophische Abhandlung*. Edição Crítica. Editado por Brian McGuinness e Joachim Schulte. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.
WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1922.
YOURGRAU, Palle. The path back to Frege. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 87, p. 169-210, 1987.

9

Uma abordagem enativa do papel de justificação da experiência perceptiva[1]

Eros Moreira de Carvalho

O debate acerca de qual é a natureza do conteúdo da experiência perceptiva ganhou novos contornos nas últimas décadas ao se introduzir a questão de se este conteúdo é conceitual ou não conceitual.[2] Essa questão metafísica acerca da natureza da percepção é geralmente pressionada por uma outra de índole epistêmica: como a experiência perceptiva pode justificar crenças acerca do nosso entorno? John McDowell sustenta que, se a experiência já não tem um conteúdo conceitual de modo a apresentar o mundo como sendo de uma determinada maneira, acarretando assim um elo comum entre percepção

[1] Este texto foi publicado originalmente em inglês com o título "An actionist approach to the justificational role of perceptual experience", na *Revista Portuguesa de Filosofia*, v.. 72, n. 2-3, pp. 545-572. http://doi.org/10.17990/RPF/2016_72_2_0545

[2] A ideia de que a experiência perceptiva contém um conteúdo não conceitual foi introduzida por Gareth Evans. Ele sustenta que nosso aparato mental possui dois sistemas, um informacional e outro cognitivo, respectivamente sistemas subpessoal e pessoal. A percepção e a memória fazem parte do sistema informacional. A função da primeira, por exemplo, é fornecer ao sistema cognitivo informações sobre o ambiente circundante. Já o pensamento e a capacidade de julgar fazem parte do sistema cognitivo. Uma das razões apontadas por Evans para sustentar que a percepção contém conteúdo não conceitual é que a percepção é independente de crenças. Mais adiante discutiremos se essa tese exclui ou não qualquer forma de conceitualismo (Evans, 1982, pp. 123-24).

e pensamento, então é difícil ver como a experiência poderia justificar uma crença,[3] especialmente se entendemos a justificação em termos internalistas, como faz McDowell. Contrapondo-se a essa posição, Athanassios Raftopoulos alega que se a experiência perceptiva envolve conceitos intrinsecamente e, portanto, é penetrada cognitivamente, então a experiência não é independente das nossas crenças de fundo e, desse modo, não pode funcionar como um tribunal neutro de justificação,[4] pois o apoio evidencial fornecido pela experiência é circular e epistemologicamente viciado.[5]

Neste texto, eu defendo uma explicação de como a experiência perceptiva mantém uma relação racional com o pensamento empírico. Na primeira parte, vou elaborar duas teses que são centrais para explicar o papel de justificação da experiência perceptiva segundo uma perspectiva minimamente internalista, a saber, a tese do conteúdo comum entre a percepção e a crença e a tese da independência da percepção em relação à crença. Indicarei as dificuldades que estão envolvidas na tentativa de conciliar essas teses. A primeira parece requerer o conceitualismo de conteúdo, enquanto a segunda parece implicar sua rejeição. Apesar de declarações em contrário, eu argumento que McDowell falha em fazer justiça à segunda tese em *Mind and World*. Na segunda parte, apoiado na teoria enativa da percepção, de Alva Noë, defendo uma leitura menos intelectualista da primeira tese, descomprometida com o conceitualismo de conteúdo, e mostro como ela pode ser conciliada com a segunda. Finalmente, explico como atos perceptivos que nos dão acesso direto a objetos podem coagir racionalmente o pensamento empírico acerca do mundo circundante. Essa explicação pretende fazer justiça a um internalismo que qualifico como mínimo.

[3] McDowell (1996, pp. 52-3).

[4] Raftopoulos (2015, p. 91).

[5] Siegel (2012, p. 9) fornece o seguinte exemplo: suponha que S acredite, sem uma boa razão, que R está com raiva dela. Ao encontrar R, por causa da sua crença, S vê R como estando com raiva dela. Baseando-se em sua experiência, S crê com mais força ainda que R está com raiva dela.

I. Preliminares

Desde Heck,[6] é usual distinguir duas teses conceitualistas, o conceitualismo de estado (*state view*) e o conceitualismo de conteúdo (*content view*). O primeiro é uma tese sobre estados ou veículos representacionais e sustenta que, para que um estado mental carregue a representação de um estado de coisas, de um objeto, ou de uma propriedade, o sujeito deste estado mental deve ter a posse dos conceitos requeridos para especificar esse estado de coisas, esse objeto, ou essa propriedade.[7] O não-conceitualista alega que estados perceptivos podem carregar uma representação sem que o sujeito desses estados tenha a posse de conceitos requeridos para especificar o conteúdo dessa representação. O conceitualismo de conteúdo é uma tese sobre o conteúdo das representações, o objeto intencional de uma representação. O conceitualista de conteúdo alega que o conteúdo de representações mentais está articulado ou é articulável conceitualmente, isto é, o conteúdo de uma percepção está estruturado proposicionalmente – atos perceptivos são atitudes proposicionais. O não conceitualista alega que há ou pode haver conteúdo de estado perceptivo que não esteja articulado conceitualmente ou até que não seja articulável conceitualmente. O não conceitualista de estado não precisa se comprometer com o não conceitualismo de conteúdo, mas o reverso não parece ser possível. Note que, para o não conceitualista de estado, o conteúdo de uma representação pode ser compartilhado por uma representação conceitual e uma não conceitual, percepções e crenças podem ter o mesmo tipo de conteúdo ainda que os estados difiram quanto à dependência da posse de conceitos.

---

[6] Heck (2000).

[7] Pode-se enfraquecer a tese conceitualista exigindo apenas que o sujeito em questão tenha condições ou esteja apto a adquirir os conceitos requeridos para especificar o conteúdo da representação.

II. A tese do conteúdo comum e o problema da interface inteligível

Para que o pensamento empírico não seja representado "como um giro sem atrito ocorrendo no vazio",[8] temos de ter uma concepção da experiência que torne possível a nossas crenças empíricas serem responsivas ao mundo. Colocando de outro modo, para que o mundo constranja nossas crenças empíricas, a experiência deve apresentá-lo como sendo de uma determinada maneira e acessível ao pensamento. Isso parece requerer que haja algo em comum entre o modo como pensamos o mundo e o modo como a experiência nos apresenta o mundo. Esta seria a tese do conteúdo comum, que podemos encontrar recorrentemente na literatura sobre o tema:

> […] podemos entender a experiência como consciência ou consciência aparente de aspectos do mundo apenas porque a experiência envolve capacidades que pertencem à espontaneidade.[9]
>
> […] juízos e experiência podem divergir e se contradizer. Mas dizer que eles *podem* estar em conflito é dizer que eles podem estar em acordo; e isto parece mostrar que eles podem ter o mesmo tipo de conteúdo.[10]
>
> Pois a principal virtude de pensar percepções como atitudes proposicionais é que isso torna fácil ver como elas podem *interfacear inteligivelmente*, em virtude dos seus conteúdos, com outros estados mentais.[11]

[8] "*as a frictionless spinning in a void*" (McDowell, 1996, p. 11).

[9] […] *it is only because experience involves capacities belonging to spontaneity that we can understand experience as awareness, or apparent awareness, of aspects of the world at all* (McDowell, 1996, p. 47).

[10] […] *judgments and experience can diverge and even contradict one another. But to say that they* can *be in conflict is to say that it* can *be in accord; and this would seem to show that they have the same sort of content* (Noë, 2006, p. 189).

[11] *For the one major virtue of thinking of perceptions as propositional attitudes is that it makes it easy to see how they might* intelligibly interface*, in virtue of their contents, with other states of mind* (Hutto; Myin, 2013, p. 103, ênfase nossa).

A tese do conteúdo comum captura duas demandas, uma mais fraca e outra mais forte, que parecem centrais para o papel justificatório da experiência perceptiva: (a) o que a experiência nos apresenta deve poder indicar a verdade ou falsidade das nossas crenças empíricas; nesse sentido, experiência e pensamento devem poder dirigir-se às mesmas coisas e (b) o que quer que a experiência nos apresente, ela deve fazê-lo de modo inteligível, isto é, de maneira a tornar possível reconhecer ou compreender a relevância do que é apresentado perceptivamente para a verdade do que é pensado ou acreditado.

A primeira demanda afirma que deve haver uma relação de indicação de verdade entre um estado perceptivo e uma crença se o primeiro, em virtude do seu conteúdo, justifica o segundo. As condições de verdade da crença devem em parte ou no todo serem satisfeitas pelo que nos é apresentado perceptivamente. Se as nossas crenças perceptivas versam sobre fatos ou acontecimentos testemunhados e sobre objetos circundantes e suas propriedades, então a primeira demanda favorece uma concepção da experiência segundo a qual fatos e objetos nos são apresentados perceptivamente. De outro modo, como em uma teoria dos dados dos sentidos, teríamos ou de mostrar como fatos e objetos são construídos a partir de sensações, ou estabelecer princípios que conectem sensações aos objetos ou acontecimentos distais que as causaram para satisfazer a primeira demanda. Tomo por garantido que nossas crenças perceptivas ordinárias versam sobre acontecimentos e objetos tridimensionais circundantes. Ainda assim, a primeira demanda isoladamente não é suficiente para requerer o conceitualismo de estado e só talvez o de conteúdo, se assumimos que o conteúdo de crenças é articulado conceitualmente. Para que a experiência perceptiva possa ser um dos relata da relação de indicação de verdade, é suficiente que o conteúdo de um estado perceptivo possa ser também o conteúdo de uma crença. Só o não conceitualista de conteúdo teria alguma dificuldade para explicar a relação de indicação de verdade sob a suposição de que o conteúdo de crenças é articulado conceitualmente.[12]

[12] Não é trivial que o conteúdo de crenças e atitudes proposicionais em geral seja articulado conceitualmente. Stalnaker (1998), por exemplo, defende que o conteúdo de crenças e de estados perceptivos deve ser individuado por meio de classes de

O conceitualismo se torna uma posição mais atraente no debate epistemológico quando consideramos a segunda demanda. Ela sustenta que deve haver uma relação de tornar racional entre um estado perceptivo e uma crença, se o primeiro, em virtude do seu conteúdo, justifica o segundo. A experiência deve constranger racionalmente, e não só causalmente, nossa atitude em relação a uma proposição. Para tanto, o sujeito deve ser capaz de reconhecer a relevância do que a experiência apresenta para a verdade da proposição considerada. É fácil compreender como esse reconhecimento é possível se nossas capacidades conceituais já estão em operação na experiência perceptiva. Se a experiência, por exemplo, entrega um objeto do campo visual como sendo um *notebook*, então, em virtude das conexões inferenciais que o conceito de *notebook* tem com outros, o sujeito pode reconhecer a relevância dessa entrega para a verdade da proposição de que há um *notebook* adiante, ou de que há um equipamento eletrônico adiante, ou de que este objeto não é um animal etc. O fato de a experiência nos apresentar um objeto de maneira que possa ser recuperada em uma série de pensamentos acerca desse objeto torna inteligível a relação normativa entre a experiência e a crença, pois explica como o sujeito pode, se for sensível às conexões inferenciais dos conceitos em operação na experiência, adotar uma atitude racional em relação a uma proposição considerada. Essa é a razão pela qual McDowell sustenta que conceitos devem estar em operação já na experiência. De outro modo, como Sellars já havia apontado, vemo-nos comprometidos com o mito do dado.[13] Ou, como salientam Hutto e Myin, tornamos misteriosa a relação racional entre a experiência e atitudes proposicionais, engendrando o problema da interface inteligível.[14] Assim, para que a experiência perceptiva justifique uma crença, deve haver não apenas uma relação de indicação de verdade entre elas, mas também uma relação racional, isto é, o sujeito deve ser capaz de reconhecer a relevância do conteúdo da sua experiência para a verdade da

mundos possíveis. Para ele, a disputa conceitualista só caberia em relação aos estados ou veículos representacionais.

[13] Sellars (1963, pp. 127-196).

[14] Hutto e Myin (2013, p. 104).

proposição considerada. Esse reconhecimento, por sua vez, parece requerer que o sujeito possa pensar o juízo de que o conteúdo *isso é assim e assado* da experiência perceptiva é relevante para determinar a verdade da proposição considerada isso é assim e assado, o que, por sua vez, parece requerer que experiências tenham conteúdo proposicional. A relevância em questão é notada pelo sujeito mediante as conexões inferenciais dos conceitos que figuram no conteúdo proposicional da experiência e da proposição considerada. Assim, o conceitualismo de conteúdo[15] parece necessário para explicarmos propriamente o papel de justificação da experiência perceptiva.

A posição conceitualista pode – e deve – soar muito intelectualista, se pensamos que os conceitos estão em operação na experiência de modo ativo, isto é, da mesma maneira como eles estão em operação quando deliberamos. Contudo, McDowell, já em *Mind and World*, alega que os conceitos estão em operação na percepção de modo passivo.[16] Não é muito claro o que ele quer dizer com isso. Negativamente, quer dizer pelo menos que um episódio perceptivo não envolve a aplicação *reflexiva* de conceitos, envolve apenas a operação atual de conceitos: "Fazer com que as coisas apareçam para alguém de certo modo já é, por si só, uma modalidade da operação atual das capacidades conceituais.".[17] Ainda assim, a posição de McDowell seria suficientemente intelectualista ao não atribuir um papel normativo à experiência das criaturas que carecem dos conceitos apropriados ou ao suspender o papel normativo da

[15] Ao menos se o conteúdo proposicional é entendido em termos fregeanos, como é o caso de McDowell em *Mind and World* (1996, pp. 106-107).

[16] McDowell (1996, p. 62)

[17] "*Having things appear to one a certain way is already itself a mode of actual operation of conceptual capacities*" (McDowell, 1996, p. 62). O fato de McDowell não discutir em *Mind and World* de modo mais detalhado a operação passiva de conceitos na experiência lança alguma sombra sobre quão bem sua posição atende a segunda demanda discutida acima. Como a aplicação passiva de conceitos resolve o problema da interface e explica o reconhecimento da relevância do conteúdo da experiência para uma proposição considerada? Se a aplicação passiva de conceitos for automática, executada por mecanismos subpessoais, não fica claro como ela envolveria ou implicaria o referido reconhecimento.

experiência das criaturas que, por algum motivo, não colocam passivamente em operação as capacidades conceituais apropriadas na experiência perceptiva.[18]

Um externistalista quanto à justificação pode facilmente evitar a desvantagem intelectualista deixando de lado a segunda demanda. No entanto, ele tem a dificuldade de mostrar como sua concepção de justificação é relevante para compreendermos e avaliarmos a agência epistêmica. Não pretendo, neste capítulo, defender as concepções internalistas de justificação em oposição às externalistas. Meu objetivo mais estreito é mostrar que é possível defender uma concepção minimamente internalista de justificação, compatível com a tese da independência e sem consequências intelectualistas indesejáveis.

III. A tese da independência da percepção em relação à crença e o problema da penetrabilidade cognitiva

Se tivermos razões para pensar que o modo como a experiência perceptiva nos apresenta o mundo é ele mesmo determinado por nossas crenças ou por quaisquer outros estados cognitivos superiores, então teremos de rejeitar que a experiência perceptiva possa melhorar a qualidade epistêmica de nossas crenças. Seguindo a formulação de Susan Siegel, da penetrabilidade cognitiva, se duas pessoas atentas para a mesma região do espaço e sendo bombardeadas pelo mesmo estímulo distal têm percepções com conteúdos distintos, em virtude de diferentes crenças ou estados cognitivos superiores, então esses estados cognitivos superiores são causalmente responsáveis pelo conteúdo desses estados perceptivos.[19] A experiência penetrada cognitivamente

[18] Em artigos mais recentes, McDowell vem enfraquecendo substancialmente sua posição conceitualista, a ponto de não mais exigir que conceitos estejam em operação no próprio ato perceptivo. Por razões de espaço, não faremos a comparação de sua posição mais recente com a posição que irei elaborar a partir da teoria enativa da percepção de Noë. Ver McDowell (2009).

[19] Siegel (2012, p. 6). É importante observar que a influência causal relevante para caracterizar a penetrabilidade cognitiva se dá sobre o conteúdo da experiência. Pode-se aceitar – e há evidência empírica para que se aceite – influência causal pré-perceptiva, isto é, crenças e expectativas determinam causalmente para onde

parece implicar um círculo vicioso e, por essa razão, embora não impossibilite que a experiência possa apoiar racionalmente uma crença, coloca um obstáculo para pensarmos que ela aumenta a autoridade epistêmica da crença apoiada por uma experiência desse tipo. Por essa razão, é razoável defender que o papel justificatório da experiência perceptiva dependa também da tese da independência da percepção em relação à crença.[20]

> […] é possível ver que as predições – mesmo de teorias que você aprecia muito – não se verificam porque a maneira como se vê o mundo é em grande medida independente dos seus comprometimentos teóricos.[21] Nem é o caso que, quando alguém tem uma experiência visual, ela deva estar inclinada a julgar que as coisas são como a experiência as apresenta como sendo. A experiência é independente da crença […].[22]
>
> Se o que alguém vê depende do que ela acredita, pessoas com diferentes comprometimentos vêem mundos diferentes. E se não há uma base neutra sobre

---

direcionar o foco da nossa atenção, e pós-perceptiva, isto é, crenças e expectativas determinam causalmente o exercício de habilidades de reconhecimento sobre as percepções já entregadas pelo sistema perceptivo. Esses casos de influência causal não ameaçam o papel epistemológico da experiência perceptiva. Ver Raftopoulos (2015, p. 91) e Pylyshyn (2003, pp. 79-85).

[20] Uma segunda razão para que a experiência seja independente da crença é que, em contextos em que ela é chamada para decidir entre teorias concorrentes, o seu conteúdo deve ser neutro em relação às teorias concorrentes, isto é, o compromisso do cientista com uma ou outra teoria não deve penetrar cognitivamente as experiências que servirão de testemunho para decidir a disputa entre teorias rivais, pois, de outro modo, teríamos um caso claro de enviesamento. Ver Fodor (2015, p. 24) e Raftopoulos (2015, pp. 90-91).

[21] […] *because the way one sees the world is largely independent of one's theoretical attachments, it is possible to see that the predictions – even of theories that one likes a lot – aren't coming out* (Fodor, 2015, p. 42).

[22] *Nor is the case that, when one has a visual experience, say, one must even be inclined to judge things to be the way the experience presents them as being. Experience is belief-*in*dependent* […] (Noë, 2004, p. 188).

> a qual questões de significado possam ser resolvidas, como as pessoas poderiam se comunicar?[23]

Basicamente, a tese da independência captura a demanda de que a experiência perceptiva apresente o mundo como ele realmente é para que ela possa ser um tribunal das nossas crenças empíricas. O que temos de investigar é se a tese da independência é incompatível ou não com o conceitualismo requerido pela tese do conteúdo comum. Caso seja, então o impasse apresentado no início do capítulo é inevitável e o internalismo mínimo que estou tentando articular simplesmente não é viável.

Na seção anterior, vimos que a tese do conteúdo comum, segundo uma leitura de como a experiência pode constranger racionalmente o pensamento empírico, requer o conceitualismo de conteúdo. Quando os conceitos estão em operação em um juízo, outros estados cognitivos constrangem racionalmente a aplicação desses conceitos, em virtude das suas conexões inferenciais. Por exemplo, se estou diante de uma xícara que me parece vermelha e considero a proposição de que ela é vermelha, posso abster de aplicar o conceito de vermelho à xícara se sou informado de que o ambiente em que me encontro está sobrecarregado de luz vermelha. Na verdade, é da própria natureza do juízo que ele esteja sob controle racional e, portanto, seja sensível a outros estados cognitivos do indivíduo.[24] É de se esperar que o conteúdo de um juízo seja cognitivamente penetrado, isto é, que o conteúdo de outros estados cognitivos constranjam racionalmente e, por conseguinte, determinem causalmente, o conteúdo do juízo formado. Se este for o modelo para o modo como os conceitos operam passivamente na experiência perceptiva, então será difícil negar a conclusão de que ela seja penetrada cognitivamente.

Ao discutir o argumento de Gareth Evans em favor da tese de que a percepção é independente da crença, McDowell aceita como correta a crítica de

---

[23] *If what one sees depends on what one believes, people with different commitments see different worlds. And if there is no neutral basis on which matters of meaning could be resolved, how could these people communicate?* (Raftopoulos, 2015, p. 91).
[24] McDowell (1996, p. 60).

Evans de que o modelo da operação ativa dos conceitos não é adequado para compreender a percepção.[25] Esse modelo é inadequado mesmo de um ponto de vista fenomenológico. Assim, seria inadequado interpretar McDowell como sugerindo que as capacidades conceituais operam na percepção ativamente, tal como acontece em um julgamento deliberado. Deste modo, McDowell parece pensar que sua posição não é incompatível com a tese de que a percepção é independente da crença se consideramos que as capacidades conceituais operam na experiência de modo passivo.[26] Ao menos, neste caso, não haveria a influência de crenças trazidas à consciência, como ocorre em um julgamento deliberado. Mas não é claro que ainda assim não haveria influência cognitiva sobre a determinação do conteúdo perceptivo. Mesmo supondo que a operação das capacidades conceituais na percepção seja passiva e inconsciente, se elas compartilham a mesma estrutura inferencial das capacidades que operam ativamente na espontaneidade, então é de se esperar que informações e crenças estocadas na memória de longo prazo possam influir na determinação do conteúdo da experiência perceptiva. O fato de essa influência ser consciente ou não é irrelevante para a penetrabilidade cognitiva. McDowell não parece entrever essa possibilidade, pois não lhe dá uma resposta.

Uma outra possibilidade seria sustentar que a percepção pode envolver conceitos sem que isso implique que a experiência seja cognitivamente penetrada, basta que os conceitos envolvidos estejam encapsulados, isto é, não estejam inferencialmente conectados com os conceitos que usamos ativamente ao deliberar. Se for possível conceber um grupo de estruturas representacionais gerais similares aos conceitos que figuram em pensamentos, mas que não estão disponíveis para a reflexão, isto é, essas estruturas não podem figurar em pensamentos e crenças e, se elas também não podem ser usadas para acessar quaisquer conteúdos da memória de longo prazo, então essas estruturas poderiam compor representações perceptivas sem prejuízo para a tese de que a percepção é independente da crença. Tanto Pylyshyn

[25] *Ibidem*, p. 61.
[26] *Ibidem*, p. 62.

quanto Fodor mais recentemente flertam com essa possibilidade. O primeiro alega que o sistema perceptivo poderia trabalhar com um vocabulário proprietário para representar "propriedades percebidas tais como quais regiões de uma cena andam juntas como um único objeto, quais contornos pertencem a quais superfícies, quais superfícies ocluem outras superfícies e assim por diante".[27] O segundo salienta que não vê razões para que tais representações gerais não sejam tomadas como conceitos: "por que, em particular, as representações mentais que seriam constituintes dos pensamentos, não fossem as restrições impostas por uma arquitetura cognitiva modular, não seriam suficientemente boas para qualificar como conceitos?"[28]

A questão do que são conceitos é difícil e não pretendo oferecer uma resposta para ela aqui, embora mais sobre o assunto será dito adiante. McDowell diria que a invocação de Fodor dos conceitos é "mero jogo de palavras".[29] Capacidades que não estão potencialmente sob o controle racional do indivíduo não podem ser genuinamente compreendidas como conceituais. Uma segunda razão para McDowell rejeitar a possibilidade contemplada por Fodor e Pylyshyn é sua preocupação de que a experiência possa constranger racionalmente o pensamento empírico. Para tanto, os conceitos que operam passivamente na experiência têm de ser os mesmos que operam ativamente no pensamento e no juízo, pois, como vimos, são as conexões inferenciais mediadas pelos conceitos que possibilitam ao sujeito reconhecer a relevância do conteúdo da experiência para a verdade de uma proposição considerada. Assim, ou agravamos o problema da interface se, seguindo Fodor e Pylyshyn, abraçamos a tese da independência de um modo que exclui a operação passiva na experiência das mesmas capacidades conceituais que usamos no

---

[27] "[…] *perceived properties as which regions of a scene go together as a single object, which contours go with which surfaces, which surfaces partially occlude other surfaces, and so on*" (Pylyshyn, 2003, p. 66).

[28] "*Why, in particular, shouldn't mental representations that would be constituents of thoughts but for the constraints that a modular cognitive architecture imposes be good enough to qualify as concepts?*" (Fodor, 2015, p. 213).

[29] "*Mere word-play*" (McDowell, 1996, p. 62).

pensamento ativo, ou convivemos com a ameaça de penetrabilidade cognitiva na experiência se, como McDowell, abraçamos a tese do conteúdo comum tal como ele a compreende em *Mind and World*. Mais uma vez, o impasse do qual partimos.

A saída que irei explorar para esse impasse é a seguinte. A tese do conteúdo comum envolve a demanda de que a experiência constranja racionalmente o pensamento empírico, ou seja, temos de compreender como o sujeito pode reconhecer a relevância do conteúdo da experiência perceptiva para uma proposição considerada. O conceitualismo de conteúdo explica como esse reconhecimento é possível através das relações inferenciais mediadas pelos conceitos que figurariam no próprio conteúdo das experiências e das crenças. Essa não é a única explicação possível, como pretendo mostrar. Penso que a teoria enativa ou acionista[30] (*actionist*) da percepção, de Noë, nos fornece elementos para elaborar uma explicação desse reconhecimento, que se compromete, quando muito, apenas com o conceitualismo de estados, mas não com o de conteúdo, o que me permitirá explicar como é possível sustentar ao mesmo tempo a tese do conteúdo comum e a tese da independência.

IV. Conceitualismo e teorias sensorimotoras da percepção

Em *Action in Perception*, Noë não nega a tese de que a percepção é independente da crença. Ele nega que a aceitação desta tese coloque algum obstáculo para se abraçar o conceitualismo.[31] Ele reconhece que a percepção pode estar em desacordo com o julgamento, como nas situações de ilusão. Na passagem citada na terceira seção, ele chama atenção para o fato de que, justamente por poder estar em desacordo, a percepção é relevante para o julgamento e que, da mesma forma como ela pode discordar, ela também pode concordar com ele. Em seguida, Noë nos relembra algo que já mencionamos: para que o conteúdo da percepção tenha alguma relevância para o pensamento

[30] Em *Action in Perceptoin*, Noë usa o termo "*enactive*" e cognatos para qualificar a sua teoria; mas, recentemente, ele passou a usar "*actionist*" e cognatos. Ver Noë (2015).
[31] Noë (2004, p. 188).

empírico e possa entrar em acordo ou desacordo com ele, é necessário que a percepção nos apresente o mundo como sendo de uma determinada maneira. Além disso, o sujeito deve estar em condições de compreender este conteúdo. Noë alega, então, que "uma razão para pensar que a experiência perceptual é conceitual é que a experiência apresenta coisas para alguém como sendo desta ou daquela maneira."[32].

A preocupação de Noë é garantir que as coisas que percebemos ou nos são apresentadas pela experiência possam ser também as coisas acerca das quais fazemos juízos e temos pensamentos, pois, sem isto, não entenderíamos como a percepção poderia estar de acordo ou em desacordo com o juízo. Já vimos como esse tipo de consideração levou McDowell a sustentar em *Mind and World* o conceitualismo de conteúdo. O caso de Noë parece-me diferente, em virtude tanto da noção de conceito que ele propõe quanto da teoria da percepção que ele sustenta. Vou apresentar resumidamente sua teoria enativa da percepção e sugerir que o conceitualismo de estados é suficiente para os propósitos de Noë, enquanto defensor também da tese do conteúdo comum. Não pretendo aqui defender a teoria de Noë, mas mostrar como ela pode fornecer uma boa base para elaborar uma explicação do papel justificatório da experiência perceptiva.

A tese central de sua teoria é que a percepção é uma maneira de agir ou, como ele coloca mais recentemente, a "perceção é a atividade de explorar o ambiente fazendo uso do conhecimento de contingências sensoriomotoras".[33] É impossível, para Noë, dissociar a percepção das habilidades sensoriomotoras que nos permitem mover e interagir com o mundo. Perceber, ele afirma, "é entender os efeitos do movimento sobre a estimulação sensória".[34] Não se trata apenas de notar que a percepção depende causalmente de habilidades sensoriomotoras, mas sim que o próprio conteúdo perceptivo é constituído

---

[32] "*One reason to think that perceptual experience is conceptual is that experience presents things to one as being this way or that*" (Noë, 2004, p. 189).

[33] "[…] *perception is the activity of exploring the environment making use of knowledge of sensorimotor contingencies*" (Noë, 2015, p. 1).

[34] Noë, 2004, p. 1.

por essas habilidades.[35] Sem elas, um indivíduo não seria capaz de entender seu estímulo sensorial e, portanto, não perceberia nada. Por exemplo, o fato de percebermos um tomate como volumoso e tridimensional, muito embora estejamos em condições de colocar no campo de visão apenas uma de suas faces de cada vez, é explicado pelo entendimento implícito de como o tomate iria parecer se nos movêssemos relativamente a ele, isto é, pelo entendimento implícito da dependência que o fluxo de sensações tem da atividade motora. Este conhecimento sensoriomotor constitui, portanto, o aspecto tridimensional e volumoso do tomate que nos é dado na experiência. Nas palavras de Noë, "você experiencia visualmente parte do tomate, que, estritamente falando, você não vê, porque você entende, implicitamente, que a sua relação sensória com quelas partes é mediada por padrões familiares de dependência sensoriomotora".[36]

As habilidades sensoriomotoras são, assim, essenciais para que um sujeito esteja em condições de entender o seu estímulo sensorial – sem elas, o próprio mundo circundante não nos seria apresentado experiencialmente. Um outro exemplo. Vemos um prato como circular a partir de um ângulo oblíquo, embora ele tenha uma aparência elíptica. A circularidade do prato nos é dada na experiência em função do entendimento implícito de como o prato nos apareceria conforme adotássemos diferentes posições em relação a ele, entendemos implicitamente "as transformações que a forma elíptica aparente sofre quando nos movemos"[37]. Esse entendimento é constituído pelas habilidades sensoriomotoras que medeiam nossas interações com o prato e movimentos em relação a ele. A aparência de um objeto a partir de uma posição particular não nos é também meramente dada, ela depende igualmente de habilidades sensoriomotoras para serem entendidas. Entender a aparência elíptica do prato circular visto de uma certa posição envolve

---

[35] *Ibidem*, p. 2.

[36] "*You visually experience parts of the tomato that, strictly speaking, you do not see, because you understand, implicitly, that your sensory relation to those parts is mediated by familiar patterns of sensorimotor dependence*" (*ibidem*, p. 77).

[37] "[…] *the transformations the elliptical apparent shape (aspect) would undergo as we move*" (*ibidem*, p. 78).

entender que essa aparência depende da relação espacial que temos com o prato, que ela cessaria ou mudaria se nos movêssemos ou inclinássemos a cabeça e, que, por exemplo, teríamos de mover a mão de uma certa maneira para agarrar o prato se ele estivesse ao nosso alcance, uma maneira diferente daquela que empregaríamos se o prato circular estivesse bem no centro do nosso campo de visão. Assim, de baixo para cima, podemos dizer que uma aparência de um objeto ganha inteligibilidade na medida em que ela se conecta com ações corporais direcionadas a esse objeto a partir de uma posição particular em relação a esse objeto, tais como agarrar, empurrar, aproximar-se do objeto e assim por diante. Uma propriedade do objeto, por sua vez, como a circularidade do prato ou a volumosidade do tomate, nos é dada na percepção, na medida em que uma série de aparências do objeto é reunida, explorada e conectada por habilidades sensoriomotoras exercidas enquanto nos movemos em relação a esse objeto. Como diz Noë, "nossa compreensão do perfil sensoriomotor do prato torna a sua forma disponível na experiência".[38] A ação é constitutiva do conteúdo da percepção na medida em que o conteúdo sensorial de uma experiência é investido de conteúdo espacial por meio das habilidades sensoriomotoras. Sem a posse dessas habilidades, nenhum objeto nos seria efetivamente dado no espaço.[39]

Noë propõe que consideremos essas habilidades sensoriomotoras como conceituais ou proto-conceituais.[40] Ele apresenta duas motivações para essa proposta. A primeira está baseada em críticas que ele apresenta à compreensão da posse de conceitos a partir do modelo de um julgamento deliberativo explícito. Segundo esse modelo, a posse de conceitos depende do conhecimento e da capacidade de representar o critério para aplicar esse conceito. Essa exigência é muito intelectualista e torna difícil explicar não só o comportamento de crianças, mas até o de adultos. Por exemplo, uma pessoa pode reconhecer confiavelmente instâncias do *modus ponens* sem

---

[38] "*Our grasp of the plate's sensorimotor profile makes its shape available in experience*" (*Ibidem*, p. 79).
[39] *Ibidem*, p. 95.
[40] *Ibidem*, p. 199.

saber a razão pela qual o *modus ponens* é um argumento válido. Ou seja, uma pessoa pode estar em condições de reconhecer um argumento como válido sem saber a razão pela qual ele é válido. Seria razoável dizer dessa pessoa que ela possui tanto o conceito de *modus ponens* quanto o de validez ainda que ela não seja capaz de representar explicitamente o critério que governa a aplicação desses conceitos. A prática cotidiana sensível a instâncias do *modus ponens* como argumentos legítimos é suficiente para atribuir ao indivíduo o conceito de *modus ponens*, ainda que o sujeito não tenha um termo para ele, nem saiba articular seu critério de aplicação. Assim, a posse de um conceito deve, segundo Noë, ser entendida como a posse de uma habilidade prática e "algumas habilidades práticas – algumas habilidades sensoriomotoras – são conceitos simples, ou assim eu proponho".[41]

A segunda motivação está baseada no seu comprometimento com a tese do conteúdo comum. Noë afirma que a experiência perceptiva precisa apresentar o mundo como sendo de uma determinada maneira e que o sujeito precisa ter um entendimento da maneira como o mundo lhe é apresentado pela experiência, se almejamos sustentar que a experiência pode estar de acordo ou em desacordo com o pensamento empírico. Ora, esse entendimento é possibilitado, na teoria de Noë, pelas habilidades sensoriomotoras. Sem elas, como vimos, o sujeito não estaria em condições de entender suas sensações. Se entendermos que estas habilidades são conceituais, a maneira como a experiência perceptiva nos apresenta o mundo será também ela conceitual. Se habilidades sensoriomotoras são conceituais e elas são necessárias para que o sujeito entenda suas sensações, então a posse de conceitos é essencial para se ter experiências perceptivas. Assim, a teoria da percepção de Noë é conceitualista desde o começo. Não creio que Noë precise se comprometer com o conceitualismo de conteúdo, o de estados é suficiente e compatível com suas alegações. Habilidades sensorimotoras de um certo tipo são necessárias para que o sujeito tenha um estado perceptivo com determinado conteúdo,

[41] "*Some practical skills – some sensorimotor skills – are simple concepts, or so I propose*" (*ibidem*, p. 199).

por exemplo, um estado perceptivo em que a volumosidade do tomate é apresentada. O ônus será mostrar como o conceitualismo de estado encara o problema da interface. Sem o conceitualismo de conteúdo, não podemos mais apelar às conexões inferenciais intra-sentenciais para explicar o papel de justificação da experiência. Mais adiante, abordarei essa dificuldade. Antes, precisamos ponderar a proposta de Noë, de tomar as habilidades sensoriomotoras como habilidades conceituais.

A questão que o não conceitualista pode levantar é se Noë tem razão em considerar as habilidades sensoriomotoras como conceituais. Retomemos sua primeira motivação. Dissemos que Noë critica a compreensão da posse de conceitos por meio do modelo do juízo deliberativo explícito. Alguém adquire um conceito se aprende a aplicá-lo corretamente em diferentes situações; de maneira similar, alguém adquire a capacidade de ver a volumosidade do tomate se assimila as contingências sensoriomotoras apropriadas. Em ambos os casos, não se requer que o sujeito seja capaz de representar respectivamente o critério que governa a aplicação do conceito e a habilidade que incorpora essas contingências. Parece que essa exigência de reflexividade feita pelo modelo do juízo deliberativo explícito é, de fato, muito intelectualista e rigorosa e, se abrirmos mão dessa exigência, a aproximação entre habilidades sensoriomotoras e habilidades conceituais não parecerá inadequada. No entanto, esse modelo faz uma outra exigência que coloca um obstáculo para a analogia de Noë. Pensamentos, explícitos ou não, estão conectados uns com os outros, o que significa que não atribuímos a um sujeito a capacidade de formular e entreter uma determinada proposição se ele não for sensível ao fato de que a verdade ou falsidade dessa proposição o constrange racionalmente a aceitar ou rejeitar outras proposições. Alguém que julgue chocolate saboroso deve julgar também que ele é comestível. Se um sujeito assente a um enunciado que expressa o primeiro juízo e dissente de outro que expressa o segundo, teremos de dizer que ou esse sujeito não compreendeu os enunciados em questão ou não é capaz de entreter e formular os juízos em questão. Esse fenômeno da conexão entre pensamentos e juízos é normalmente explicado pela natureza composicional do pensamento, isto é, pelo fato de que ele é composto por

estruturas representacionais que satisfazem o princípio de generalidade de Evans.[42] Nesse modelo, conceitos são as próprias representações que compõem pensamentos ou são habilidades que nos capacitam a ter representações que compõem pensamentos. A analogia de Noë fica então enfraquecida, pois as habilidades sensoriomotoras não são gerais, nem entram em relações sistemáticas umas com as outras para compor outras habilidades. A habilidade sensoriomotora que nos capacita a ter a experiência da volumosidade de maçãs quando temos uma maçã no campo de visão não se estende automaticamente para a experiência da volumosidade de outros objetos, pois diferentes objetos exigirão a assimilação de diferentes contingências sensoriomotoras. Na verdade, essa habilidade não se estende nem mesmo para a experiência da volumosidade de maçãs em qualquer circunstância. Se o ambiente está muito escuro, ou sobrecarregado de luz, ou repleto de uma densa neblina, ou se algo repentinamente oclui a maçã, a habilidade em questão não é capaz de nos apresentar a volumosidade da maçã. Assim, as habilidades sensoriomotoras nem compõem nem são gerais – elas são fortemente dependentes de contexto. Filósofos e psicólogos que consideram a composicionalidade e a generalidade traços necessários de conceitos tenderão a rejeitar a proposta de Noë.[43]

---

[42] Segundo Evans, nossos pensamentos estão estruturados por representações gerais que podem ser combinadas e recombinadas para compor diferentes pensamentos. O pensamento de que *a é F* encontra-se na interseção de duas séries de pensamento, a série *a é F*, *a é G*, *a é H*...e a série *a é F*, *b é F*, *c é F* etc. Um sujeito seria então capaz de ter o pensamento de que *a é F* apenas se ele tivesse a habilidade de representar *a* sob outros predicados que ele possui e a habilidade de representar *F* aplicado a outros indivíduos que ele é capaz de pensar. Conceitos, nessa abordagem, seriam nada mais que as representações gerais requeridas para explicar a composicionalidade sistemática de pensamentos. Ver Evans (1982, p. 100).

[43] É oportuno mencionar Evans mais uma vez. Justamente por entender que conceitos compõem e que certos estímulos auditivos ganham conteúdo espacial em virtude da conexão com ações corporais, Evans, ao contrário de Noë, conclui que o sistema informacional perceptivo carrega e manipula conteúdo não conceitual: "*we can say, then, that auditory input […] acquires a (non-conceptual) spatial* content *for an organism by being linked with behavioral output in, presumably, advantageous way*" (Evans, 1982, p. 156).

Uma estratégia favorável a Noë seria enfraquecer a demanda de generalidade que recai sobre os conceitos.[44] Outra seria apelar para fenômenos cognitivos que não envolvam a composicionalidade e que poderiam fecundamente ser explicados por referência à posse de conceitos.[45] Não vou explorar essas estratégias. Como já disse, não pretendo oferecer uma solução para o problema do conceito. Apresento a seguir a posição mais recente de Noë sobre o tema e volto a abordar a questão epistemológica central deste capítulo.

Diante da dificuldade de equacionar, em um único modelo, habilidades sensoriomotoras, que são dependentes de contexto e não composicionais,

---

[44] O próprio Noë apela para evidência comportamental de babuínos que licenciariam a atribuição do seguinte tipo de inferência: S tem um estatuto social elevado no grupo e R pertence à família ou subgrupo de S, então R também tem um estatuto social elevado no grupo. Elizabeth Camp relata evidência comportamental de que a mudança de estatuto social de um babuíno pode fazer com que muitos outros da mesma família percam igualmente estatuto social e sejam assim tratados, o que também seria mais bem explicado atribuindo capacidades inferenciais mínimas aos babuínos. Provavelmente esse babuíno não tem capacidades conceituais tão gerais e estruturadas quanto as nossas, mas ele deve tê-las em algum grau. Pode ser que sua capacidade de pensar hierarquias sociais não se estenda para além do seus coespecíficos ou mesmo para além do seu próprio grupo. Nesse sentido, suas habilidades conceituais engendrariam representações dependentes de contexto, mas nem por isso deixariam de ser composicionais (Camp, 2009, p. 112).

[45] Psicólogos como Mandler, Quinn e Eimas distinguem categorias perceptivas de categorias conceituais, afirmando que esta distinção capta o contraste entre o conhecimento de como algo se parece e o conhecimento do que a coisa é, muitas vezes envolvendo já alguma compreensão da sua natureza subjacente. O primeiro conhecimento se baseia apenas nas qualidades perceptivas e nas habilidades sensoriomotoras utilizadas na interação com objetos, enquanto o segundo envolve a representação de qualidades que não são perceptíveis, crenças sobre como o objeto se comporta ou, se animado, crenças sobre quais ações ele é capaz de realizar, além de nos dar informação sobre o tipo de objeto que está sendo representado e sua relação com outras coisas (Mandler, 2000, pp. 6–8; Quinn; Eimas, 1997, p. 273). Em todo caso, pode-se dizer que categorias perceptivas ou mesmo conceitos observacionais são apropriados para dar conta de capacidades de discriminação e reconhecimento não composicionais que crianças exibem já bem cedo (Weiskopf, 2015, p. 227-234).

e as habilidades envolvidas no juízo deliberativo, que são composicionais e gerais, Noë propôs recentemente uma abordagem pluralista em relação à natureza dos conceitos, unificada apenas por uma caracterização funcional dos mesmos. Conceitos devem ser entendidos como habilidades de acesso (*skills of access*), isto é, "conceitos, eu proponho, devem ser pensados como técnicas para habilitar acesso ao que há"[46], "eles são habilidades para se apoderar do que há"[47] e há diferentes modos de acesso, cada um deles nos conferindo uma maneira diferente de entender o que há. Noë distingue pelo menos três modos de acesso ou entendimento: o modo perceptivo, o ativo e o do juízo. Cada um desses modos envolve a cooperação e o exercício de diferentes técnicas e habilidades por meio das quais mantemos o contato com o que há e realizamos diferentes tarefas com o que há. Esses modos de acesso e entendimento, embora possam estar relacionados, não se reduzem e nem se subordinam a um único tipo de acesso. O acesso perceptivo, por exemplo, não tem de ser guiado ou amparado pelo modo de entendimento do juízo. Por essa razão, seria inapropriado tomar as estruturas envolvidas para explicar o juízo deliberativo como mais paradigmáticas para o que conceitos são do que as outras estruturas envolvidas para explicar o modo de acesso perceptivo ou ativo. Enquanto técnica de acesso para nos manter atentos e em contato com o que há, habilidades sensoriomotoras cumprem todos os requisitos necessários, não menos que o juízo e o pensamento. Para ilustrar, em relação a um cachorro, podemos acessá-lo e manifestar entendimento da sua natureza de diferentes maneiras:

> A ideia de que entender um conceito é dominar uma técnica, uma maestria que tem maneiras múltiplas, distintas e sensíveis ao contexto de se expressar, ajuda aqui. Uma maneira de expressar entendimento acerca de cachorro é falar e escrever sobre cachorros. Outra maneira é ser capaz de identificar cachorros

[46] "*Concepts, I propose, should be thought of as techniques of enabling access to what there is*" (Noë, 2015, p. 2).

[47] "They are rather skills for taking hold of what there is" (Noë, 2012, p. 35).

> com base na sua aparência. Outra é lidar ou brincar confortavelmente com cachorros. E a lista continua. Colocamos o nosso entendimento particular do que cachorros são em ação de maneiras diferentes, e o entendimento consiste na habilidade de fazer (mais ou menos) tudo isso.[48]

Noë ilustra, nessa ordem, os modos de entendimento do juízo, perceptivo e ativo em relação ao cachorro. Retomando a discussão sobre o tipo de conceitualismo defendido por Noë, agora fica claro que ele dispensa o conceitualismo de conteúdo. O tipo de entendimento do juízo não tem de ser generalizado ou estendido para os demais tipos de entendimento, como o perceptivo. Conceitos na percepção nos colocam em contato direto com as coisas. Seu conteúdo não é uma proposição.[49] Podemos dizer que ele defende o conceitualismo de estados? Sim, mas com ressalvas. A afirmação de que "Você não pode ver um projetor de laser se você não sabe o que é um projetor de laser"[50] seria normalmente a expressão do comprometimento com o conceitualismo de estados. Um sujeito não pode ver *x* se não tiver a posse do conceito de *x*. No entanto, temos de enfatizar que Noë, a partir de *Varities of Presence* (2012), rejeita que estados perceptivos sejam ou envolvam representações, diferentemente de *Action in Perception* (2006), onde suas formulações ainda são oscilantes a esse respeito. Ele adota agora uma concepção relacional da percepção. Nesse sentido, sua posição mais recente não se ajusta à definição inicial do conceitualismo de estados. Se

---

[48] "*The idea that understanding a concept is mastery of a technique, a mastery that has multiple, distinct, context-sensitive ways of finding expression, helps here. One way to express understanding of dog is to talk and write about dogs. Another way is to be able to spot dogs on the basis of their appearance. Still another is to work or play comfortably with dogs. And the list goes on and on. We put our singular understanding of what dogs are to work in these different ways, and the understanding consists in the ability to do (more or less) all of that*" (Noë, 2015, p. 11).

[49] *Ibidem*, p. 3.

[50] "*You can't see the laser-projector if you don't know what a laser – projector is*" (*ibidem*, p. 13).

ampliarmos essa definição para incorporar a dependência da percepção em relação aos conceitos, tal como Noë os entende, então Noë é um conceitualista de estado no sentido de que, para ter um ato perceptivo em que a maçã e sua volumosidade nos são apresentadas, é preciso ter uma técnica de acesso, isto é, habilidades sensorimotoras apropriadas que nos permitam manter o contato com a maçã se uma está no campo de visão. Como ele sugere, "pense no conceito na percepção não como uma categoria ou uma representação, mas como uma maneira de captar diretamente o que há"[51] e "dizer que a experiência perceptual é conceitual, segundo este ponto de vista, é dizer que a experiência perceptual é um atracamento habilidoso com o que há"[52].

Agora pretendo mostrar como essa abordagem dos conceitos e da percepção nos auxilia a explicar o papel justificatório da experiência. Ao falar de modos distintos de acesso e entendimento, Noë abre mão das relações inferenciais intraproposicionais entre experiência e pensamento que, em *Mind and World*, foram exploradas por McDowell para esse propósito. Sem elas, agravamos o problema da interface ou deixamos sem explicação como a segunda demanda da tese do conteúdo comum é satisfeita.

V. O papel de justificação das habilidades sensoriomotoras

Inicialmente, podemos observar que a primeira demanda da tese do conteúdo é facilmente satisfeita pela teoria enativa da percepção de Noë e por sua concepção de conceitos como habilidades de acesso. O que acessamos diretamente pelo modo de entendimento perceptivo pode ser igualmente acessado pelo modo de entendimento do juízo. O reverso não precisa ser verdadeiro, já que podemos acessar pelo modo de entendimento do juízo entidades abstratas ou não observáveis que não são acessíveis pelo modo de entendimento perceptivo. Para os nossos propósitos, basta que parte do

---

[51] "*Think of the concept in perception not as a category, or a representation, but a way of directly picking up what is there*" (*ibidem*, p. 13).

[52] "*To say that perceptual experience is conceptual, from this standpoint, is to say that perceptual experience is a skillful grappling with what there is*" (Noë, 2012, p. 35).

pensamento empírico possa ser direta e racionalmente constrangida pela experiência. Essas habilidades de acesso, ao nos colocar em contato com o que há, manifestam, pela maneira peculiar como cada uma delas estabelece e mantém esse contato, um entendimento da natureza do que há. Falaremos mais acerca desse entendimento adiante, mas é importante ter em mente que já deixamos para trás a concepção de que algo nos seja dado na experiência ou no pensamento de um modo puramente passivo. Dispenso o mito do dado tanto quanto Sellars e McDowell. Em qualquer caso, ter algo presente através da percepção ou do pensamento é uma conquista cognitiva, é o resultado do exercício de uma habilidade de acesso.

A tese da independência também é satisfeita pela teoria enativa da percepção de Noë. As habilidades sensorimotoras não parecem ser penetradas cognitivamente por crenças, pois as ligações conceituais intraproposicionais, que levantam uma ameaça para a posição de McDowell em *Mind and World*, não estão presentes na posição de Noë. As habilidades sensoriomotoras não são penetradas cognitivamente nem mesmo por outras habilidades sensoriomotoras, uma vez que elas não entram em relações de composição. Contudo, alguém poderia alegar que as habilidades sensoriomotoras, por serem aprendidas e flexíveis, isto é, sensíveis a novas situações, são cognitivamente penetradas. Esse ponto precisa ser examinado.

A aprendizagem e o ajuste fino das habilidades sensoriomotoras dependem mais da interação com o ambiente do que do conhecimento de fundo que o sujeito já possui. Na verdade, por envolverem constitutivamente um ajuste muito fino entre o repertório de ações corporais que o sujeito é capaz de realizar e a presença de um determinado tipo de objeto na vizinhança, as habilidades sensoriomotoras resultam muito mais da interação contínua e sistemática com esse objeto do que de crenças e outras cognições superiores que possam apoiar ou guiar indiretamente a aquisição dessas habilidades. A posse de uma habilidade depende do sucesso. Assim como um aprendiz de arqueiro não possui a habilidade de lançar uma flecha no alvo enquanto erra feio o alvo reiteradamente, mesmo em condições ambientais favoráveis, também não aprendemos a ver a volumosidade da maçã ou a circularidade do prato enquanto

não somos capazes de agarrar, pegar, acompanhar, rastrear com relativo sucesso a maçã ou o prato que se encontra no campo de visão. Uma habilidade é uma disposição ou um complexo de disposições que resulta em sucesso se exercida em condições apropriadas. O caso das habilidades sensoriomotoras não é diferente. Isso significa que, embora possa haver influência cognitiva indireta sobre a aprendizagem de uma habilidade cognitiva, ela é irrelevante para a tese da independência. Ter uma habilidade sensoriomotora para acessar maçãs significa que, quando ela é exercida em condições apropriadas, o sujeito vê diretamente a maçã que está no seu campo de visão e a sua voluminosidade. A própria maçã e a sua voluminosidade estão presentes para o sujeito através da sua experiência. Não se trata de uma representação que poderia ou não ser correta, o que, então, ameaçaria a tese da independência. Enquanto técnicas de acesso, as habilidades sensoriomotoras, uma vez adquiridas, nos colocam confiavelmente em contato direto com o ambiente circundante. Assim, podemos concluir que, mesmo havendo alguma influência cognitiva sobre a aquisição dessas habilidades, o resultado do exercício de uma habilidade sensoriomotora em condições apropriadas, não sendo uma representação, não é ele mesmo cognitivamente penetrado. A tese da independência está, assim, garantida. Como a enunciamos, o que ela requer é que a experiência perceptiva apresente o mundo como ele *realmente* é.

Resta agora explicar como a segunda demanda da tese do conteúdo comum é satisfeita. O mundo circundante nos é apresentado pela percepção inteligivelmente, isto é, manifestando um tipo de entendimento do mundo. Contudo, o mundo não é, pela percepção, apresentado proposicionalmente. O modo de entendimento do juízo nos apresenta o mundo, o mesmo mundo, proposicionalmente. Como, no entanto, o sujeito pode reconhecer a relevância do que lhe é apresentado perceptivamente para o que ele pensa sobre o mundo ao entreter uma proposição? Em princípio, poderíamos ser levados a pensar que esses modos de acesso, por serem diferentes, isto é, não redutíveis um ao outro, não mantêm entre si qualquer tipo de relação racional. Se assim fosse, o problema da interface pareceria insolúvel. Como tentarei mostrar, não é bem assim.

Em primeiro lugar, o reconhecimento de uma relação de indicação de verdade não é exemplificado apenas por pensamentos. É verdade que, se *p* implica *q*, o reconhecimento da relevância de *p* para a verdade de *q* é exemplificado pela crença ocorrente de que *p* implica *q*. No entanto, esse reconhecimento poderia ser manifestado pela prática inferencial do indivíduo em extrair *q* sempre que estiver autorizado a supor *p* ou a crer que *p*. A capacidade de representar explicitamente essa relação de implicação não é necessária para a posse da habilidade de identificar e ser sensível a essa relação de implicação. Na verdade, por razões semelhantes às apresentadas por Ryle para a prioridade de *knowing-how* em relação ao *knowing-that*,[53] parece muito mais razoável que a crença de que *p* implica *q* só possa legitimamente ser atribuída a um sujeito se ele tem a habilidade de responder apropriadamente a instâncias da relação de implicação em questão em diferentes contextos inferenciais. Desse modo, o exercício da habilidade de identificar e ser sensível à relação de implicação entre *p* e *q* é suficiente para manifestar o reconhecimento da relevância de *p* para a verdade de *q*. Ainda não tratamos do problema da interface, já que, no caso em tela, estamos lidando com o reconhecimento de relações lógicas ou conceituais entre proposições. No entanto, dispensamos a deliberação explícita como necessária para o reconhecimento de uma relação de indicação de verdade. Ou seja, habilidades podem ser suficientes para explicar como um estado mental do indivíduo pode ser uma razão para crer.

A aquisição de um repertório de habilidades sensorimotoras suficientemente amplo para nos tornar capazes de acessar e explorar o mundo ao redor propicia ao sujeito aquilo que podemos chamar de espaço de ações ou *affordances*,[54] para contrastar com o espaço lógico das razões sellarsiano.

---

[53] Ver Ryle (1945).

[54] O termo técnico "*affordance*" foi introduzido por Gibson (2015, p. 119). Ele designa uma relação entre o organismo e o ambiente, "as *affordances* do ambiente são aquilo que este oferece ao animal, o que ele provê ou fornece, para o bem ou para o mal", em função das habilidades do animal e de suas propriedades corporais. Certas saliências numa colina servem a um escalador profissional que será capaz de aplicar sobre ela o empuxo necessário para subir, mas não servem a um iniciante. Algumas superfícies,

Um sujeito de posse de habilidades sensoriomotoras encontra-se num mundo estruturado por possibilidades de ações, no qual o sujeito se move para realizar suas necessidades. Se estou andando numa região enlameada e quero evitar a lama tanto quanto possível, algumas partes do chão serão vistas como mais firmes do que outras, não no sentido de que as classifico como "firmes", mas no sentido de que eu me preparo ou me disponho a pisar nessas partes. Se estou cansado e procurando um lugar para repousar, um toco de madeira na vizinhança solicitará que eu descanse sobre ele. O repertório de possibilidades de ações ou *affordances* que um objeto oferece em relação às habilidades do indivíduo constitui o entendimento perceptivo que ele tem desse objeto. Esse entendimento medeia o modo como o objeto é apresentado perceptivamente. O objeto não nos é simplesmente dado, ele é apresentado como sendo de uma determinada maneira, isto é, como sendo um objeto que solicita ou permite uma série de possibilidades de ações. Esse entendimento ainda não é proposicional, mas ele é rico o suficiente para que possamos dizer que o objeto e as suas propriedades estão, para o indivíduo com as habilidades sensoriomotoras apropriadas, situados no espaço das ações.

O acesso direto a objetos do meio ambiente e o espaço de ações no qual situamos inteligivelmente esses objetos servem como ponto de entrada para a introdução de conceitos observacionais, agora entendidos no modo de entendimento do juízo. Conceitos observacionais, seguindo Daniel Weiskopf, "são aqueles que estão espontaneamente disponíveis na interface entre os sistemas percepção-ação e o sistema conceitual"[55], ou, para usar os termos de Noë, na interface entre o entendimento no modo perceptivo e no modo do juízo.[56] Os conceitos observacionais, em virtude do modo como são aprendidos, estão conectados causalmente com os estados perceptivos, isto é, eles são

---

por exemplo, a superfície de um lago, não propicia (*affords)* a caminhada de humanos, mas propicia a caminhada de alguns insetos.

[55] "*Are those that are spontaneously made available at the interface between perception-action systems and the conceptual system*" Weiskopf (2015, p. 223).

[56] A ideia de que a posse de conceitos observacionais que atendam a condição de generalidade de Evans deva ser explicada por meio de habilidades de discriminação

normalmente causados pelo exercício das habilidades sensoriomotoras. Um tipo de estado perceptivo, resultante do exercício de certas habilidades sensoriomotoras – por exemplo, aquelas que nos habilitam a acessar a maçã – é associado ao símbolo MAÇÃ. Como os conceitos observacionais também são uma habilidade, um tipo de estado perceptivo – por exemplo, o acesso à maçã –, eles não causam invariavelmente a ocorrência do conceito observacional correspondente. A aplicação dos conceito depende de outras condições relativas à atenção do sujeito, motivação e pensamentos que ele esteja entretendo.[57] Assim, podemos acessar perceptivamente uma maçã sem classificá-la como tal por meio de um conceito observacional e podemos pensar acerca de uma maçã pelo conceito observacional MAÇÃ sem que a estejamos acessando perceptivamente. Esses conceitos cumprem basicamente duas funções: (a) eles tornam possível o pensamento acerca de um objeto quando ele não está mais acessível pelo modo perceptivo e (b) também tornam possível estender o entendimento que temos da natureza do objeto ao permitir que o coloquemos em relação com outros objetos e propriedades que também não estão acessíveis pelo modo perceptivo. Essas duas funções estão relacionadas à característica da generalidade que, no modo perceptivo, não estão disponíveis. A capacidade de acessar um objeto pelo modo perceptivo é fortemente dependente do contexto. Assim, o token MAÇÃ pode ser disparado mesmo na ausência do estado perceptivo associado a ele e poderá ser usado para relacionar a maçã a outras coisas além das ações corporais que, no modo perceptivo, estariam disponíveis para estabelecer e manter o acesso perceptivo à maçã.

A aprendizagem de um conceito observacional[58] depende fortemente do entendimento no modo perceptivo, pois sua aplicabilidade tem como

---

perceptiva que não envolvem, elas mesmas, representações gerais nesse sentido encontra-se também em Bermúdez (2007).

[57] Weiskopf, 2015, p. 228.

[58] A discussão sobre o que é observacional e o que não é observacional é importante se queremos responder à questão de quão diretamente o pensamento empírico como um todo pode ser constrangido racionalmente pela experiência. Mas, neste texto, viso

casos paradigmáticos os objetos acessados perceptivamente mediante as habilidades sensoriomotoras com as quais o conceito está causalmente associado. Conceitos observacionais são introduzidos assim; eles não seriam observacionais se não tivessem essa forte restrição sobre sua aplicação. A relação racional entre um estado perceptivo e um pensamento não é, de fato, inferencial ou quase-inferencial; é uma relação substantiva, pois o objeto acessado perceptivamente é o que torna correta, em um grande número de casos e, em especial, os paradigmáticos, a aplicação do conceito observacional correspondente. Assim, a percepção de uma maçã serve de razão para a crença do sujeito de que há uma maçã adiante, na medida em que, ao aplicar o conceito MAÇÃ para pensar o objeto que ele acessa perceptivamente, ele exercita uma habilidade cuja aquisição envolveu tomar aquele tipo de objeto como paradigmático da aplicação desse conceito. Adquirir um conceito observacional envolve justamente assimilar a disposição de tratar um determinado tipo de objeto ou propriedade como paradigmático para a sua aplicação. O reconhecimento da relação racional entre a percepção de um objeto e uma crença em que o conceito observacional deste objeto figura não precisa envolver o pensamento de que tal objeto é uma instância desse conceito – é suficiente que o conceito em questão tenha sido exercido adequadamente, isto é, em resposta ao acesso perceptivo a um objeto do tipo ao qual o conceito observacional está associado. Como já argumentamos, o exercício de uma habilidade pode ser suficiente para explicar o reconhecimento de uma relação de indicação de verdade. A relação de indicação de verdade não é, na interface entre a percepção e o pensamento empírico, instanciada por uma relação inferencial ou quase-inferencial, como McDowell parece ter pensado em *Mind and World*, mas por uma relação substancial, isto é, aquilo de que trata o pensamento é satisfeito pelo que nos é apresentado perceptivamente, e o reconhecimento dessa relação manifesta-se no próprio exercício do conceito observacional que figura no pensamento.

---

apenas a questão mais modesta de sugerir como esse constrangimento racional é possível. Mais sobre essa discussão, ver em Weiskopf (2015, pp. 229-233).

Conclusão

A experiência perceptiva constrange racionalmente o pensamento empírico não em virtude do seu suposto conteúdo proposicional, o qual manteria relações intra-inferenciais com crenças empíricas, mas por nos dar acesso direto a objetos e propriedades que satisfazem conceitos gerais, os quais são introduzidos e aprendidos em forte conexão com o espaço das ações. Quando esses conceitos são aplicados na formação ou manutenção de um juízo, em resposta à experiência perceptiva apropriada, o exercício da habilidade conceitual em questão manifesta o reconhecimento de que os objetos acessados através dessa experiência satisfazem os conceitos observacionais que figuram no juízo e, portanto, contribuem para sua verdade. O internalismo defendido é mínimo, pois não se requer que o sujeito elabore esse reconhecimento no modo de entendimento do juízo. Assim, podemos ser internalistas sem sermos intelectualistas. A tese do conteúdo comum não requer o conceitualismo de conteúdo e pode ser conciliada com o a tese da independência da percepção em relação à crença. Esta última, por sua vez, é compatível com a influência de crenças na aprendizagem de habilidades sensoriomotoras, desde que o resultado do exercício dessas habilidades em condições apropriadas possa ser encarado como acesso direto a objetos circundantes ou às suas propriedades. Neste capítulo, a teoria enativa da percepção não foi defendida de objeções empíricas e conceituais.[59] Eu supus sua plausibilidade para, a partir dela, elaborar uma explicação do papel justificatório da experiência perceptiva.

[59] Ver Nanay (2014).

Referências

BERMÚDEZ, José L. What is at stake in the debate on nonconceptual content? *Philosophical Perspectives*, v. 21, p. 55-72, 2007.

CAMP, Elizabeth. A language of baboon thought. *In:* LURZ, Robert. *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge University Press, 2009, pp. 108-127.

EVANS, Garet. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

FODOR, Jery. Burge on perception. *In:* MARGOLIS, Eric; LAURENCE, Stephen (org.). *The Conceptual Mind*: New directions in the study of concepts. The MIT Press, 2015, pp. 203-222.

GIBSON, James. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Classic edition. Taylor and Francis Group, 2015.

HECK, Richard. Nonconceptual content and the space of reasons. *The Philosophical Review*, v. 109, pp. 483–523, 2000.

HUTTO, Daniel; MYIN, Erik. *Radicalizing enactivism*: Basic minds without content. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.

MANDLER, Jean. Perceptual and conceptual process in infancy. *Journal of Cognition and Development*, v. 1, pp. 3–36, 2000.

MCDOWELL, John. *Mind and World.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

MCDOWELL, John. Avoiding the myth of the given. *In: Having the World in View*. Harvard University Press, 2009.

NANAY, Bence. Empirical problems with anti-representationalism. *In:* BROGAARD, Berit (org.). *Does Perception Have Content?* Nova York: Oxford University Press, 2014, pp. 39-50.

NOË, Alva. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

NOË, Alva. *Varieties of Presence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

NOË, Alva. Concept pluralism, direct perception, and the fragility of presence. *In:* METZINGER, Thomas; WINDT, Jennifer M. (Eds). *Open MIND*: 27(T). Frankfurt: MIND Group, 2015, pp. 1-15.

PYLYSHYN, Zenon. *Seeing and Visualizing*: It's not what you think. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

QUINN, Paul C; EIMAS, Peter D. A reexamination of the perceptual-to-conceptual shift in mental representations. *Review of General Psychology*, v. 1, n. 3, pp. 271–287, 1997.

RAFTOPOULOS, Athanassios. The cognitive impenetrability of perception and theory-ladenness. *Journal for General Philosophy of Science,* v. 46, pp. 87-103, 2015.

RYLE, Gilbert. Knowing how and knowing that. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 46, pp. 1-16, 1945.

SELLARS, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963.

SIEGEL, Susan. Cognitive penetrability and perceptual justification. *Noûs*, v. 46, n. 2, pp. 201-222¸2012.

STALNAKER, Robert. What might nonconceptual content be? *Philosophical Issues*, v. 9, pp. 339–352, 1998.

WEISKOPF, Daniel. Observational Concepts. *In:* MARGOLIS, Eric; LAURENCE, Stephen (org.). *The Conceptual Mind*: New directions in the study of concepts. Cambridge, MA: The MIT Press, 2015, pp. 223-247.

10

A distinção entre princípio e política pública e a ideia de razão pública na argumentação jurídica em um Estado democrático de direito

Paulo Baptista Caruso MacDonald

I

Há duas teses sobre a argumentação jurídica em um Estado democrático de direito que, se apresentadas de maneira vaga e abstrata, não parecem controversas. A primeira diz respeito à diferença entre o que torna legítima uma decisão do Poder Legislativo e aquilo que confere legitimidade a uma decisão do Poder Judiciário. A segunda trata das dificuldades de transmitir a legitimidade democrática das decisões do poder que tem por função criar regras jurídicas para o poder que as aplica ao caso concreto.

A primeira tese afirma, em síntese, que o legislador tem liberdade para criar leis, desde que o produto desse processo não entre em conflito com a ordem constitucional, uma vez que se encontra investido de legitimidade democrática. O juiz não teria essa mesma margem, na medida em que sua decisão deve fundamentar-se em razões extraídas, de alguma forma, das leis elaboradas de acordo com o processo democrático.

A segunda tese apresenta as dificuldades para que leis sejam transformadas em razões que justifiquem a decisão judicial. São bastante

conhecidos os motivos pelos quais fracassa o modelo formalista de derivação lógica da decisão judicial diretamente do que seria o sentido inequívoco do texto legal. Exatamente por ser problemática a simplicidade da solução formalista – mas sem que isso nos faça obrigatoriamente negar a possibilidade de qualquer vínculo entre a lei e as razões que fundamentam a atuação dos juízes, o que impossibilitaria revestir de legitimidade democrática suas decisões – é que o estudo da argumentação jurídica se mostra necessário em um Estado democrático de direito e, salvo prova em contrário, possível.

Essas duas teses põem a seguinte questão: quais são as restrições argumentativas a que estão sujeitos os juízes em um Estado democrático de direito na sua tarefa de atribuir sentido às leis, de modo a extrair delas regras aptas a fundamentar a decisão de um caso concreto? Tal questionamento pode ser redirecionado aos seguintes termos: se leis, por definição, têm conteúdo político em seu propósito (afinal, visam regular as relações entre indivíduos vinculados a uma mesma comunidade política), em que sentido a deliberação judicial em um Estado democrático de direito pode ser uma deliberação política?

Ronald Dworkin tentou dar conta dessas indagações afirmando que os juízes deveriam se ater apenas a argumentos políticos de princípio e que argumentos de política pública [*policy*] não concerniriam à sua esfera de deliberação. A distinção entre ambas as espécies de argumentos é apresentada em *Levando os direitos a sério*, nas seguintes palavras:

> Os argumentos de princípio tentam justificar uma decisão política que beneficia alguma pessoa ou algum grupo mostrando que eles têm direito ao benefício. Os argumentos de política pública [*policy*] tentam justificar uma decisão mostrando que, apesar do fato de que os beneficiados não têm direito ao benefício, sua concessão favorecerá um objetivo coletivo da comunidade política (Dworkin, 2002, p. 452; 1978, p. 294).

O benefício de que fala Dworkin parece corresponder ao direito subjetivo reivindicado pelo autor de uma ação através do pedido dirigido ao Poder

Judiciário, o qual, por sua vez, o julgará procedente ou improcedente. Se o argumento de princípio serve para mostrar que o autor da ação tem direito ao direito subjetivo, então esse "direito ao direito subjetivo" deve possuir natureza distinta do direito subjetivo objeto da ação, sob pena de se apresentar como uma redundância vazia, incapaz de assinalar sua diferença em relação ao direito subjetivo baseado em um argumento de política pública.

Dworkin explica que esses direitos a determinados direitos presentes em argumentos de princípio seriam direitos os quais a concepção de justiça que fornece a melhor justificação moral do ordenamento jurídico como um todo visa proteger. Conseguiríamos, desse modo, sustentar que as leis do sistema têm a finalidade de promover esse direito mais abstrato, o qual fundamentaria o reconhecimento de determinado direito subjetivo na decisão do caso concreto.

Os direitos subjetivos reconhecidos por argumentos de política pública, por seu turno, seriam orientados à busca de um fim de maximização de algum bem coletivo (seja aumento do PIB, do IDH ou do cômputo da satisfação de preferências, ou ainda a redução dos índices de violência ou das desigualdades sociais) que não possa ser traduzido em direitos individuais abstratos.

A distinção, no entanto, revela-se mais frágil do que aparenta à primeira vista. Ela parece muito mais marcar a diferença entre os direitos subjetivos cuja fundação residiria na busca por uma meta determinada (ainda que possa ter a abrangência da busca pela maior satisfação total de preferências) daqueles derivados de direitos abstratos consagrados pela melhor concepção de justiça que sirva como justificação coerente do ordenamento jurídico como um todo. Em outras palavras, o argumento de política pública envolveria a deliberação judicial sobre a melhor solução para, no caso concreto, promover o fim *F*, enquanto o argumento de princípio envolveria, de alguma maneira, a investigação sobre em que consistiria uma sociedade justa, em um juízo global de moralidade política, e sobre até que ponto essa concepção de justiça pode ser atribuída ao direito vigente.

Se essa interpretação da resposta de Dworkin aos limites da argumentação judicial legítima em um Estado democrático de direito é correta, sua distinção peca em suas duas frentes. Primeiramente, por sua visão estreita

de política pública como uma racionalidade maximizadora desvinculada de razões de justiça, acaba por restringir demais o âmbito do que seria proscrito como deliberação judicial em um Estado democrático de direito. De outra parte, por abrir espaço para uma espécie de deliberação política que, se tomada isoladamente, não seria concedida nem mesmo ao Poder Legislativo, o qual deve ter em conta as implicações dos meios escolhidos para promover determinados fins no tocante à violação de direitos e a outros efeitos previsíveis.

Argumentos de políticas públicas, tal como definidos por Dworkin, não seriam apenas argumentos que exigiriam deliberações não concernentes ao Poder Judiciário em um Estado democrático de direito. Seriam, necessariamente, maus argumentos, ainda que considerados na deliberação legislativa, por isolarem, com fundamento exclusivo na vontade de quem decide, um conjunto determinado de objetivos em detrimento das demais finalidades consagradas pelo sistema jurídico na busca de medidas concretas que os promovam, reduzindo arbitrariamente o parâmetro avaliativo a um raciocínio instrumental que desconsidera todos os efeitos e implicações dessas medidas em termos de moralidade política. Se, por exemplo, a suspensão de certas garantias processuais se mostrar eficaz na redução dos índices de criminalidade (sendo essa a finalidade desejada), pouco importaria, nesse processo deliberativo, o aumento das chances de inocentes serem condenados. Seria uma deliberação política unidimensional, reduzindo-se de forma arbitrária o espaço informacional a ser considerado.

Por outro lado, os argumentos de princípio poderiam, para Dworkin, ser formulados sem as restrições daquilo que Rawls denominou a ideia de razão pública (Rawls, 2005, p. 212-254, 440-490). Argumentos que procurassem, por exemplo, interpretar o casamento civil e a noção jurídica de família a partir de dogmas religiosos ou provenientes de uma concepção moral abrangente não encontrariam, em princípio, nenhuma restrição. Dworkin certamente não concordaria com eles,[1] mas não seriam proscritos do debate legislativo e judicial

[1] Como veremos na seção III, Dworkin tem uma posição contra as restrições impostas pela ideia de razão pública menos firme no que diz respeito à exclusão do debate institucional de razões provenientes de crenças religiosas.

por desrespeitarem a reciprocidade que deve haver entre concidadãos em um Estado democrático de direito, isto é, por não serem capazes de oferecer razões que todos – e não somente aqueles que compartilham da mesma crença religiosa ou da mesma concepção moral abrangente – possam aceitar.

Cabe, contudo, indagar se essa crítica pode ser de fato sustentada. Até que ponto a imposição de uma ideia de razão pública como a de Rawls a um terreno controvertido como o da disputa entre concepções de justiça na arena política seria compatível com as exigências da igualdade democrática?

II

A deliberação legislativa visa estabelecer os critérios de igualdade a serem empregados para conectar consequências normativas às classes de fatos, circunstâncias, ações e características descritas no suporte fático da regra. O poder para a criação de tais regras como juridicamente válidas encontra-se incluído entre os bens a serem repartidos entre os cidadãos. Em concepções como a de Rawls, evidentemente, a igualdade democrática – isto é, a distribuição do poder político identificada, em última instância, na fórmula uma pessoa, um voto – detém proeminência. No entanto, não haveria espaço dentro da teoria desse autor para distinguir o problema da adequação material do critério de igualdade presente nas regras do sistema jurídico aos seus princípios de justiça, de uma outra questão, relativa à legitimidade democrática da utilização institucional de tal critério para a avaliação de argumentos. Os princípios de justiça defendidos por Rawls respondem pela determinação das condições de legitimidade das decisões políticas entre cidadãos livres e iguais, o que pode ser avaliado de modo gradual, considerando-se inclusive a prioridade do primeiro princípio de justiça.

A distinção entre concepção substancial de igualdade democrática e procedimento legítimo de decisão parece necessária, se quisermos levar em conta as circunstâncias da política tal como elas foram apresentadas por Jeremy Waldron (1999, p. 149-208). Uma sociedade democrática seria marcada pelo profundo desacordo em relação a qual concepção de justiça

deve prevalecer. Em virtude disso, observar a fórmula "uma pessoa, um voto" requereria, à primeira vista, considerar legítima a decisão da maioria acerca de quais critérios de igualdade devem ser adotados, ainda que dissonantes da concepção de justiça defendida. Recusar sua legitimidade em nome de outros princípios de justiça implicaria avaliar as próprias convicções políticas como superiores às dos demais concidadãos, indo, assim, de encontro à igualdade democrática.

Por outro lado, a igualdade democrática parece exigir algo além do mero cumprimento da regra da maioria. Se a defendemos com base no igual respeito e consideração devidos a seres autônomos, o que demandaria a oportunidade de participar em pé de igualdade com os demais nas decisões da comunidade política, alguns requisitos são necessários para que o voto seja a tradução de um juízo livremente formado a partir do exame de argumentos que circulam pela sociedade, coexistindo oportunidades parelhas para a circulação de possíveis contra-argumentos. A igualdade democrática também requer, em função disso, uma distribuição justa no que diz respeito a uma série de direitos e liberdades fundamentais, os quais compreendem desde a liberdade de expressão até a ausência das situações, apontadas por Rousseau, de haver indivíduos suficientemente ricos para comprar concidadãos ou indivíduos pobres a ponto de precisarem se vender (Rousseau, 1992, p. 76-77).

Waldron parece estar de acordo quanto ao fato de a legitimidade democrática não se restringir apenas à igualdade entre os votantes no cômputo da vontade da maioria: ela deve estender-se a outras dimensões distributivas (Waldron, 1999, p. 283-285). No entanto, a definição dos tipos ulteriores de igualdade que a democracia exige também é matéria de grande controvérsia, e persiste a questão de se haveria algum modo mais legítimo de resolvê-la do que o apelo à decisão da maioria. Em uma visão otimista, a democracia seria responsável por corrigir seu próprio rumo democrático, sem a necessidade de introduzir freios contramajoritários como o controle judicial de constitucionalidade.

Tal otimismo, no entanto, parece subestimar a potencial radicalidade desses desacordos, os quais podem comprometer a estabilidade e a própria

subsistência da sociedade.[2] Afinal, se é o reconhecimento de seus concidadãos como seres igualmente autônomos que leva alguém a deferir à vontade da maioria, oposta à sua, o reconhecimento da mesma dignidade em si próprio requer haver razões para obedecer à decisão, as quais não digam apenas respeito ao procedimento pelo qual se chegou a ela, mas também ao seu conteúdo. O tratamento recíproco que um indivíduo deve exigir não se limita ao fato de seu voto ter contado tanto quanto o dos demais na tomada de decisão, mas implica também que esta última não o sacrifique injustamente em nome da vantagem de um grupo privilegiado. De outro modo, não há como falar em dever de obediência.

Novamente, aquilo em que consiste um sacrifício injusto é matéria de controvérsia e desacordo. Todavia, quando a questão chega a esse ponto de radicalidade, pondo-se em xeque o próprio dever de obediência à decisão da maioria, esta última já não serve para dirimi-los. A busca parece ser por garantias de que o conteúdo da decisão seja justificável por razões que qualquer cidadão deva aceitar em nome da reciprocidade, embora contrarie seus interesses e convicções e ainda que sua opinião divergente, caso majoritária, também fosse aceitável segundo os mesmos parâmetros.

Por força disso, a igualdade democrática parece muito antes requerer, em alguma medida, uma concepção de justiça apta a moldar a ideia de razão pública do que ser infensa a qualquer parâmetro normativo que não seja estabelecido por decisão da maioria. A separabilidade entre questões de legitimidade democrática na criação de regras jurídicas e questões de justificação dessas regras de acordo com as diversas posições políticas concorrentes na sociedade pressupõe que essas exigências mais fundamentais da igualdade democrática sejam atendidas. De outro modo, a autoridade prática da maioria ficaria comprometida, uma vez que suas decisões se revelariam incapazes de criar obrigações genuínas a cidadãos autônomos.

O problema, então, passa a ser a definição das dimensões distributivas a serem afetadas por tais exigências fundamentais e os limites precisos das

[2] A oposição de Waldron ao controle judicial de constitucionalidade é flexibilizada em seus últimos escritos sobre o tema, que reconhecem esse tipo de situação (Waldron, 2016, p. 195-245).

decisões políticas aceitáveis no que tange aos critérios de igualdade relativos a essas dimensões. Trata-se, em última análise, de um debate sobre as propriedades implicadas pela noção de Estado democrático de direito, o qual não pode ser resolvido pelos procedimentos de instituições reais, pelo fato de dizer respeito às próprias condições para o reconhecimento da autoridade prática dessas instituições. Sendo assim, o projeto teórico de Rawls parece apresentar-se como uma das respostas mais bem elaboradas a esse problema e um bom ponto de partida para a discussão.

III

Um Estado democrático de direito deve incluir, de alguma forma, salvaguardas para os direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos dentro de seus mecanismos institucionais, embora não haja um único arranjo possível para que isso ocorra. Muitos se referem a esse requisito como uma dimensão substantiva do conceito de Estado de direito, que limita o escopo do que pode ser promulgado por procedimentos democráticos. Para usar as palavras de Dworkin, algumas questões não devem ser sensíveis à escolha da maioria.

O problema é que, mesmo que nominalmente concordemos quanto a quais são essas questões, direitos e liberdades fundamentais geralmente são consagrados nas constituições de maneira demasiadamente vaga e abstrata para que tenham quaisquer consequências práticas sem a mediação do que Dworkin (1996, p. 1-15) chama “leitura moral”. Embora as pessoas possam concordar em que a liberdade de expressão, por exemplo, deve ser protegida, elas normalmente diferem em questões mais particulares, como, por exemplo, se o discurso de ódio deve ser proibido (e até na caracterização do que conta como discurso de ódio). Portanto, determinar quais questões são sensíveis à escolha e quais são insensíveis à escolha da maioria em uma prática jurídica corresponde também a algo que pode guardar uma certa margem de arbitrariedade. Como uma concepção de Estado de direito poderia abordar essa questão?

Em um ensaio republicado em seu livro *Uma questão de princípio*, Dworkin distingue duas concepções de Estado de direito: a concepção do livro de regras e a concepção de direitos. De acordo com a primeira, o direito é reduzido a fontes positivas formais, sendo a "justiça [...] um ideal independente, em nenhum sentido parte do ideal de Estado de direito." A concepção de direitos, por outro lado, "não distingue [...] entre o Estado de direito e a justiça substantiva; pelo contrário, exige, como parte do ideal de direito, que as regras do livro capturem e façam cumprir direitos morais." (Dworkin, 1985, p. 11-12). Outra maneira pela qual ele marca o contraste entre ambas as concepções é se apenas o que está no livro de regras deve ser levado em conta ou também o que deveria estar lá (p. 13).

Sua concepção interpretativa de direito como integridade, desenvolvida em sua forma acabada em *O império do direito*, fornece uma versão refinada da segunda concepção de Estado de direito, na qual a ideia de igualdade perante a lei não está focada na aplicação de regras pré-existentes, mas no tratamento dos cidadãos com igual respeito e consideração no reconhecimento e proteção de seus direitos. Isso necessariamente nos conduz a um empreendimento interpretativo, uma vez que (pelo menos em circunstâncias normais em sociedades democráticas) as decisões judiciais devem extrair o sentido das decisões de autoridades vigentes em vez de impor diretamente as convicções morais e políticas do julgador. No entanto, essa tarefa necessariamente envolve julgamento moral e político, dado que não é apenas a coerência com o passado que importa, mas também justificar a decisão como a melhor realização dos valores por trás da prática jurídica daquela sociedade particular.

A concepção de Estado de direito de Dworkin, no entanto, parece inadequada para garantir o tratamento não arbitrário de cidadãos iguais e autônomos em uma sociedade pluralista. Na condição de uma "concepção interpretativa", apela às convicções morais do intérprete para buscar o sentido da ordem jurídica e encontrar em algum princípio nela implícito uma justificação para a decisão, considerando as palavras das leis apenas como uma expressão *prima facie* – pois imperfeita – do direito. Entretanto, como discutimos na seção anterior, a moralidade é uma questão de enorme controvérsia em sociedades

pluralistas. Por conta disso, a "concepção do livro de regras" defendida por filósofos como Hobbes, Montesquieu e Bentham tinha a preocupação de separar o momento da elaboração política das regras jurídicas e o momento de aplicá-las a casos particulares, para respeitar tanto quanto possível a decisão política feita pelo legislador. Para eles, os tribunais não eram o lugar para reabrir disputas políticas sobre o conteúdo da lei. Além disso, se acrescentarmos preocupações com a legitimidade democrática, decisões judiciais contra o conteúdo explícito de uma lei aparentemente não são, em qualquer sentido relevante, atribuíveis à deliberação da cidadania.

A concepção do livro de regras, contudo, não é muito útil em relação à proteção dos direitos fundamentais. Muitos deles, como vimos, só podem ser expressos em regras de maneira extremamente vaga e abstrata, sendo tais normas incapazes de estabelecer claramente a decisão política a ser respeitada. Quando aquilo que alguns identificam como a dimensão substantiva do Estado de direito entra em cena, parece não haver alternativa à leitura moral de Dworkin. Em virtude disso, surge o segundo problema: como justificar uma interpretação de acordo com uma concepção moral particular em uma sociedade pluralista, na qual as pessoas discordam profundamente sobre questões morais? Isso não implicaria necessariamente uma forma de tratamento arbitrário, como se o valor das cartas em um jogo dependesse das decisões *ex post* de cada árbitro?[3]

O problema com a leitura moral de Dworkin não parece ser o recurso à moralidade, mas a falta de qualquer delimitação *ex ante* do tipo de razão moral que pode ser aceita. Embora o argumento moral seja invocado em seu trabalho para interpretar fontes do direito, ele acaba reproduzindo nos tribunais as divergências morais, políticas e ideológicas que existem na sociedade. A função do direito como um meio comumente reconhecido para coordenar a ação social entre pessoas cujas visões morais entram em conflito é enfraquecida, uma vez que, nessas circunstâncias de grande desacordo, uma interpretação

[3] Essa analogia constitui a epígrafe do livro de Waldron, que cita Hobbes (Waldron, 1999; Hobbes, 2012, p. 66-67).

pode parecer arbitrária, mesmo que sustente estar fundada na verdade moral objetiva. Por outro lado, sua leitura moral pode fazer muitas concessões aos princípios imanentes à história institucional da sociedade, que podem ser bastante arbitrários. Os limites da argumentação jurídica em democracias constitucionais, portanto, parecem não ser adequadamente determinados por sua teoria.

Na próxima seção, tentarei responder às objeções de Dworkin contra a ideia de razão pública de Rawls, defendendo que esta última fornece uma ferramenta valiosa para determinar o tipo de razão que pode ser empregada na leitura moral dos direitos e liberdades fundamentais em uma democracia constitucional. A ideia de razão pública surge como alternativa promissora para resolver os problemas com a leitura moral, na medida em que reivindica representar os interesses comuns de cidadãos livres e iguais como tais, sem apelar para as questões controversas sobre as quais doutrinas morais abrangentes razoáveis divergem. Parece suficientemente forte para evitar o tratamento arbitrário de cidadãos iguais e autônomos (como exigido pela concepção substantiva de Dworkin de Estado de direito); ao mesmo tempo, não desconsidera a necessidade de um padrão público comum de juridicidade em uma sociedade pluralista.

IV

A importância desse debate poderia ser descartada como uma mera questão metodológica, desprovida de consequências para a caracterização da prática de argumentação jurídica em um Estado democrático de direito. De fato, ambos os autores oferecem uma interpretação dos valores políticos de acordo com preocupações liberal-igualitárias. A única diferença seria que o ponto de partida de Rawls são as exigências de justificação entre cidadãos livres e iguais em um sistema justo de cooperação considerado em abstrato, enquanto Dworkin (1986, p. 195-215) trabalha sobre como as obrigações associativas podem ser entendidas em democracias constitucionais particulares, combinando "questões de prática social e questões de interpretação crítica."

Como Rawls (2005, p. 236-237) endossa tanto a leitura moral de Dworkin quanto seu critério de adequação na interpretação do direito, apenas acrescentando a condição de que "os juízes, na interpretação da constituição, devem apelar para os valores políticos cobertos pela concepção política de justiça que é a pública, ou pelo menos por alguma variante reconhecível dela", podemos duvidar se, na prática, eles seriam afinal tão diferentes.

A divergência metodológica, no entanto, reverbera em condições relevantes para o tratamento não arbitrário dos cidadãos. Primeiro, porque a ideia de razão pública garante o uso de razões que todos possam aceitar na condição de cidadãos livres e iguais, em vez de abrir indevidamente um debate sobre tudo aquilo que é verdade em matéria moral em um contexto de pluralismo razoável. Afinal, parece arbitrário estar vinculado a uma decisão cujos fundamentos se possa razoavelmente rejeitar, seja porque ela apela a uma doutrina moral abrangente que um cidadão razoável não precisa endossar, seja porque faz concessões inaceitáveis a princípios injustos contidos em decisões institucionais passadas ainda vigentes. Em relação à última hipótese, Dworkin (1986, p. 203-204) reconhece que o respeito ao que ele chama de integridade – ou seja, coerência com a história institucional e os princípios que justificam suas decisões – pode levar a uma injustiça inaceitável, mas ele deixa essa questão para ser tratada caso a caso por meio de juízo moral de escopo irrestrito, dispensando a ideia de uma concepção pública de justiça.

Além disso, sempre que razões públicas forem usadas contra decisões majoritárias (como geralmente é o caso no controle judicial de constitucionalidade), elas podem ser reivindicadas como representando a totalidade dos cidadãos mesmo quando se opõem às decisões tomadas através dos mecanismos de votação. Nesse aspecto particular, a justiça como equidade de Rawls pode ser preferida às demais candidatas ao posto de concepção política de justiça em democracias constitucionais. A posição original, da qual seus princípios de justiça são derivados, é apresentada como um dispositivo representativo dos interesses fundamentais de cidadãos livres e iguais como tais, sem com isso apelar a qualquer doutrina moral abrangente.

Dworkin, no entanto, não considerou a ideia de razão pública adequada para "preencher uma concepção de juridicidade e decisão judicial." (2006, p. 254). Suas objeções podem ser resumidas em duas frentes argumentativas. A primeira é que toda razão moral bem argumentada seria uma razão a qual alguém, justificadamente, acredita que outras pessoas podem razoavelmente aceitar (na ausência de argumentos melhores em contrário) (p. 252-253). Mesmo admitindo a exclusão de fundamentos religiosos ou qualquer outro apelo à revelação, ele parece não considerar como um problema o fato de, nas circunstâncias do pluralismo razoável, ser impossível que julgamentos sobre a verdade plena em questões morais representem todos os cidadãos razoáveis, embora cidadãos razoáveis possam ter seus interesses fundamentais representados em uma concepção política de justiça. A separação de argumentos fundamentados nesta última daqueles baseados em abordagens abrangentes corresponde exatamente ao trabalho feito pela ideia de razão pública.

Em sua segunda linha argumentativa, Dworkin (2006, p. 253) nega a capacidade de uma concepção de justiça tal como a justiça como equidade de Rawls de servir como uma concepção política para a ideia de razão pública porque também faz suposições morais controversas. Ele dá o exemplo do princípio da diferença, que foi muito contestado, pois dispensa o esforço como um critério relevante para distribuição. No entanto, esse tipo de controvérsia não parece invalidar a concepção de Rawls como uma concepção política. O que torna a concepção de Rawls política não é que todos a aceitem, mas o fato de que seus princípios são derivados de um dispositivo que pretende modelar uma concepção adequada de cidadania democrática. Dworkin não deu razão para rejeitar essa última concepção ou para negar que o princípio da diferença possa ser derivado dessa concepção. Se, todavia, alguém oferecer alguma razão para preferir outra concepção ou para derivar outros princípios dela, essa pessoa não estará fazendo nada além de jogar dentro das exatas restrições da ideia de razão pública. O ponto, aqui, não é tanto o conteúdo dos princípios de Rawls, mas sua capacidade de representar as características definidoras da própria legitimidade democrática, como se cidadãos perfeitamente livres e iguais em circunstâncias ideais os tivessem escolhido. Em outras palavras, isso

corresponderia a um desacordo substantivo sobre o conteúdo da concepção política de justiça, não uma objeção à ideia de razão pública como padrão de justificação institucional.

É preciso ter-se em mente que a justificação pública dos atos oficiais não deve ser confundida com o fato de uma ampla persuasão: mesmo que esta última seja desejável para o propósito de estabilidade, o convencimento de fato não é necessariamente motivado por razões que ninguém pode razoavelmente rejeitar na qualidade de cidadão igual e livre. De outra parte, tal demanda por justificação parece ter também que guardar alguma autonomia do projeto de buscar a verdade plena em moralidade: caso contrário, nos faltaria qualquer parâmetro objetivo do que poderia, em princípio, contar como uma fundamentação satisfatória de um ato oficial para cidadãos livres e iguais, a fim de avaliar sua legitimidade.

Podemos entender a limitação com respeito à investigação moral em um contexto de pluralismo razoável em uma comparação com o ônus probatório no devido processo legal. Embora a constatação dos fatos em um processo judicial deva parar em algum lugar para que ele possa cumprir seu papel na sociedade (afinal, segui-la indefinidamente é contraproducente em termos de segurança jurídica), não é uma questão arbitrária saber em que ponto ela parará em cada tipo de procedimento (civil, penal etc.): as peculiaridades de cada ramo exigirão um grau de prova específico. Analogamente, não podemos pensar sobre a justificação pública em abstrato: devemos ter em vista o tipo de pessoa a que a justificação se dirige e o contexto em que deve ser fornecida. E é precisamente isso o que falta na concepção de Dworkin. Em vez disso, seu modelo de justificação pública é encarnado na figura do Juiz Hércules, que representa o ideal regulador da busca da verdade em questões de direito e moralidade política (Dworkin, 1986, p. 225-275).

Embora também possamos identificar em Rawls (2001, p. 31-32) um ideal regulador de justificação (a saber, o equilíbrio reflexivo pleno), isso corresponde a um empreendimento de segundo grau no fornecimento de razões: a justificação completa da concepção política de justiça que é empregada, por sua vez, para fundamentar os atos oficiais e algumas atitudes

dos cidadãos uns em relação aos outros. Desde que essa concepção política não seja seriamente desafiada nesse nível, ela permanece perfeitamente em condições de fornecer um padrão comum de legitimidade, apesar da possibilidade de desacordo razoável dentro dos limites que ela mesma impõe. Para Dworkin, essa divisão de trabalho entre duas ordens de justificação não faz sentido, e nenhum tipo de razão pode ser excluído *ex ante* da justificação pública (isso só poderia ser feito como resultado de uma argumentação bem-sucedida). Em sua concepção de Estado de direito, portanto, o sistema jurídico a ordenar a sociedade e dirimir os conflitos é sempre uma questão de disputa, sendo esta ilimitada ao ponto de comprometer o reconhecimento público do conteúdo de suas regras. Em que sentido ainda podemos chamar isso de "Estado de direito", uma vez que as razões jurídicas tal como concebidas por sua teoria desempenham mal a tarefa de fornecer um padrão público comum para tratar casos de acordo com o direito, apesar do desacordo político e moral?

Diferentemente, a ideia de razão pública fornece uma moldura comum de justificação precisamente para aquelas questões, em uma democracia constitucional, cuja interpretação não se encaixa na concepção do livro de regras do Estado de direito: aquilo que Rawls (2001, p. 26-29) chama de essenciais constitucionais e questões de justiça básica. Como ficou claro desde *Uma teoria da justiça*, essas questões estabelecem os limites e os procedimentos dentro dos quais questões políticas podem ser legitimamente discutidas e decididas (Rawls, 1999, p. 171-176). Decisões políticas e judiciais não são, portanto, deduzidas da concepção política de justiça, mas devem respeitar suas restrições. Nesse contexto, para a maioria das ações judiciais, a concepção do livro de regras do Estado de direito pode ser adequada, desde que a regra tenha sido criada por um procedimento legítimo e seu conteúdo não viole os princípios da concepção política de justiça. Já nos casos em que a interpretação de direitos e liberdades fundamentais está em jogo, a ideia de razão pública determina de antemão o tipo de argumento que pode ser usado, garantindo um tratamento equitativo para todas as doutrinas morais abrangentes razoáveis em um contexto de pluralismo.

V

Concordando em que os requisitos de legitimidade dos atos do Poder Judiciário são distintos daqueles do Poder Legislativo e que há importância em manter essa diferença, este texto tentou mostrar que (1) limitar a argumentação judicial em um Estado democrático de direito a razões de princípio em oposição a razões de política pública, sem recurso a uma concepção de justiça, acaba por impossibilitar a seleção das razões aceitáveis. Por outro lado, (2) uma concepção de justiça própria para determinar quais razões seriam aceitáveis não pode estar fundada em uma concepção moral abrangente em um contexto de pluralismo razoável, tal como Rawls o caracteriza. Nesse sentido, (3) sua fundamentação deve satisfazer as limitações impostas pela ideia de razão pública, (4) a qual não é afetada pelas objeções de Dworkin.

O que este texto não fez foi, a partir de uma concepção política de justiça que respeite as limitações impostas pela ideia de razão pública – como acreditamos ser a justiça como equidade de Rawls –, buscar delimitar o que contaria como argumento de princípio e o que corresponderia a um argumento de política pública. Há motivos para sustentar que os direitos e liberdades fundamentais protegidos pelo primeiro princípio de justiça, bem como a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, possam ser protegidos judicialmente, assim como não possa haver oposição judicial a políticas públicas destinadas a promover a igualdade equitativa das oportunidades sociais (como, por exemplo, políticas de ação afirmativa) e o princípio da diferença (políticas redistributivas), desde que não violem os direitos e liberdades protegidos pelo primeiro princípio. Esses pontos inclusive ensejam uma discussão interessante sobre o direito de propriedade, que estaria contido no primeiro princípio apenas na medida em que servir de instrumento necessário para a garantia daqueles direitos e liberdades, o que não se estenderia automaticamente, por exemplo, à propriedade dos meios de produção (Rawls, 2001, p. 114). Mas tudo isso são temas para outras investigações.

Referências

DWORKIN, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985

DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

DWORKIN, Ronald. *Freedom's law*: the moral reading of the American constitution. Nova York: Oxford University Press, 1996.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DWORKIN, Ronald. *Justice in robes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

HOBBES, Thomas. *Leviathan*. V. 2. Nova York: Oxford University Press, 2012.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *Justice as fairness*: a restatement. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John. *Political liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion, 1992.

WALDRON, Jeremy. *Law and disagreement*. Nova York: Oxford University Press, 1999.

WALDRON, Jeremy. *Political political theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2016.

11

As novas sofísticas jurídicas: Chaïm Perelman e Stanley Fish

Wladimir Barreto Lisboa

Neste capítulo procuro apresentar, primeiramente, as teorias acerca da retórica em Aristóteles e Perelman como dois empreendimentos distintos e antagônicos. O propósito aqui consiste em mostrar de que modo a Nova Retórica de Perelman se aproxima das teses sofistas desenvolvidas por Platão, no diálogo *Fedro*.[1] Em um segundo momento, será exibida a teoria de Stanley Fish que, em seu debate com Ronald Dworkin, afirma ser o estabelecimento do sentido de um texto – e do texto jurídico em particular – tarefa de uma comunidade interpretativa que, sempre por convenção, impõe-lhe uma interpretação através da força persuasiva. O objetivo será, então, evidenciar que ambos os autores, Perelman e Fish, por razões distintas, encontram-se filiados ao projeto filosófico da sofística. Tal filiação trará importantes consequências para uma teoria da justiça fundada ora em um auditório universal ora na persuasão que impõe sentido.

I. A Nova Retórica de Chaïm Perelman

O debate acerca do papel desempenhado pela retórica e pela tópica na argumentação jurídica foi relançado há aproximadamente cinquenta anos por Chaïm Perelman (1912-1984) e Theodor Viehweg (1907-1988). Na medida

[1] Viehweg (1997, p. 163).

em que, para Viehweg, sua teoria acerca da tópica insere-se dentro do âmbito da retórica,[2] tomaremos aqui o caso particular da teoria de Perelman como alvo central de nossa crítica e análise. Tendo-se dedicado à questão dos raciocínios no domínio dos juízos de valor, Perelman verificou neles a possibilidade da existência de uma lógica expressa nas técnicas argumentativas e persuasivas já presentes em Aristóteles, na *Retórica* e nas *Refutações Sofísticas*. No que segue, analisaremos alguns aspectos da recuperação da retórica por Perelman, especialmente no que diz respeito a sua suposta compatibilidade e filiação à *Retórica* aristotélica. Quanto a tal ascendência, o jurista belga é explícito:

> Tendo empreendido essa análise da argumentação em um certo número de obras, especialmente filosóficas, e em alguns discursos de nossos contemporâneos, apercebemo-nos, durante o trabalho, que os procedimentos que encontrávamos eram, em grande parte, os da *Retórica* de Aristóteles. Em todo caso, suas preocupações aproximavam-se estranhamente das nossas.[3]

Perelman tem, portanto, o projeto de constituição de uma "nova retórica", continuação e ampliação da retórica de Aristóteles, entendida como a lógica da argumentação, por oposição à lógica formal, que se constitui, segundo ele, em uma lógica da demonstração. Ela terá por objeto "as técnicas discursivas permitindo provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento."[4] O objeto de estudo da nova retórica seria idêntico ao da dialética aristotélica, ainda que Perelman evite esse vocabulário, pela excessiva homonímia do termo e pelo fato de a dialética não ser tratada por Aristóteles na perspectiva da adesão dos espíritos. A retórica de Perelman, ao contrário, "diz respeito mais à adesão do que à verdade",[5] procurando atingir

[2] Perelman (1989, p. 71)
[3] Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958, p. 5).
[4] Perelman (2000a, p. 143).
[5] Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958, p. 1),

a persuasão por meio do discurso. Segundo Perelman, ainda que ninguém negue que o poder de deliberar e de argumentar seja um sinal distintivo do ser racional, os lógicos e teóricos do conhecimento desprezaram os raciocínios utilizados dentro do processo de argumentação. Diz ele:

> Esse fato deveu-se ao que há de não coercitivo nos argumentos que vêm em apoio a uma tese. A própria natureza da deliberação e da argumentação opõe-se à necessidade e à evidência, pois não se delibera quando a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência. O campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que esse último escapa às certezas do cálculo.[6]

Para Perelman, valorizaram-se as demonstrações que são necessárias, esquecendo-se dos raciocínios dialéticos que se desenvolvem na argumentação e que são apenas verossímeis. Seria preciso, portanto, centrar novamente o estudo da prova no domínio do provável. Os argumentos não tratarão mais de fundar verdades evidentes, mas de mostrar o caráter razoável, plausível, de uma determinada decisão ou opinião. Para desenvolver sua teoria, Perelman explicita um de seus conceitos fundamentais, a saber, o de auditório universal, definido como o "conjunto daqueles que são considerados homens razoáveis e competentes no assunto."[7] Ele é considerado como a norma da argumentação objetiva: "O auditório universal é constituído por cada um a partir do que sabe de seus semelhantes, de modo a transcender as poucas oposições de que tem consciência. Assim, cada cultura, cada indivíduo tem sua própria concepção do auditório universal."[8] O acordo obtido não será, para Perelman, uma questão de fato, mas de direito. Isso é, acredita-se que todo ser racional deveria aderir aos argumentos, ainda que não o faça. Toda argumentação visaria aumentar a adesão do auditório. A persuasão seria a ação de argumentar que pretende

[6] Perelman (2000a, p. 166).
[7] Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958, p. 37).
[8] *Ibid*., p. 113.

obter a adesão de um auditório particular. Convencer, entretanto, é a ação de argumentar que pretende obter a adesão do auditório universal. Para tanto, exige-se do orador a qualidade da imparcialidade: "ser imparcial não é ser objetivo, é formar parte do mesmo grupo que aqueles aos quais se julga, sem ter tomado partido por nenhum deles."[9] O orador deve se comportar como se fosse um juiz cuja *ratio decidendi* devesse proporcionar um princípio válido para todos os homens. Uma boa argumentação deve, segundo Perelman, tomar pontos de partida comuns ao orador e ao auditório, relativos ao real (fatos, verdades ou presunções) ou ao preferível (valores, hierarquias e lugares). Para hierarquizar os valores, recorre-se aos *topoi*, tornando, assim, a tópica um ramo da retórica.

Também em uma perspectiva retórica, a lógica jurídica, segundo Perelman, pretende apresentar-se não como lógica formal, mas como uma argumentação que busca alcançar uma decisão, não somente em conformidade com a lei, mas equitativa, razoável e aceitável. Para tanto, deve tomar como ponto de partida os lugares-comuns/princípios gerais do direito.

> Uma noção característica de todas as teorias da argumentação, já analisada por Aristóteles, é a do lugar-comum. O lugar-comum é, antes de tudo, um ponto de vista, um valor que é preciso levar em conta em qualquer discussão e cuja elaboração apropriada redundará numa regra, numa máxima, que o orador utilizará em seu esforço de persuasão.
>
> O lugar-comum cumpre o papel que o axioma possui em um sistema formal, ou seja, servir de ponto de partida para um raciocínio. O direito positivo, por sua vez, sem ser a expressão de uma razão abstrata, deve ser razoável, expressando uma síntese entre segurança jurídica e equidade, bem comum e eficácia na realização dos fins. Caberá ao juiz, finalmente, mais que ao legislador, realizar tal síntese, aceita porque razoável.[10]

[9] Perelman (2000a, p. 159).
[10] Perelman (2000b, p. 463).

Feita essa sumária exposição do projeto de Perelman, de construir, no domínio do razoável, uma teoria capaz de obter a adesão dos espíritos acerca dos princípios primeiros que versam sobre o ser, o conhecimento e a ação (teoria por ele denominada de filosofia regressiva),[11] passemos agora à análise de sua compatibilidade com a teoria retórica de Aristóteles.

II. Caracterização do sofista

Para compreendermos as razões que nos fazem atribuir a Perelman o título de sofista, devemos, previamente, determinar com mais clareza a crítica aristotélica àqueles que se movem exclusivamente no domínio da eficácia do *lógos*, isto é, os sofistas.

Para Aristóteles, a sofística apresenta-se como filosofia, mas ela é uma aparência de filosofia, porque se move no mesmo gênero de realidade. Ela indaga, como o filósofo, acerca do justo, do belo, do verdadeiro etc. Todavia, o sofista privilegia a eficácia do *lógos*, isto é, sua função de persuasão dos interlocutores através da linguagem, sendo-lhe indiferente o domínio das coisas. É o que diz Sócrates a Fedro: "eles [Tisisas e Górgias] viram que o verossímil merecia mais honras que o verdadeiro; pela força de suas palavras eles deram às pequenas coisas a aparência de grandes, às grandes, a aparência de pequenas."[12]

Falar, portanto, não consiste em falar de algo, o real, mas para alguém (a persuasão). O projeto do sofista, como mostra Platão em seu diálogo *O Sofista*, consiste em mostrar a impossibilidade de se dizer o que são as coisas mesmas, o que elas são realmente. O sofista, diz Platão no referido diálogo, é um "mercador de conhecimentos para a alma" (231c), um "fabricante dos conhecimentos que ele próprio vende" (232a). O conhecimento que ele apresenta é uma ilusão, pois não consiste senão em opiniões, aparências do ser que ele vende como sendo o próprio ser. Para Aristóteles, entretanto, uma coisa é produzir um acordo, através de um auditório, sobre a verdade, outra

[11] Perelman (1989, Philosophies premières et philosophie regressivep. 157-158).
[12] Platão (1985).

coisa é revelar, exibir a verdade. É necessário, segundo Aristóteles, diferenciar claramente argumentos que são capazes de produzir convicção e argumentos que produzem a aceitação da verdade por meio de sua apresentação através de um nexo necessário entre premissas e conclusão. No entanto, é justamente a distinção entre o não ser e o ser que o sofista nega. Como seria possível, afirma ele, sustentar que o discurso sofístico apresenta apenas um simulacro, uma ilusão do ser, daquilo que efetivamente existe? Como poderíamos, afirma o sofista, apresentar o não ser, pois justamente do não ser nada pode ser dito? Eliminada assim a distinção entre o verdadeiro e o falso, dado que o falso, o verdadeiramente falso, não pode ser dito, extingue-se simultaneamente a possibilidade de distinguir o simulacro daquilo que ele simula, o real.

Vê-se, assim, que a tarefa aristotélica de restituição da capacidade de distinguir o discurso aceitável do inaceitável, o discurso verdadeiro do discurso falso, passa pela afirmação da possibilidade de dizer o falso.[13] Ocorre que o acordo universal proposto por Perelman parece justamente trazer uma instabilidade que se enraíza no cerne de sua teoria. Nas palavras de Perelman,

> [a filosofia regressiva] apenas admite um conhecimento imperfeito e sempre perfectível, compraz-se, não em um ideal de perfeição, mas em um ideal de progresso, entendendo com isso não o fato de aproximar-se de alguma perfeição utópica, mas o fato de solucionar as dificuldades que se apresentam com a ajuda de uma arbitragem constante, efetuada por uma sociedade de espíritos livres, em interação uns com os outros [...]. Se ele [o homem livre] admite a existência de leis lógicas no interior de um sistema dado, sua escolha de semelhante sistema é guiada pelas regras bem mais flexíveis da retórica, isto é, da lógica não coercitiva do preferível.[14]

[13] Não cabe aqui a análise da resposta aristotélica ao lema parmenídico "o ser é, o não ser não é". A resposta de Aristóteles consistirá, dentre outras coisas, em distinguir o ser em ato e o ser em potência.

[14] Perelman (1989, Philosophies premières et philosophie regressive, p. 174-175).

Veremos, a seguir, de que modo a nova retórica de Perelman, ao criar um abismo intransponível entre o verdadeiro e o verossímil dissolve o vínculo existente em Aristóteles entre ética, retórica e política, ao mesmo tempo que absolutiza o provável para o inteiro âmbito da racionalidade, realizando, assim, plenamente, o projeto sofista.

III. A Nova Retórica como Nova Sofística

Como vimos, se não há possibilidade de se distinguir o ser do não ser, o simulacro do não simulacro, então, a retórica é o único domínio a partir do qual os seres humanos poderão alcançar a concórdia. Justamente, em Perelman, a retórica possui uma reivindicação totalizante em virtude da qual ela ambiciona igualar-se à filosofia. Nele, a retórica absorve o inteiro domínio da racionalidade humana, aí incluídas a interlocução e as paixões, chegando mesmo a substituir à racionalidade o razoável. Sob seu magistério encontra-se a filosofia inteira, em especial os primeiros princípios apenas demonstráveis dialeticamente. É o que afirma Perelman:

> Apenas a retórica, e não a lógica, permite compreender a aplicação do princípio de responsabilidade. Na lógica formal, uma demonstração é probatória ou não o é, e a liberdade do pensador está fora de questão. Ao contrário, os argumentos dos quais nos servimos em retórica influenciam o pensamento, mas não necessitam jamais sua adesão. O pensador compromete-se ao decidir. Sua competência, sua sinceridade, sua integralidade, em uma palavra, sua responsabilidade, estão fora de questão. Quando se trata de problemas referentes aos fundamentos (e todos os problemas filosóficos estão a eles ligados), o pesquisador é como um juiz que deve julgar segundo a equidade. Poderíamos perguntar, ademais, se após haver, durante séculos, procurado o modelo do pensamento filosófico nas matemáticas e nas ciências exatas, não estaríamos

> melhor inspirados comparando-o com o dos juristas que devem tanto elaborar um novo direito quanto aplicar o direito existente a situações concretas.[15]

Quanto ao âmbito universal dessa retórica, Perelman é igualmente explícito:

> A nova retórica, por considerar que a argumentação pode dirigir-se a auditórios diversos, não se limitará, como a retórica clássica, ao exame das técnicas do discurso público, dirigido a uma multidão não especializada, mas se interessará igualmente pelo diálogo socrático, pela dialética, tal como foi concebida por Platão e Aristóteles, pela arte de defender uma tese e de atacar a do adversário, numa controvérsia. Englobará, portanto, todo o campo da argumentação, complementar ao da demonstração, da prova pela inferência estudada pela lógica formal.[16]

Se, para o Platão de *Fedro*, a boa retórica, transformada em dialética, e a filosofia correta (a dialética) são equivalentes, isto é, se o verdadeiro retórico é um filósofo, para Perelman, ao contrário, o verdadeiro filósofo é um retórico. Com Górgias, Perelman afirma: "tudo é retórico."

> Se a filosofia permite clarificar e precisar as noções de base da retórica e da dialética, a perspectiva retórica permite melhor compreender o empreendimento ele próprio, definindo-o em função de uma racionalidade que ultrapassa a ideia de verdade, o apelo à razão sendo compreendido como um discurso endereçado a um auditório universal.[17]

---

[15] Perelman (1989, Philosophies premières et philosophie regressive, p. 168).
[16] Perelman (2000a, p. 144).
[17] *Idem* nota 15.

A introdução, aqui, da ideia de um auditório universal apenas reforça a ideia de que, tendo a retórica, por função, a ação eficaz sobre os espíritos, será a qualidade desses espíritos que distinguirá uma retórica desprezível de uma retórica digna de elogios, isto é, uma retórica cujos argumentos convençam os próprios deuses.[18] Eis, a seguir, a passagem de *Fedro* parafraseada por Perelman na referência aos deuses.

> Sócrates: Se, pois, tu tens algo mais a dizer sobre a arte oratória, estamos dispostos a escutar-te; senão, confiaremos nos princípios que acabamos de expor: se não avaliamos os caracteres dos que escutarão, se não somos capazes de distinguir as coisas segundo sua espécie e de reuni-las em uma única forma para cada espécie, jamais possuiremos o domínio da arte oratória, na medida em que um homem pode alcançá-la. Mas não poderemos adquirir esse resultado sem um imenso esforço. E não é para falar e tratar com os homens que o sábio terá todo esse esforço, mas para tornar-se capaz de uma língua que agrade aos deuses, e de uma conduta que em tudo lhes agrade na medida em que dele depende. Pois, Tísias, o homem de discernimento não deve, senão de modo acessório – e são aqueles que são mais sábios que no-lo afirmam – exercitar-se a proporcionar prazer a seus companheiros de escravidão, mas aos mestres que são bons e de boa raça.[19]

Os sujeitos persuadidos, a qualidade do auditório persuadido, e não o objeto sobre o qual se exerce a persuasão constituirá, então, domínio da retórica. O histórico desprezo pela retórica justifica-se, segundo Perelman, por haver ela se dirigido a um auditório de ignorantes: "[a] retórica teria, segundo Aristóteles, uma razão de ser, seja por causa de nossa ignorância dos modos técnicos de

[18] Perelman (1989, p. 318).
[19] Platão (1985, 273e).

tratar um assunto, seja por causa da incapacidade dos auditórios de seguir um raciocínio complicado."[20]

Mas o auditório universal de Perelman recuperaria a dignidade perdida. Ele teria um valor por ser universal. Além disso, o que asseguraria o sucesso argumentativo, à diferença da eficácia alcançada por um charlatão, seria o fato de o orador endereçar-se ao auditório com um espírito honesto. Os argumentos utilizados pelo orador seriam os de um espírito reto. O auditório universal realiza, desse modo, o amálgama entre retórica, filosofia e ética.

Para justificar a existência desse auditório universal, Perelman evoca uma passagem da *Retórica* de Aristóteles em que o estagirita caracteriza a natureza do público com o qual o orador está concernido. A retórica está concernida com um tipo de auditório que não pode apanhar simultaneamente uma série de considerações, nem concluir a partir de premissas muito distantes. Eis a passagem de Aristóteles:

> A atividade da retórica diz respeito a questões sobre as quais somos levados a deliberar e para as quais não possuímos uma arte; ela se dirige a ouvintes que não têm a capacidade de alcançar uma visão de conjunto através de numerosas etapas e de raciocinar desde um ponto de vista distante.[21]

No entanto, ao contrário do que supõe Perelman, não está sendo dito aqui que o auditório é composto por ignorantes sem o domínio da arte da retórica, mas sim que, em virtude de uma matéria que comporta pontos de vista antagônicos e para a qual não há uma outra arte além da retórica, somos levados, se buscamos a adesão a nosso ponto de vista, a abreviar e exemplificar raciocínios. Portanto, é a contingência de uma deliberação pública que exige uma arte capaz de fazer ver, de um ponto de vista prático, a melhor decisão a ser tomada. Ao contrário, no domínio do necessário, por exemplo, pode-se, através de silogismos demonstrativos, exibir a prova daquilo que se quer demonstrar – a

[20] Perelman (1989, Logique et Rhétorique, p.73).
[21] Aristóteles (1991, 1357 a 1-4).

extensão ou complexidade do argumento não estando aqui em questão. Não se trata, portanto, no âmbito retórico, de uma audiência despreparada, vulgar, congenitamente incapaz de acompanhar a complexidade da discussão. Ocorre apenas que, para Aristóteles, no âmbito retórico – isto é, naquelas ocasiões em que um público deve decidir se algo ocorreu (retórica judicial) ou ocorrerá (retórica deliberativa) –, não se está apenas concernido com a racionalidade do discurso, com o logos, mas igualmente com o caráter (*êthos*) do orador e com as emoções do público (*páthos*). Reduzir a persuasão[22] apenas a argumentos significa restringir a retórica à lógica.

O próprio Aristóteles lembra, no início do livro II da *Retórica*, que os argumentos retóricos requerem *êthos*, *páthos* e *lógos*. O caráter, lembra Aristóteles, é uma das maiores causas de produção de confiança naqueles que devem julgar. Ao mesmo tempo que se afirma ser o entimema (o silogismo abreviado) o centro da arte da retórica, mantém-se uma estrita ligação entre tal atividade (encontrar os argumentos adequados à produção de credibilidade no orador) com a exigência de que tal atividade seja ética e convincente.

Para os propósitos deste capítulo, é suficiente dizer que tal exigência ética se vincula ao bem deliberar. Para o prudente, bem deliberar envolve igualmente a virtude do caráter. Sua ausência implica não apenas, para o orador, falhar em produzir a persuasão, mas também encontrar os meios adequados de produzi-la. Como diz Aristóteles, "a inteligência, esse olho da alma, não pode encontrar seu completo desenvolvimento sem virtude.

---

[22] A expressão grega *pistis* (pl. *pisteis*) significa o modo de produzir a confiança, a crença (*fides*) naqueles para quem se dirige o discurso. Kennedy, em sua tradução da *Retórica* de Aristóteles, afirma que *pistis* pode ser traduzida por prova, meios de persuasão, crença etc. (Kennedy em Aristóteles, 1991, Livro II, p. 30, nota 9). A tradução de *pistis* por prova pode induzir a erro (ao pensarmos exclusivamente na prova segundo o logos), pois nela está incluída igualmente a persuasão pelo *êthos* e pelo *páthos*. Quintiliano afirma que "a todas essas formas de argumento [*lógos*, *êthos*, *páthos*] os gregos deram o nome de pistis, um termo que, embora literalmente signifique *fides*, 'uma garantia de credibilidade', é mais bem traduzido por *probatio* (prova)" Quintiliano (2002, 5.10.8).

[...] É impossível sermos prudentes se não somos bons."[23] Para encontrar argumentos práticos bons, o orador necessita caráter, pois quando uma audiência está persuadida, ela atribui *êthos* ao orador, por reconhecê-lo necessário à produção de tais argumentos.

Outro ponto de discórdia entre o filósofo de Estagira e Perelman repousa no papel atribuído por ambos às boas opiniões (*endoxa*)[24] no domínio da retórica, em particular, e no do estabelecimento dos primeiros princípios do conhecimento, em geral. Em Perelman, o apelo às *endoxa* parece ser suficiente para contrapor, de um lado, a esfera do discurso, da interpretação, da persuasão e do conhecimento prático, considerados conjuntamente a partir de supostos princípios comuns e, de outro, o domínio das ciências da natureza em que a opinião não ocuparia um papel principal. Isso serve, em Perelman, para destacar os defeitos e limites da racionalidade científica e seu respectivo método. Mas isso não encontra absolutamente qualquer eco no pensamento de Aristóteles, para quem as *endoxa* constituem um ponto de partida legitimamente adequado da investigação não apenas no domínio retórico e prático, mas também nas ciências demonstrativas.[25]

Para Aristóteles, ao contrário, do ponto de vista das *endoxa*, conhecimento científico e retórica comportam-se exatamente do mesmo modo, diferenciando-se sobretudo por outros critérios: o fim (conhecimento, no primeiro caso; a ação, no segundo) e o objeto (o universal no primeiro; o particular, no segundo).

Além disso, é preciso diferenciar o uso que é feito das *endoxa* no domínio da ética e da física, de um lado, e sua utilização no âmbito retórico. Enquanto naquele, as *endoxa* constituem o ponto de partida para uma interrogação, uma discussão e aprofundamento teórico daquilo que estava dado no ponto de partida, na retórica, seu escopo serve ao desenvolvimento da

---

[23] Aristóteles (1958, 1144 a 29-34).

[24] Para uma breve discussão acerca do papel das *endoxa* em Aristóteles, ver Kraut (2009, p. 77-94).

[25] Aristóteles (1984, v. 1, *Physics,* 206a12-14; 211a 7-11; *On the Heavens*, 279b9-12; *Metaphysics*, 993a31-b5; 1958, 1098b 9-29).

argumentação enquanto parte de uma estratégia de confronto diante de duas possibilidades: vitória ou derrota (1355a23). Ademais, ao contrário do domínio teórico, na retórica, não constitui boa estratégia argumentativa aprofundar e criticar as boas opiniões ou a opinião da maioria, pois isso colocaria entraves dispensáveis à tarefa da produção da persuasão.

Vemos, assim, que uma das características da retomada da retórica por Perelman consiste em ampliar seu domínio, de modo a envolver, sob um só título, dialética, ética, política etc. Desse modo, sob o título de *Retórica*, engloba-se um amplo espectro de teorias cuja assimilação a princípios comuns está longe de ser evidente. Tal ampliação envolve o estabelecimento de duas áreas excludentes de episteme: de um lado a esfera da ação humana (*lato sensu*) e, de outro, o âmbito da dita racionalidade científica ou discurso demonstrativo em geral. Além disso, parece haver uma domesticação da retórica, destinada agora a promover a concórdia entre os homens diante de um tribunal beato onde as paixões de ódio, vanglória, inveja, medo, amor etc. não estão mais no horizonte de questões com as quais deve se preocupar o orador. Ao contrário, a retórica deixa de encarnar o elemento intrínseco de combate (agonia) e competição necessariamente presentes no exercício da arte.[26] Tanto é assim que a retórica era considerada como uma arma potencialmente perigosa capaz de ensinar a arte da palavra na defesa do justo e do injusto, a tornar forte um discurso fraco. Em Perelman, a retórica transforma-se em uma ética acerca do razoável e do justo.

A retórica estuda os métodos de persuadir acerca da oportunidade de adoção de um ponto de vista que se encontra já no ponto de partida da argumentação do orador (*e.g.*, um muro deve ser construído para defender Atenas). A prudência e deliberação do homem prudente, ao contrário, situam-se em um ponto anterior, pois devem, caso a caso, encontrar os modos de determinar o bem viver. O propósito da retórica consiste em determinar os meios de persuasão e não os meios para a ação. Ela não é, portanto, um método a ser utilizado pelo prudente.

---

[26] *Cf.* Platão (1987, 456c7-457b7) e Aristóteles (1991, I, 1, 1355a38-b2)

Mas é justamente essa aproximação entre retórica e deliberação prática que promove Perelman, citando Isócrates, já nas primeiras páginas de seu *Traité de L'argumentation*.

> Os argumentos pelos quais convencemos os outros falando são os mesmos que utilizamos quando refletimos. Chamamos oradores os que são capazes de falar perante a multidão e consideramos de bom conselho aqueles que, nos diversos assuntos, podem conversar consigo mesmos da forma mais judiciosa.[27]

Portanto, desse ponto de vista, não parece possível a aproximação entre retórica e saber prático proposta por Perelman. Ao contrário, o que Perelman propõe é uma aproximação confusa de formas distintas de raciocínio. Para Aristóteles, entretanto, a retórica é uma disciplina distinta cuja singularidade não pode ser confundida com a totalidade da filosofia.

IV. Novamente a sofística: Stanley Fish e a comunidade interpretativa

Em 1980, Stanley Fish, professor de literatura inglesa renascentista (Universidade Berkeley, John Hopkins) e posteriormente professor de Direito (Duke, Chicago e Florida International University), publica um livro intitulado *Is There a Text in this Class?* em que relata uma experiência acadêmica vivida em 1971, que se tornara, digamos, o carro-chefe de seus exemplos evocados em sustentação de sua teoria interpretativa dos textos em geral.

Ao invés de apagar a lista de nomes próprios que havia escrito na lousa da sala de aula com a finalidade de indicar aos seus alunos de linguística quais seriam os autores que deveriam ser lidos para a próxima aula, Stanley Fish decide fazer passar essa mesma lista aos estudantes de poemas religiosos do século XVII, que acabavam de entrar na mesma sala de aula para a segunda seção do curso, como um poema religioso do mesmo período e que deveria

[27] Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958, p. 54).

ser interpretado pelos alunos que já haviam aprendido a identificar os símbolos cristãos e a passar da observação desses símbolos e modelos à especificação de uma intenção poética geralmente de ordem didática ou da ordem do sermão. Os nomes encontravam-se assim dispostos na lousa:

Jacobs-Rosenbaum
Levin
Thorne
Hayes
Ohman (?)

Tarefa começada, o primeiro aluno a tomar a palavra observou que o poema era com toda certeza um hieroglifo, ainda que pairasse uma dúvida sobre se a forma correspondia a uma cruz ou a um altar. Outro aluno concentrou-se sobre as palavras tomadas isoladamente. No primeiro verso do poema, disse, Jacobs faz uma referência à escada de Jacob, representação alegórica tradicional da ascensão cristã ao céu. Nesse poema, entretanto, disseram os estudantes, o modo de ascensão não é uma escada, mas um arbusto, uma roseira ou Rosenbaum. Isso revelava, sem dúvida, uma referência à Virgem Maria, frequentemente caracterizada como uma "rosa sem espinhos", emblema da imaculada concepção. [28] Podemos interromper a análise feita pelos alunos para chegar à conclusão de Fish: como alcançamos as marcas distintivas do discurso literário? Como reconhecemos um poema? Poderíamos crer que o processo de reconhecimento se estabelecesse pela identificação de certas marcas características. Estaríamos diante de um poema porque ele portaria nele mesmo as notas comuns próprias a um poema. Mas o que essa experiência nos revela é bem outra coisa, afirma Fish. Não é a presença de qualidades poéticas que impõem um certo tipo de atenção, mas, ao contrário, é devido a prestarmos um certo tipo de atenção que somos conduzidos à emergência de qualidades poéticas. Finalmente, o título do livro de Fish, *Is there a text*

[28] Fish, 1980.

in this class?, deve-se a que, na aula posterior, uma aluna indaga ao novo professor: "Há um texto nesta aula?", ao que o professor responde: "sim, ele é *The Norton Anthology of Literature*". "Não" – retoma a aluna – "eu quero dizer, nesta aula, acreditam-se nos poemas e coisas assim ou apenas existimos nós mesmos?" Reconhecemos facilmente, nas palavras de Stanley Fish, o já ancestral projeto sofista de operar uma identificação entre o verdadeiro e o convencional, entre as coisas e sua aparência. Fish lança, portanto, um desafio que não é novo na história da filosofia: devemos abandonar o projeto de justificar nossas crenças a partir de critérios exteriores à própria crença. O discurso cria a realidade. Quanto à interpretação dos textos, dos quais o texto jurídico é um caso, deve-se abandonar a ideia de que "o sentido está no texto", em favor da ideia segundo a qual "o sentido está no leitor" ou, dito de modo mais preciso, o sentido e a verdade são atos criativos e discursivos. Tal atitude seria, afirma Fish, democrática e antiautoritária, um apelo à humildade e ao autodesenvolvimento. Esta postura tornaria o leitor livre, independente e responsável, um cidadão em uma comunidade interpretativa e não um prisioneiro no estado totalitário de uma crítica sempre em busca da objetividade. Quando o discurso é, portanto, responsável pela realidade, e não meramente seu reflexo, eis toda a diferença. Querer fixar, com a ajuda da razão, coisas sujeitas à constante variação, é o mesmo que procurar unir a sabedoria e a loucura.

Vemos esse mesmo ponto nas palavras de Nietzsche, em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*: "O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias [...]."[29] Derrida, por exemplo, sustenta que aqueles que buscam ascender ao sentido primário e literal de uma sentença sofrem de falocentrismo.[30] A pretensão antifundamentalista, afirma Fish, não consiste na ausência de fundamento, mas repousa na ideia de que todo fundamento

[29] Nietzsche (1987, p. 34).
[30] Derrida (1972, p. 64).

foi estabelecido pela persuasão, isto é, pelo desenvolvimento de uma tese e de uma contratese baseadas em exemplos e provas culturais e contextuais.[31] O sentido de uma frase, prossegue Fish, não pode ser função do sentido dos elementos que a compõem, isto é, a significação não pode ser apreendida literalmente se, por compreensão literal, entende-se um sentido claro que pode ser apreendido independentemente do contexto e do espírito do locutor e do auditório, um sentido que existiria anteriormente a sua interpretação e que, por essa razão, seria cogente. A fim de ilustrar o ponto da discussão envolvido no empreendimento interpretativo, Fish nos relata uma argumentação desenvolvida por John Milton, em 1643, em favor de uma diminuição das restrições ao divórcio.[32] Devendo apoiar-se sobre as escrituras, os opositores de Milton invocam um trecho de São Mateus em que é dito: "aquele que repudia sua mulher, a não ser por infidelidade […], comete um adultério (19, 9)". Em sua *Doctrine and discipline of divorce*, Milton tenta algo impossível: fazer ver que esse mesmo texto suporta uma interpretação segundo a qual um homem pode repudiar sua mulher por qualquer razão. Quando Cristo, diz Milton, pronunciou essas palavras, ele estava endereçando-se aos fariseus que dele buscavam o estabelecimento de uma regra mais branda sobre a questão. Respondendo a essa provocação, Cristo deu uma resposta ainda mais restritiva: "podemos pensar, afirma Milton, que ele deu essa resposta restritiva em relação ao divórcio não com o propósito de proibir toda possibilidade de um espírito honesto engajado em um laço conjugal infeliz de romper essa relação, mas sim para colocar um freio aos abusos desses princípios por parte desses rabinos orgulhosos e hipócritas".[33] Desse modo, uma vez que a rigidez apenas era destinada aos fariseus, a interdição não estava dirigida aos demais, que dela se encontravam liberados.

Assim, prossegue Fish, fica claro que o sentido (independentemente da força persuasiva do argumento de Milton) apenas aparece como evidente e literal em razão de uma interpretação julgada convincente e não devido às

[31] Fish (1995, p. 28).
[32] Milton (1968, p. 165).
[33] Fish (1995, p. 8).

qualidades próprias do discurso. Houvesse Milton persuadido, tal não teria ocorrido por haver ele deslocado as palavras de seu contexto normal para dar-lhes uma significação especial, mas sim por ter realizado um ato de vontade que substitui um outro ato de vontade.

Tal ato de vontade pode ser identificado, em Fish, ao ato de força mediante o qual o ponto de vista que se impõe é aquele que prevalece sobre as interpretações concorrentes. Nesse sentido, a força faz o justo.[34] Enfim, na medida em que o sentido literal não é mais um constrangimento à interpretação, conclui ele, vivemos em um mundo retórico. Para finalizar esta exposição sumária, pode-se dizer que, segundo Fish, nenhuma significação resulta de uma propriedade de um texto estável e fixo, nem de um leitor livre e independente. Esse, ao contrário, encontra-se sempre submetido a uma comunidade interpretativa que impõe o modo segundo o qual a leitura e o texto se produzem.

V. O debate Fish *v.* Dworkin: falando em objetividade

Podemos afirmar que os ataques desferidos por Stanley Fish à teoria da interpretação como integridade de Dworkin são bem consistentes e de difícil refutação nas bases em que a discussão foi posta por ambos. Recordemos aqui alguns dos pontos da discussão. O propósito dessa retrospectiva consiste em mostrar a radicalização das posições sofísticas de Fish e o embaraço de Dworkin em se ver pego nas redes da "comunidade interpretativa".[35]

Se, para Dworkin, a tarefa de compreender o que é o direito é sempre uma questão de interpretação e, portanto, sempre dependente de

---

[34] *Idem*, pp. 9, 11. Esta aproximação entre força e justiça faz lembrar o diálogo entre mélios e atenienses descrito por Tucídides a propósito da guerra do Peloponeso: "[…] deveis saber, tanto quanto nós [dizem os atenienses aos mélios que se recusavam a tomar partido na disputa entre Atenas e Esparta], que o justo nas discussões entre os homens só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem" (Thucydide, 1953, V, 89).
[35] Um sumário da história desse debate encontra-se em Andrei Marmor (2005, p. 55-61).

considerações avaliativas, então não pode ser o caso que possamos, em algumas circunstâncias ao menos, apreender o sentido de um texto legal independentemente de uma interpretação particular. Mas, se é assim, argumenta Fish, se não há fatos acerca do sentido do texto independentemente de interpretações particulares, isto é, se não há texto anteriormente a sua interpretação, então nada constrange a interpretação e nenhuma é melhor que as demais.[36] Portanto, se o sentido é sempre dependente da interpretação (e Dworkin teria muita dificuldade em negar esse ponto), como é possível simultaneamente sustentar que a interpretação é, ao menos em parte, conceitualmente coagida por algo que lhe é exterior (os precedentes ou os autores anteriores dos capítulos de um livro que Dworkin denomina de "romance em cadeia")?[37] O empreendimento do romance em cadeia, diz Fish, pressupõe que a distinção entre interpretar um texto e mudá-lo ou inventar um outro texto faça algum sentido, o que simplesmente não é o caso. A interpretação de um texto, ao contrário, é sempre determinada por convicções que constituem a compreensão anterior (*prior understanding*) que nada mais é do que uma convergência de crenças que podem mudar de um momento para outro ou entre comunidades. Para Fish, finalmente, não há uma distinção consistente entre interpretar um texto e mudá-lo ou inventar um novo. Toda leitura ou interpretação muda o texto. Portanto, se não há fato textual independentemente de sua interpretação, então não há sentido em falar da melhor interpretação. Uma interpretação é persuasiva sempre, no contexto de uma comunidade interpretativa, mas isso se constitui um critério sociológico e não epistemológico.[38]

---

[36] Fish (1983, p. 271-86).

[37] A ideia do romance em cadeia de Dworkin consiste em utilizar a interpretação literária como um modelo de método para análise jurídica: um grupo de romancistas é escolhido para escrever o capítulo de abertura de um romance, que posteriormente será enviado para que o grupo seguinte escreva o segundo capítulo, consciente de que está acrescentando um capítulo a esse romance e não começando um outro romance, e assim sucessivamente. Há, entretanto, para Dworkin (2000, p. 235 ss.), uma diferença entre "interpretar quando se cria e criar quando se interpreta".

[38] Fish (1983, p. 276).

Ora, é evidente que tudo isso desafia a teoria do direito como integridade de Dworkin, na medida em que, como se disse, não há mais distinção entre modificar ou criar um novo texto e interpretá-lo. Isso, entretanto, é inaceitável para Dworkin. E ele exemplifica o ponto através das possíveis interpretações de uma obra literária como, por exemplo, a de Agatha Christie.

> Portanto, não decorre da hipótese estética que, como um romance filosófico é esteticamente mais valioso que uma história de mistério, um romance de Agatha Christie seja na verdade um tratado sobre o significado da morte. Essa interpretação falha não apenas porque um livro de Agatha Christie, considerado como um tratado sobre a morte, seja um tratado pobre, menos valioso que um bom texto de mistério, mas porque a interpretação faz do romance um desastre.[39]

Para Fish, ao contrário, o exemplo dado por Dworkin é justamente o caso exemplar do fracasso de sua teoria da interpretação. E o argumento falha devido à suposição de que haveria aqui (na suposição de que o romance de Agatha Christie seja um tratado sobre a morte) uma mudança do texto, tal como ele é, ou seja, as frases do romance, seus personagens e o estilo possuiriam traços característicos de modo que um leitor que deles fizesse uma leitura diferente estaria, na verdade, fazendo prevalecer sua vontade em detrimento da essência do texto. E o mesmo argumento vale também para a afirmação de Dworkin de que os juízes estariam coagidos a manter a integridade do texto jurídico devido às características evidentes da história que eles devem continuar.

Segundo Fish, a identificação do gênero pela continuidade dos casos não se constitui em algo que se descubra, mas em alguma coisa que se estabelece. A distinção entre explicar um texto e transformá-lo não se sustenta, do mesmo modo que as falsas oposições entre encontrar e inventar, continuar e estabelecer um novo caminho, interpretar e criar. “Explicar uma obra – afirma

[39] Dworkin (2000, p. 224).

Fish – é atribuir-lhe uma nova característica e, consequentemente, modificá-la, contestando outras explicações que constituem, também elas, mudanças".[40] Não sem sarcasmo, Stanley Fish cita sete autores que realizaram extensos estudos dedicados a uma interpretação sociológica, antropológica e filosófica de Agatha Christie. Porter, por exemplo, pensa que os livros de Christie "desenvolvem-se na tradição de Poe, Collins e Doyle".[41] Portanto, conclui Fish, convicções partilhadas refletem apenas uma convergência de crenças que podem mudar no tempo ou de uma comunidade para outra e nada mais. Aquilo que Dworkin tenta fazer passar por conteúdo do direito é meramente produto do poder de uma comunidade, suficiente para impor seu sentido preferido como direito.

VI. Ainda Aristóteles

A escolha de Aristóteles para refutar Stanley Fish pode parecer anacrônica. Entretanto, ela é plenamente justificada, na medida em que talvez ninguém como o estagirita tenha lutado com tanto empenho contra os argumentos sofísticos em suas mais variadas formas.[42] Somos racionais, afirma Aristóteles, na medida em que apresentamos critérios pelos quais podemos diferenciar o aceitável do inaceitável, o verdadeiro do falso, o bem do mal. Eliminada a possibilidade dessas distinções, restam apenas convenções, acordos que não podem jamais reivindicar corretude, mas apenas oportunidade. Em lugar da razão, do *lógos*, a persuasão. É no enfrentamento desses argumentos que Aristóteles afirma, por exemplo, na *Ética a Nicômaco*, "Ora, há nas belas ações e nas ações justas, que são objeto da política, tanta variedade e instabilidade que se pôde ver, na sua existência, o fruto de uma pura convenção e não da natureza das coisas".[43]

---

[40] Fish (1995, p. 46).

[41] Fish (1995, p. 44, n. 13).

[42] E os argumentos de Stanley Fish, na medida em que se movem exclusivamente no domínio da eficácia do *lógos,* isto é, na impossibilidade de dizer-se o que são as coisas mesmas, são sofísticos.

[43] Aristóteles (1958, 1094 b14).

Ou seja, a contingência, a corruptibilidade do mundo sublunar imposta pela matéria pareceria implicar a impossibilidade de discriminar crenças aceitáveis no domínio prático. Em uma outra passagem, na Política, por ocasião de uma discussão com o sofista Lycophron, Aristóteles afirma:

> A virtude e o vício, eis, ao contrário, sobre o que aqueles que se ocupam da boa legislação têm os olhos fixados. Por essa razão, é manifesto também que a cidade que merece verdadeiramente esse nome, e não aquela que é assim denominada por abuso de linguagem, deve se ocupar da virtude, pois de outro modo a comunidade [política] tornar-se-ia uma aliança militar diferindo apenas pela [unidade de] lugar das outras alianças militares que [se fazem entre povos] distantes [uns dos outros]. Então a lei é [pura] convenção, e como disse o sofista Lycrophron, ela é uma garantia da justiça nas [relações] mútuas, mas ela não é capaz de tornar os cidadãos bons e justos.[44]

A política como convenção, eis um dos temas dos sofistas. Para Aristóteles, entretanto, a tentativa sofística de dissolver a possibilidade de dizer o falso e o verdadeiro, tanto no âmbito especulativo como no prático, é racionalmente inaceitável. Se não há uma medida externa ao discurso, a partir da qual possamos estabelecer se aquilo que dele afirmamos ou negamos é verdadeiro ou falso, então, por essa mesma razão, encontra-se dissolvida toda possibilidade de discurso racional.[45] A pretensão mesma de querer significar algo, de ter a intenção de afirmar uma crença qualquer, querendo, por seu intermédio, dizer algo de algo, isto é, que segundo nossa opinião um estado de coisas qualquer tem determinadas propriedades (por exemplo, a tese segundo a qual é verdadeira a afirmação que

[44] Aristóteles (1993, 1280 a5 – 12). Os colchetes são do tradutor. No início da citação, quando Aristóteles fala das virtudes e vícios, Pellegrin adverte que em diversos bons manuscritos se encontra escrito "virtude e vício políticos".

[45] Santos (2001, p. 11-133). Trata-se de um texto incontornável a todos aqueles que se interessam pela teoria da significação e do discurso em Aristóteles e Wittgenstein.

atribui a Aristóteles a negação do vazio), essa pretensão, dizíamos, supõe uma relação, isto é, supõe a possibilidade de um discurso enunciativo sobre o ser com o qual o discurso se mede. Para Aristóteles, todo discurso racional supõe uma distinção entre o que é dito e isto acerca do que se diz. Toda filosofia que negue a possibilidade de dizer como as coisas são é contraditória, pois nega a possibilidade de confrontar isto que se fala e isso de que se fala. O sentido, portanto, supõe essa relação entre a ordem do discurso e a ordem das coisas. Para os sofistas, ao contrário, não faz sentido dizer como as coisas são, pois tudo é como me parece. Portanto, se me parece hoje que Sócrates é filósofo, ele é filósofo para mim. Se amanhã não me parecer, ele não será. Assim, todo juízo é verdadeiro relativamente a quem o enuncia. Se assim me parece, assim o é. Se assim creio, assim será.[46] Procuremos esclarecer esse ponto através de um comentário de Alexandre de Afrodisias em relação à *Metafísica* de Aristóteles, quando discute uma tese de Antístenes acerca da impossibilidade da contradição e do discurso falso. Comenta Alexandre:

> mas Antístenes estimava que cada uma das coisas que é, é expressa unicamente pelo discurso próprio, e que não havia senão um para cada coisa, que é o discurso próprio. Em troca, o discurso que significa alguma coisa, sem ser próprio à coisa da qual dizemos que ele é o discurso próprio lhe é estrangeiro. A partir de tais princípios, Antístenes buscava concluir que não é possível contradizer. Com efeito, aqueles que estão em desacordo sobre uma coisa dizem coisas diferentes. Mas não é possível produzir discursos diferentes a propósito da mesma coisa, dado que não há senão um discurso próprio a cada realidade, e quem fala, fala apenas disso. Consequentemente, se dois homens falam da mesma coisa, eles não se contradizem um ao outro. Se eles dissessem, em troca, coisas diferentes, não falariam mais da mesma coisa, uma vez que não

[46] Não importa aqui que esse solipsismo seja relativo a um indivíduo ou a um grupo, uma comunidade interpretativa.

> existe senão um discurso relativo à mesma coisa, e que aqueles que estão em desacordo devem falar da mesma coisa. E assim Antístenes concluía que não é possível contradizer. Mas também não é mais possível, de certo modo, dizer o falso, dado que não podemos nada dizer de outro a propósito de alguma coisa senão o discurso que lhe é particular.[47]

O discurso do sofista elimina, portanto, a possibilidade de que se tenha uma escolha a partir do enunciado em termos de relação daquilo que se diz com as coisas mesmas. Não se pode medir pelo ser o discurso. Dizer, como o faz a tese de Antístenes, que um enunciado é verdadeiro ou não é enunciado é o mesmo que dizer, para Aristóteles, que não existe enunciação. Este é o projeto sofístico: não é possível dizer como são as coisas; tudo que me parece é.

Stanley Fish está perfeitamente consciente das consequências de sua posição acerca da interpretação. Princípios lógicos como o da contradição e da equivalência dos idênticos tornam-se tão variáveis e contingentes quanto o próprio conceito de previsibilidade.[48] A força faz o justo, pois na ausência de uma perspectiva independente de toda interpretação, afirma Fish, o ponto de vista que se impõe será aquele que houver prevalecido sobre as interpretações concorrentes.

Ficam, portanto, evidentes as razões que nos fazem aproximar Stanley Fish dos argumentos sofísticos tal como foram apresentados por Platão e Aristóteles. Afirmar, ao contrário, com Aristóteles, a possibilidade da racionalidade no domínio especulativo e prático é uma tarefa que extrapola os limites deste artigo. O ponto central do ataque do estagirita concentra-se, entretanto, na análise da atividade enunciativa e de seu propósito, estudados nos seis primeiros capítulos do *Peri Hermeneias*. Uma das características fundamentais do conceito de discurso significativo é a possibilidade de ele ser verdadeiro ou falso. A atividade enunciativa está ligada à atividade da escolha entre apresentar, pelo discurso, o modo pelo qual as coisas são ou não são.

[47] Aphrodisiensis (1891, p. 434, 25-435, 20).
[48] Fish (1995, p. 2).

Para Aristóteles, na medida em que a sofística nega a possibilidade do falso, torna vazio o conceito de escolha enunciativa e, portanto, elide a diferença entre afirmar e negar algo. Nega-se, assim, o princípio de contradição. A refutação a Stanley Fish consistiria em solicitar-lhe que signifique algo, o que lhe levaria a pressupor a atividade lógica da escolha enunciativa, ou bem a permanecer mudo como um vegetal.

Referências

APHRODISIENSIS, Alexandri. *In: Aristotelis Metaphysica commentaria*. Editado por Michael Hayduck, Berolini, 1891,

ARISTÓTELES. *L'éthique a Nicomaque*. Trad., ed., introd. e comentários por René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif. Lovaina: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

ARISTÓTELES. *On Rhetoric*. Nova tradução para o inglês, com introdução, notas e apêndices de George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.

ARISTÓTELES. *Politiques*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flamarion, 1993.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. (Tradução revisada da Oxford). Editado por Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Ed. du Seuill, 1972,

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípios*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FISH, Stanley. *Is there a text in this class?* The authority of interpretive communities. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

FISH, Stanley. *Respecter le sens commun*. Rhétorique, interprétation et critique en littérature et en droit. Paris: ed. L.G.D.J., 1995.

FISH, Stanley. Working on the chain gang: interpretation in the law and in literary criticism. In: MITCHEL, W. J. T. (ed.) *The politics of interpretation*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

KRAUT, Richard. Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (org.). *Aristóteles*. A Ética a Nicômaco. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MARMOR, Andrei. *Interpretation and legal theory*. 2ª ed. revisada. Oxford: Hart Publishing, 2005.

MILTON, John. Doctrine and discipline of divorce. In: PATRICK, J. Max (ed.). *The prose of John Milton*. Nova York; New York University Press, 1968,

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sobre verdades e mentiras no sentido extra-moral*. (Obras incompletas). Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PERELMAN, Chaîm. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b

PERELMAN, Chaîm. *Lógica Jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a

PERELMAN, Chaîm. *Rhétoriques*. Bruxelas: Editions de l'Université de Bruxelles, 1989,

PERELMAN, Chaîm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, O. *Traité de l'argumentation*: la nouvelle rhétorique. Paris: Presses Universitaires de France, 1958,

PLATÃO. *Fedro*. Paris: Gallimard, 1985.

PLATÃO. *Gorgias*. Paris: Flammarion, 1987

QUINTILIANO. *De Institutio Oratoria*. Londres: Loeb Classical Library, 2002.

SANTOS, Luiz Henrique L. dos. Ensaio introdutório ao Tractatus. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

THUCYDIDES. *La guerre du Péloponèse*. Paris: Belles Lettres, 1953.

VIEHWEG, Theodor. *Tópica y filosofia del derecho*. Barcelona: Gedisa, 1997.

12

A igualdade política em Habermas[1]

Felipe Gonçalves Silva

Considerações a respeito da igualdade perpassam toda a obra de Habermas e se encontram inscritas no âmago dos principais planos de sua elaboração teórica. Kenneth Baynes, no verbete "Egalität" escrito para o *Habermas Handbuch* organizado por Hauke Brunkhorst, Regina Kreide e Cristina Lafont, busca apresentar o modo particular de inscrição do ideal de igualdade em três planos fundamentais e interconectados da obra do autor, distinguindo assim o que ele denomina de "igualdade racional", "igualdade moral" e "igualdade política".

Inicialmente, Baynes defende que a igualdade se insere no cerne do modelo habermasiano da ação comunicativa e, por consequência, do modelo de "coordenação racional da ação através do entendimento linguístico".[2] Segundo este modelo, a coordenação da ação por meio da troca de argumentos dependeria da suposição de igualdade entre falantes e ouvintes para a sustentação da racionalidade de acordos alcançados entre si – ainda que de modo frágil e sempre aberto a novos questionamentos e refutações. Nesse sentido, uma primeira concepção de igualdade, chamada por Baynes de "igualdade racional", figuraria como um dos mais fundamentais pressupostos pragmáticos da ação

[1] Uma primeira versão deste texto foi publicada em Cunha, Ivan F.; Arenhart, Jonas R.B.; Mortari, Cezar A. (orgs.) *Justiça e Democracia:* discussões do X Simpósio Internacional Principia. Florianópolis: Nefiponline, 2018.

[2] Baynes (2009).

comunicativa, na medida em que esta teria necessariamente de contar com a suposição de que "falantes e ouvintes sejam considerados *igualmente* livres para questionar pretensões de validade levantadas".[3]

A segunda acepção da igualdade apareceria no conjunto de textos que compõe a chamada ética do discurso, derivada da combinação dos pressupostos pragmáticos da comunicação cotidiana (isto é, do plano reconstrutivo em que se situa a já referida "igualdade racional") com a ideia mesma de fundamentação normativa. Dessa combinação resultaria o princípio de universalização (ou "Princípio U"), o qual estatui que uma norma apenas pode ser justificada se as consequências previstas de sua observância geral puderem ser aceitas igualmente por todos os atingidos. E disso, por sua vez, depreenderíamos uma concepção de "igualdade moral", entendida como a igual consideração e respeito a cada indivíduo como um agente livre e racional, devendo, desse modo, poder tomar parte nos processos de fundamentação das normas em cujas consequências se consideram implicados.[4]

Segundo Baynes, Habermas admite a objeção de que, similarmente à crítica hegeliana a Kant, o igualitarismo desse princípio seria estritamente formal e permaneceria ainda vazio, assumindo conteúdos determinados apenas no contexto de instituições sociais específicas. Dessa afirmação, Baynes retira a necessidade de se passar a um terceiro nível de consideração filosófica, no qual a igualdade tem de ser inserida no plano dos processos de institucionalização politicamente mediados. No campo de sua teoria política, uma compreensão geral da liberdade e igualdade dos cidadãos pressuporia não apenas um sistema de iguais liberdades fundamentais, mas também que fossem garantidas a cada um condições efetivas para o exercício de sua autonomia pública, o que significaria, segundo o autor, "poder participar de todos os procedimentos ligados à criação legislativa do direito". Segundo o modo como Baynes lê a igualdade política, "não é necessário que os direitos e os padrões políticos de um regime político garantam iguais chances de

[3] *Ibidem*, p. 308.
[4] *Ibidem*, p. 308.

vida a cada cidadão individual, mas é necessário que as instituições e os procedimentos de criação do direito e de direção política sejam 'racionais', no sentido de que possam contar com o assentimento de todos os atingidos. Além disso, é necessário que a todos os cidadãos sejam dadas condições de participação igualitária nessas mesmas instituições".[5]

Baynes procura oferecer, assim, a imagem de uma obra desenvolvida organicamente segundo um plano de necessidades lineares. Com isso, embora nos ofereça um quadro sistemático e instrutivo a respeito da igualdade em Habermas, ele deixa de salientar tensões latentes entre seus planos internos, projetos abandonados e reformulações de seus objetivos teóricos mais amplos. Com efeito, Baynes evita salientar mudanças significativas no desenvolvimento teórico habermasiano, como a passagem de uma crítica da reificação, que motivara sua teoria da ação comunicativa, à reconstrução procedimental do direito e da democracia; ou a passagem da subordinação do direito à moral, própria dos textos políticos escritos sob a chave teórica da ética do discurso, em nome de uma relação mais horizontal de independência, tensões e complementaridades entre essas formas distintas de discurso prático, a qual passa a ser assumida explicitamente a partir de 1992. Ainda mais plena de consequências, entretanto, é a seletividade peculiar que orienta Baynes na constituição dessa imagem sistemática da igualdade na obra do autor: na apresentação linear dessas etapas de pensamento, Baynes parece neutralizar a teoria social impregnada nos desenvolvimentos teóricos de Habermas acerca da razão, da ética e da política. No primeiro caso, ele nos fala em razão comunicativa sem admitir os processos de racionalização social responsáveis pela liberação de potenciais comunicativos nos três componentes estruturais do mundo da vida moderno. Em segundo lugar, fala em moral pós-convencional sem considerar a teoria da evolução social que justifica o emprego mesmo desta categoria. E por fim, desconsidera a concepção de sociedade civil que sustenta a ideia de esfera pública, centro de gravidade da dimensão mais propriamente política da obra de Habermas

[5] *Ibidem*, p. 309.

Pretendo dedicar-me aqui apenas à última dessas questões. Quer dizer: salientar prejuízos significativos gerados pela desconsideração do componente social em seu pensamento político. Para evitar a tarefa mais complexa de uma reconstrução do papel da teoria social no longo percurso de *Facticidade e Validade*,[6] tomo o atalho de iniciar com a exposição do conceito de "paradigma jurídico", desconsiderado por Baynes em suas análises, salientando o modo peculiar como a igualdade passa a ser lida a partir dele como objeto de uma disputa política constante (I). A seguir, mostro que a desconsideração do componente social nos conduz a uma compreensão limitada da ideia de procedimento democrático, bem como dos meios jurídicos capazes de assegurar a igualdade em toda sua extensão (II). Por fim, concluo defendendo um modo distinto de ler a posição assumida por Habermas a respeito da igualdade, insistindo na relação estabelecida por ele entre a crítica reconstrutiva do procedimento democrático e a liberação do campo de determinações políticas da igualdade (III).

I

A ideia de "paradigma do direito" é apropriada por Habermas de pesquisas que buscavam analisar as decisões do Tribunal do Trabalho alemão segundo a perspectiva de uma crítica da ideologia. Em estudos como os de Otto Kahn-Freund, Franz Wieacker e Friedrich Kübler, tratava-se de desvelar com este conceito o "modelo social" implícito adotado pelos operadores do direito ao longo das transformações históricas por que teria passado o direito alemão da chamada "era liberal" até os desenvolvimentos do Estado social a partir do pós-guerra. De modo mais amplo, tais estudos pretendiam revelar a percepção implícita que os tribunais e especialistas em direito possuíam acerca da sociedade, a qual atuaria como base dos juízos que o discurso jurídico formula para descrever e avaliar fatos sociais e enquadrá-los às normas do direito.

[6] Habermas, 1992.

A introdução dessa categoria no último capítulo de *Facticidade e Validade* possui pelo menos duas funções elementares. Em primeiro lugar, ela permite vincular os dois pontos de vista reconstrutivos desenvolvidos na obra como um todo – a reconstrução da tensão entre facticidade e validade "interna ao direito" e aquela que se apresenta externamente ao direito; isto é, a tensão que se dá, de um lado, entre legitimidade e positividade da lei e, de outro, entre os fluxos comunicativos da sociedade civil e o funcionamento tendencialmente hermético do sistema político. Nesse sentido, Habermas escreve no prefácio do livro que "o último capítulo tenta reagrupar as considerações sobre teoria do direito e sobre teoria da sociedade servindo-se do paradigma jurídico procedimental."[7] Em segundo lugar, a introdução da ideia de paradigma jurídico (isto é, das imagens sociais pressupostas por operadores do direito) permite a Habermas finalmente revelar uma disputa política em torno do sentido mais apropriado do imperativo de igualdade de tratamento. Nas palavras do autor: "A disputa histórica que opõe os paradigmas do direito liberal e do Estado social pode ser também interpretada como uma disputa sobre [...] os respectivos critérios da igualdade de tratamento. Ao tornar-se reflexiva, essa disputa pôs fim à precedência natural de qualquer um dos paradigmas".[8]

Desse modo, ao desconsiderar as imagens sociais que servem de base ao raciocínio jurídico, Baynes negligencia um conflito que produz sérias implicações normativas sobre seu objeto principal de análise, isto é, o conflito relativo à concepção de igualdade mais adequada à produção legítima do direito. De um lado, Habermas insiste que a igualdade formal – isto é, a distribuição das mesmas competências jurídicas entre todos, independentemente da diversidade de posições e condicionantes sociais – só podia ser considerada normativamente justificada pelo paradigma liberal ao admitir certos pressupostos sociais ligados ao equilíbrio de posições nos processos econômicos e a igualdade de oportunidades promovida pelo livre mercado. Segundo Habermas, o paradigma liberal "repousava tacitamente em certas hipóteses teórico-sociais

[7] Habermas, 1992, p. 10.
[8] *Ibidem*,p. 500.

ou suposições de fatos – em primeira linha, nas teorias relativas ao equilíbrio dos processos de mercado (com a liberdade dos empreendedores e soberania do consumidor), assim como em hipóteses sociológicas acerca da distribuição relativamente igualitária de riquezas e poder social, o que supostamente asseguraria iguais oportunidades de exercício das competências definidas pelo direito privado."[9] De outro lado, partindo de contestações empíricas dessas suposições de fato, o paradigma do Estado social teria justificado um programa jurídico reformista como tentativa de superar os alegados efeitos discriminatórios do modelo liberal, tendo por base uma nova imagem da sociedade centrada em um "capitalismo organizado dependente de provisões estatais de infraestrutura e planejamento público, acompanhado de uma crescente desigualdade de poder econômico, recursos e situações sociais."[10] De acordo com o programa do Estado social, o cumprimento das expectativas normativas de igual tratamento exigiria a materialização de institutos centrais do direito privado (como o direito de propriedade e a liberdade contratual), assim como uma nova categoria de direitos sociais ligados à distribuição mais justa de riqueza e bem-estar. Para Habermas, entretanto, o paradigma do Estado social teria se mostrado ele mesmo vulnerável a novos tipos de crítica: sua imagem de sociedade seria excessivamente centrada na reprodução sistêmica do capitalismo industrial, sendo acusado de naturalizar grupos e necessidades particulares de acordo com a posição que cada um ocupa no sistema produtivo e, consequentemente, ignorar todo tipo de desigualdade que não pudesse ser traduzida em termos de posse e aquisição. Em relação a seu programa jurídico, Habermas admite que o paradigma do Estado social mostrou dificuldades em adaptar o imperativo de igualdade material às exigências de autonomia pública e privada – no primeiro caso, devido à profunda burocratização dos processos decisórios e ao deslocamento dos debates normativos por questões técnico-administrativas e, no segundo, devido a intervenções paternalistas e normalização heterônoma na vida privada de seus beneficiários.

[9] *Ibidem*, p. 485.
[10] *Ibidem*, p. 485.

Desse modo, à luz do embate entre os paradigmas do direito o ideal de igualdade passa a ser admitido como objeto de conflito e disputa política – um conflito que se dá não apenas em termos normativo-conceituais, mas que reflete diferentes imagens da sociedade pressupostas por aqueles envolvidos com a prática de fundamentação e aplicação do direito. E é justamente esse conflito que servirá de palco à apresentação do chamado "paradigma procedimental".

II

Como vimos, Baynes tende a enxergar o ideal da igualdade no campo político como a expectativa de participação efetiva em todos os procedimentos ligados à criação legislativa do direito, negando, explicitamente, qualquer comprometimento normativo com aquilo que ele chama de "iguais chances de vida a cada cidadão individual".[11] De fato, Habermas nos diz que o "paradigma procedimental busca sobretudo assegurar as condições do procedimento democrático".[12] No entanto, a ideia de procedimento democrático não pode ser restringida apenas aos processos formais de tomada de decisão e, sobretudo, não àqueles que se dão estritamente no âmbito das instituições legislativas. Com efeito, todo o desenvolvendo da ideia de *democracia deliberativa* repousa sobre uma compreensão ampliada do procedimento político-democrático, a qual nos permite ir além dos mecanismos estatais de tomada de decisão e incluir os fluxos comunicativos gerados em sua base social. Nesse sentido, o conceito de "sociedade civil" já havia sido amplamente explorado, no capítulo oitavo de *Facticidade e Validade*, como o campo no qual pode ser ancorada a infraestrutura comunicativa capaz de resistir à imposição dos "fluxos centrífugos do poder" – que partem do núcleo do sistema político em direção ao mundo da vida. E na explicitação dessa infraestrutura comunicativa, Habermas salienta não apenas o papel fundamental de uma esfera pública com relativa independência em relação à agenda política oficial, mas também de uma

[11] Baynes, 2009, p. 309.
[12] Habermas, 1992, p. 529-530.

"esfera privada intacta", à qual é atribuída uma posição germinal na formação democrática da vontade.

> A esfera pública apenas pode cumprir livremente sua função de captar e tematizar os problemas da sociedade como um todo na medida em que se constitui a partir dos contextos comunicativos das pessoas potencialmente atingidas. O público que lhe serve de suporte é composto do conjunto das pessoas privadas. Em suas vozes díspares e variadas, ecoam as experiências provocadas nas histórias de vida pelos custos externalizados (e pelas moléstias internas) dos sistemas de ação funcionalmente especializados – provocadas também pelo próprio aparato estatal, de cuja regulação dependem os sistemas de função sociais complexos e insuficientemente coordenados. Sobrecargas desse tipo acumulam-se no mundo da vida. Este dispõe, entretanto, de antenas apropriadas, já que em seu horizonte se entrelaçam as histórias de vida privadas dos "clientes" dos sistemas de prestação que eventualmente fracassam. [...] Fora a religião, a arte e a literatura, apenas as esferas da vida "privada" dispõem de uma linguagem existencial segundo a qual é possível fazer um balanço das repercussões provocadas pelos problemas sociais nas histórias de vida particulares. Os problemas tematizados na esfera pública política transparecem inicialmente na pressão social exercida pelo sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida.[13]

Foi mostrado em outros trabalhos que a tese da cooriginariedade não envolve apenas a *pressuposição conceitual* entre as autonomias pública e privada, mas também a *complementaridade* entre essas duas esferas comunicativas no âmbito da formação democrática da vontade.[14] Quer dizer, no plano da

[13] *Ibidem*, p. 442-443.
[14] Silva, 2016.

chamada “reconstrução externa”, a tese da cooriginariedade nos remete à complementação dos fluxos comunicativos das esferas pública e privada na gênese dos processos políticos informais (também chamados pelo autor de processos “sub-institucionais”). O ponto a ser aqui enfatizado é que, para Habermas, a esfera privada cumpre um papel produtivo na formação dos processos político-democráticos. Como demonstra a citação feita acima, muito mais do que cumprir uma função simplesmente reativa, vinculada à avaliação do material comunicativo que circula em esferas públicas previamente constituídas, é em uma esfera privada intacta que Habermas enxerga a possibilidade de os novos problemas sociais serem pela primeira vez tematizados, ainda que segundo a linguagem existencial de sofrimentos individuais e projetos de vida lesados. Essa interpretação é corroborada pela passagem: “A esfera pública obtém seus impulsos da elaboração privada de problemas sociais que ressoam nas histórias de vida individuais.” Ou ainda: “O complexo comunicacional de uma esfera pública, composta de pessoas privadas recrutadas da sociedade civil, depende das contribuições espontâneas de um mundo da vida cujos núcleos privados permanecem intactos.”[15] A esfera privada, portanto, é vista como um “contexto de descoberta” na qual têm origem fluxos comunicativos que, posteriormente, podem vir a produzir diagnósticos políticos sobre os novos problemas sociais.

Nesse sentido, a noção de procedimento democrático deve ser entendida de forma ampla. Ele abarca não só os direitos de participação nos processos legislativos, mas toda a infraestrutura social necessária ao desenvolvimento da política deliberativa. E, por consequência, a referida “proteção do procedimento democrático” envolve mais do que estritamente direitos políticos, estendendo-se também à materialização dos direitos que asseguram o exercício igualitário da autonomia privada dos cidadãos. Isso explica o fato de Habermas ter iniciado o referido capítulo sobre paradigmas do direito com uma cuidadosa análise do movimento histórico de materialização do direito privado alemão, e na sequência, ter avançado suas análises com

[15] Habermas, 1992, p. 503.

considerações dirigidas à ampliação do sentido da igualdade operadas pelas políticas feministas de igualdade de gênero.

III

Neste momento, a pergunta inicial sobre o significado que a igualdade ocupa no interior do pensamento político de Habermas pode ser reelaborada da seguinte forma: como o modelo procedimental se posiciona perante o conflito sobre os sentidos da igualdade que mobiliza a disputa histórica entre paradigmas? Há de se admitir que, por não escrever de forma sistemática, não é completamente claro o modo como Habermas lida politicamente com a questão da igualdade nas últimas páginas de sua obra. Suas críticas são mais facilmente identificáveis que suas eventuais propostas e objetivos. É certo, entretanto, que Habermas não defende um retorno ao sentido estrito da igualdade formal – isto é, à distribuição das mesmas competências jurídicas entre todos, independentemente de posições e condicionantes sociais. O modelo procedimental é não apenas compatível, como também exige a continuidade do processo de materialização do direito, na medida em que reconhece a desigualdade factual nas condições de exercício da autonomia jurídica. Nesse sentido o autor escreve: "o projeto do Estado social não deve ser paralisado, mas continuado em um mais alto grau de reflexão".[16] Isso significa a exigência de democratização de seus procedimentos decisórios e o preenchimento de sua mais complexa estrutura de direitos segundo processos deliberativos mais amplos e inclusivos. Sendo assim, ele se contrapõe tanto a um modelo que se faz cego às desigualdades sociais, como àquele que as acessa segundo uma compreensão produtivista da sociedade, a qual autoriza a definição tecnocrática de necessidades de acordo com a posição particular ocupada por grupos e indivíduos no interior do sistema econômico.[17] Com isso, o reconhecimento das desigualdades sociais se coloca para além das políticas de classe, abrindo-se a outros tipos de coletividades e demandas, ligadas ao

[16] *Ibidem*, 494.
[17] Fraser, 2013.

gênero, à sexualidade, às formas de vida culturais, a desigualdades físicas e intelectuais socialmente relevantes, a vulnerabilidades de ordem ecológica, técnica e urbana, entre outras.

Isso também nos oferece um panorama mais amplo da normatividade jurídica. Com efeito, Habermas inclui em suas últimas considerações sobre a estrutura normativa do sistema de direitos tanto a materialização das liberdades de ação subjetiva públicas e privadas (isto é a "especificação de seu conteúdo" de acordo com as assimetrias sociais e as chances desiguais de seu efetivo exercício), bem como uma nova categoria de direitos sociais descritos como "direitos básicos à provisão de condições de vida asseguradas social, tecnológica e ecologicamente".[18] Assim como nas formulações anteriores, que nos falavam em "categorias insaturadas de direitos", essas últimas modalidades regulatórias, ambas baseadas na expectativa de igualdade material, não recebem pela teoria do discurso uma determinação substancial e definitiva, mas exigem interpretações históricas e contextuais de um legislador político concreto. Além disso, Habermas nos diz que elas são fundamentadas de "modo relativo, não absoluto", o que significa não apenas que permanecem subordinadas à tese da cooriginariedade no plano teórico-normativo, mas também que devem ser justificadas na práxis deliberativa como condições para o efetivo exercício das autonomias pública e privada entre todos.[19]

Nesse ponto, é importante assinalar que o paradigma procedimental proposto por Habermas não pretende apresentar uma nova compreensão substancialista da vida em sociedade. Ele exige que as instituições políticas se mantenham reflexivamente abertas às novas percepções da realidade social geradas nos processos deliberativos de formação da consciência e da vontade e, mais importante aqui, que a disputa acerca dos critérios de igualdade de tratamento se transforme em uma escolha reflexiva, a ser tomada democraticamente pelas próprias cidadãs e cidadãos concernidos:

---

[18] Habermas, 1992, pp. 156-157.
[19] *Ibidem*, p. 485.

> os lugares antes ocupados pelo participante privado do mercado e pelo cliente das burocracias do Estado de bem-estar são assumidos por cidadãos que participam de discursos públicos, articulando e fazendo valer interesses feridos, e colaboram na formação dos critérios para o tratamento igualitário de casos iguais e para o tratamento diferenciado de casos diferentes.[20]

Essas considerações, finalmente, remetem-nos a certas características gerais do procedimentalismo habermasiano que merecem ser ressaltadas. Para concluir, gostaria de salientar o caráter *reconstrutivo, crítico* e *socialmente enraizado* do procedimentalismo operado na teoria do discurso, buscando relacionar essas características ao que foi dito até aqui sobre as determinações políticas da igualdade. Em primeiro lugar, ele não nos é apresentado como um procedimentalismo abstrato, no sentido de "sem conteúdo", mas, pretensamente, opera a partir da reconstrução dos conteúdos normativos que mais significativamente marcam a história democrático-constitucional moderna. Nesse sentido, ele não se faz incompatível com um comprometimento explícito com a igualdade material e a satisfação das condições sociais necessárias ao exercício da autonomia. Em segundo lugar, o procedimentalismo habermasiano possui em sua obra uma função crítica. E, em todo seu percurso, a crítica procedimental não busca se livrar da substância enraizada em instituições e estruturas normativas concretas, mas sim combater seus engessamentos históricos e suas imunizações discursivas indevidas, de tal modo que se façam ampliar os horizontes da crítica intramundana e da práxis política. Naquilo que se refere ao objeto deste estudo, a peculiaridade de seu modelo teórico-político consiste na reconstrução da expectativa de igualdade de tal modo que seus sentidos possam ser considerados abertos, impedindo que o campo de suas interpretações políticas seja administrativa ou ideologicamente ossificado. Desse modo, se não é fácil encontrar uma determinação final sobre o conteúdo político da igualdade em Habermas, é porque o autor de fato se recusa a oferecê-lo.

[20] *Ibidem*, p. 530.

Neste ponto, a crítica procedimental vincula-se sobretudo à liberação do campo de disputa sobre os sentidos da igualdade – de tal modo que estes possam ser definidos histórica e contextualmente pelas próprias cidadãs e cidadãos segundo a interpretação de seus contextos vitais e experiências cotidianas. Por fim, nesse modelo de crítica procedimental o elemento político não pode ser abstraído de suas condições sociais de possibilidade – fazendo com que a pergunta sobre o exercício igualitário da autonomia pública dos cidadãos necessariamente nos remeta às condições sociais para o exercício de sua autonomia privada enquanto indivíduos. E uma vez que a privacidade não se identifica com o isolamento individualista, mas nos remete a contextos interativos de autorrealização protegidos de uma autoexposição forçada, a democratização social envolve lutas pela igualdade de condições também nas instituições tradicionalmente lidas como privadas, tais como a família, o mercado de trabalho e o mercado de consumo.

Referências

BAYNES, Kenneth. Egalität. *In:* BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. (orgs.). *Habermas Handbuch* – Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler und Carl Ernst Poeschel Verlag, 2009, p. 308.

FRASER, Nancy. Struggle over needs. *In: Fortunes of Feminism*. From State-managed capitalism to Neoliberal Crisis. New York: Verso, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

SILVA, Felipe G. *Liberdades em Disputa*: a reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Habermas. São Paulo: Editora Saraiva, 2016.

Sobre os autores

Alfredo Storck é professor titular do Departamento de Filosofia da UFRGS, possui doutorado pela Université de Tours e pós-doutorados pela Université de Paris I, Sorbonne e Berkeley Unversity. É membro dO Bureau da Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) e foi presidente da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval. É pesquisador do CNPq e realiza pesquisas na área de História da Filosofia Medieval, com ênfase na Filosofia Escolástica Americana, História do Ensino da Filosofia no Brasil e Filosofia do Direito.

André Klaudat possui Doutorado em Filosofia pela *University College London*. Desde 1998 é professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando especialmente em cursos e pesquisas sobre Hume, Kant e Filosofia da Mente.

Eros Moreira de Carvalho é professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Bolsista de Produtividade do CNPq 1D. Foi pesquisador visitante na *University of Edinburgh* (2017). Suas áreas de interesse abrangem a filosofia geral da ciência, filosofia das ciências cognitivas, a filosofia da percepção e a epistemologia. Sua pesquisa tem abordado temas da epistemologia e da filosofia da percepção, com base na concepção ecológica e enativa da mente.

Felipe Gonçalves Silva é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Possui doutorado em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), foi bolsista sênior do Programa Capes/Humboldt e pesquisador visitante na Freie Universität Berlin. É pesquisador do Núcleo Direito e Democracia (NDD/CEBRAP). Suas áreas de interesse abrangem filosofia política, teoria crítica e filosofia da psicanálise.

Gerson Luiz Louzado é professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando na área de História da Filosofia, especialmente em cursos e pesquisas sobre Kant, Descartes e Espinosa.

Inara Zanuzzi é professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e atualmente é coordenadora do Mestrado Profissional em Filosofia nesta universidade. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Aristóteles, Filosofia Antiga, Ética.

Lia Levy é professora titular do Departamento de Filosofia da UFRGS, possui doutorado pela Université de Paris IV e é pesquisadora 1B do CNPq. É membro da Red Ibero-Americana Descartes. Sua principal área de pesquisa é Teoria do Conhecimento no Começo da Modernidade (Séculos XVI e XVII), com ênfase nas filosofias de Descartes e Espinosa e suas concepções de subjetividade.

Paulo Estrella Faria é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1994). Foi pesquisador visitante na Universidade de Nova York (1995), na Universidade Rutgers (1995-1996), no Instituto Jean Nicod em Paris (2005-2006), na Universidade de Chicago (2014) e novamente na Universidade de Nova York (2014). Foi fundador (2008) e Vice-Presidente (2010-2012) da Associação Latinoamericana de Filosofia Analítica (ALFAn). Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Suas áreas de atuação são a metafísica e a epistemologia, as filosofias da lógica e da linguagem, e a história da filosofia analítica. Dentre suas publicações destaca-se o livro *Time, Thought, and Vulnerability: an Inquiry in Cognitive Dynamics* (Buenos Aires: SADAF, 2021).

Paulo Baptista Caruso MacDonald é professor de Filosofia Política e Teoria do Direito na Faculdade de Direito e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS. Sua pesquisa versa sobre questões de justiça, autoridade e legitimidade, especialmente no que diz respeito ao conceito de Estado Democrático de Direito.

Priscilla Tesch Spinelli é Licenciada, Bacharel, Mestra e Doutora em Filosofia pela UFRGS. É docente na mesma Universidade desde 2011, com atuação docente na área de História da Filosofia Antiga, Ética Antiga e Ensino de Filosofia. É docente do PPGFIL UFRGS desde 2012 e do PROF-Filo desde 2023. Tem se dedicado atualmente a examinar a teleologia e sua conexão com a ética e política aristotélicas. Investiga também a história da filosofia antiga focando em outras fontes além das gregas, atentando para as consequências pedagógicas e didáticas dessa mudança de foco.

Rogério Passos Severo é PhD em Filosofia pela University of Illinois, Chicago. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS desde 2016-2017.

Wladimir Lisboa é Bacharel em Ciências Jurídicas pela Unisinos, Mestre em Filosofia pela UFRGS, Doutor em Filosofia pela Université de Paris – I, Panthéon-Sorbonne. É professor do curso de graduação em direito e do curso de pós-graduação em filosofia da UFRGS desde 2010. Pesquisador do CNPq.

Agradecimentos

Os organizadores do volume agradecem às seguintes editoras pela gentil permissão de republicação dos textos:

"Exatidão e objetivo prático na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles", de Priscilla Tesch Spinelli, publicado originalmente em: Storck, A.; Zillig, R. (orgs.), *Ensaios de ética e metafísica*. Porto Alegre: Linus, 2011, pp. 41-62.

"Aristóteles e os animais", de Inara Zanuzzi, publicado originalmente em Oliveira, Jelson. *Filosofia Animal*. PUCPress, 2016, pp. 21-43.

"Autonomia e subalternação: notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino", de Alfredo Storck, publicado originalmente em: Évora, Fátima; Faria, Paulo; Loparic, Andréa; Santos. Luiz Henrique Lopes dos; Zingano, Marco (orgs.). *Lógica e Ontologia*: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 387-418.

"Coisa e subjetividade na Ética de Espinosa", de Lia Levy, publicado originalmente em francês na *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. LXXXII, n.1, 1998, pp. 49-64, com o título "Chose et Subjectivité dans l´Éthique de Spinoza".

"Três observações sobre contrapartes incongruentes em Kant", de Rogério Passos Severo, publicado originalmente em inglês na *Kantian Review* v. 9, 2007, pp. 30-57, com o título: "Three remarks on the interpretation of Kant on incongruent counterparts".

"O empirismo de Strawson: como o 'objetivo' explica a 'unidade'", de André Klaudat, publicado originalmente em: Évora, Fátima; Faria, Paulo; Loparic, Andréa; Santos. Luiz Henrique Lopes dos; Zingano, Marco (orgs.). *Lógica e Ontologia*: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 151-166.

“As novas sofísticas jurídicas: Chaïm Perelman e Stanley Fish”, de Wladimir Lisboa, publicado originalmente em: Lisboa, W. B.; Stork, A. C. (orgs.). *Norma, moralidade e interpretação*: temas de filosofia política e do direito. Porto Alegre: Linus Editores Ltda, 2009, p. 167-192.

“Uma abordagem enativa do papel de justificação da experiência perceptiva”, de Eros Moreira de Carvalho, publicado originalmente em inglês na *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 72, n. 2-3, pp. 545-572, com o título “An actionist approach to the justificational role of perceptual experience”.http://doi.org/10.17990/RPF/2016_72_2_0545.

“Discriminação e Afecção”, de Paulo Estrella Faria, publicado originalmente em Edgar da Rocha Marques *et al.*, *Verdade, conhecimento e ação*: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho. São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 145-159.

“Sobre a igualdade política em Habermas”, de Felipe Gonçalves Silva, é uma versão modificada de: Silva, F. G. “Equality”, publicado em: Allen, A.; Mendieta, E. *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge University Press, 2019. Uma primeira versão do texto em português foi publicada originalmente em Cunha I. F.; Arenhart, J.; Mortari, C. (orgs.) *Justiça e Democracia*: discussões do X Simpósio Internacional Principia. Florianópolis: Nefiponline, 2018.

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA