

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

NÚMERO 25

PELOTAS - INVERNO DE 2007

SEMESTRAL - ISSN 1413-9448

DISSERTATIO	PELOTAS	N. 25	P. 1 - 158	INVERNO 2007
-------------	---------	-------	------------	--------------

DISSERTATIO

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**

Reitor: Prof. Antonio Cesar G. Borges
Editor: João Hobuss (UFPeI)
Editor associado: Breno Hax Jr. (UFPR)

Conselho Editorial

Agemir Bavaresco (UCPeI), Alonso Tordesillas (Université de Provence, Aix-Marseille I), André Leclerc (UFPB), António Pedro Mesquita (Universidade de Lisboa), Celso Braidá (UFSC), Clademir Araldi (UFPeI), Darlei Dall'Agnol (UFSC), Delamar José Volpato Dutra (UFSC), Eduardo Barrio (Universidad de Buenos Aires), Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires), Gregorio Plaia (Università di Padova), Jean-Luc Périllié (Université de Montpellier), Joãozinho Beckenkamp (UFPeI), Juan Bonaccini (UFRN), Marco Ruffino (UFRJ), Marco Zingano (USP), Marisa Divenosa (Universidad de Buenos Aires), Nythamar de Oliveira (PUCRS), Peter Baumann (University of Aberdeen), Plínio Junqueira Smith (Universidade São Judas Tadeu), Valério Rohden (UFRGS), Vera Bueno (PUC-RJ), Vinícius de Figueiredo (UFPR).

Consultores ad hoc. Alfredo Storck (UFRGS), Luiz Damon Santos Moutinho (UFPR), Paulo Faria (UFRGS), Paulo Vieira Neto (UFPR).



IMPRESSO NO BRASIL

Editora e Gráfica Universitária
R Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/fax: (53) 3227 3677 - e-mail: editoraufpel@uol.com.br

Capa e Projeto Gráfico: Valder Valeirão – www.nativudesign.com.br

Secretário: Wagner de Ávila Quevedo

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas:
Departamento de Filosofia, nº 25
Inverno de 2007/Pelotas: UFPeI, 2007 – semestral

1. Ciências Humanas – Periódico
2. Filosofia – Periódico

CDD 105

A Revista *Dissertatio* é indexada por CLASE – A Revista *Dissertatio* é indexada em Geodados



DISSERTATIO

Instituto de Ciências Humanas - Departamento de Filosofia
Caixa Postal 354 CEP 96001-970 Pelotas, RS
www.ufpel.edu.br/ich/depfil - revista.dissertatio@gmail.com

SUMÁRIO

BENTO PRADO JÚNIOR <i>IN MEMORIAM</i> Plínio Junqueira Smith	07
A TRADIÇÃO PLATÔNICA INDIRETA E SUAS FONTES Marcelo Perine	11
ARQUITETURAS JUSTIFICACIONAIS Cláudio Ferreira Costa	41
MENTE, PENSAMENTO E LINGUAGEM EM BERGSON Jonas Gonçalves Coelho	61
ETICIDADE DO COSTUME: A INSCRIÇÃO DO SOCIAL NO HOMEM Vânia Dutra de Azeredo	73
A ÉTICA DO TRACTATUS E SUA RELAÇÃO COM A CIÊNCIA Marciano Adilio Spica	91
O PAPEL DO JUSTO E DO BEM NA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA POLÍTICA DE ARISTÓTELES Denis Coitinho Silveira	115
NOTA CRÍTICA	
NOMES ENTRE NÃO-INDIVÍDUOS: UMA BREVE ANÁLISE DE UM FRAGMENTO DE <i>IDENTITY IN PHYSICS</i> , DE STEVEN FRENCH E DÉCIO KRAUSE Adonai S. Sant'Anna	141
RESENHA Marie Agostini	147

SUMMARY

BENTO PRADO JÚNIOR <i>IN MEMORIAM</i> Plínio Junqueira Smith	07
THE INDIRECT PLATONIC TRADITION AND ITS SOURCES Marcelo Perine	11
ARCHITECTURES OF JUSTIFICATION Cláudio Ferreira Costa	41
MIND, THOUGHT AND LANGUAGE IN BERGSON Jonas Gonçalves Coelho	61
THE ETHICAL LIFE OF CUSTOM: THE SOCIAL INSCRIPTION IN THE MAN Vânia Dutra de Azeredo	73
ETHICS IN WITTGENSTEIN'S TRACTATUS AND ITS RELATION TO SCIENCE Marciano Adilio Spica	91
THE ROLE OF THE JUST AND THE GOOD IN ARISTOTLE'S POLITICAL CONCEPTION OF JUSTICE Denis Coitinho Silveira	115
CRITICAL NOTE	
NAMES BETWEEN NON-INDIVIDUALS: A BRIEF ANALYSIS OF A FRAGMENT FROM <i>IDENTITY IN PHYSICS</i> , BY STEVEN FRENCH AND DECIO KRAUSE Adonai S. Sant'Anna	141
REVIEW Marie Agostini	147

BENTO PRADO JÚNIOR *IN MEMORIAM*

No dia 12 de janeiro último, faleceu Bento Prado Jr. Entre os traços fundamentais de seu perfil intelectual e pessoal, destacam-se a estreita associação de seu amplo conhecimento da história da filosofia com suas preocupações filosóficas, marcadas pela fenomenologia, e um espírito aberto e investigativo, de raro brilho e criatividade.

A princípio sartreano, Bento foi estudar Bergson para conhecer melhor aquele que parecia ser o principal adversário intelectual. Era preciso, a seu ver, dedicar-se com especial afinco àqueles de quem discordamos. Mais adiante, voltou-se para a filosofia de Wittgenstein, pertencente a outra tradição filosófica. Fruto desse seu espírito aberto foi o conhecimento e admiração de filósofos analíticos como Ryle, Carnap e Quine, muito diferentes em preocupação e linguagem de seus interesses mais imediatos. Um de seus artigos mais importantes promove uma aproximação entre a fenomenologia e a filosofia analítica, idéia rara na época. Bento estava interessado nas críticas que fenomenólogos e analíticos dirigiam a Descartes, pois essas eram surpreendentemente semelhantes, mas, graças a uma reflexão crítica e original, estava bem ciente de que criticavam antes uma caricatura do que o Descartes histórico. O artigo publicado em nossa revista também testemunha essa fecunda aproximação entre fenomenologia e filosofia analítica, bem como sua revisão da interpretação tradicional de Descartes.

As inquietações de Bento incluíam também temas referentes à literatura, psicanálise e psicologia, aos quais dedicou numerosos artigos e chegou, mesmo, a escrever alguns poemas. Por essa razão, o respeito por Bento não se restringia à filosofia, mas também abarcava intelectuais das humanidades em geral, sendo quase uma unanimidade. Dono de vasta cultura, Bento nos mostrou que a filosofia tende a definhar quando nos especializamos e nos fechamos a outras tendências e correntes.

Bento pertenceu a uma das primeiras gerações de filósofos brasileiros com sólida formação e ajudou a educar as gerações seguintes, fornecendo um

modelo a ser imitado, sobretudo pelo rigor e precisão intelectuais. Seu trabalho sobre Bergson, vertido para o francês há alguns anos, atesta a qualidade de sua reflexão filosófica. Seus textos eram famosos não somente pela profundidade e clareza, mas também pelo estilo elegante e sutil. Bento costumava dizer que um bom texto bem escrito é melhor que um bom texto mal escrito e que um mal texto bem escrito é melhor que um mal texto mal escrito; portanto, ele concluía, a qualidade literária de um texto é um valor relevante. Uma das razões pelas quais Bento não gostava dos "papers" é que estes são freqüentemente mal escritos. Tanto por sua erudição e intuição filosóficas, como por razões estéticas, os textos de Bento devem servir de modelo para nós. Para aprendermos a escrever bem um texto de filosofia, é útil ler seus textos com cuidado, prestando atenção nas suas construções de frases e na articulação das idéias.

Tive a oportunidade de trabalhar intensamente com ele durante um ano na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), graças a uma bolsa de recém-doutor. Ministramos, a quatro mãos, um curso sobre Descartes e outro sobre Kant. Foi um imenso prazer dar aulas com Bento e, sobretudo, conversar com ele semanalmente. Aprendi com Bento, além de muita filosofia, uma virtude rara entre filósofos: a capacidade de ouvir. Bento ouvia muito antes de responder a alguma pergunta que um aluno lhe dirigisse. Ele não tinha respostas prontas a dar, nem estava interessado em comunicar verdades ou seus pensamentos. Sua preocupação era entender a inquietação do aluno, mesmo que este nada soubesse de filosofia, formulando, para isso, no melhor estilo socrático, muitas perguntas até extrair-lhe o que realmente estava pensando e desejava saber. Então, e só então, começava a falar para o aluno o que pensava de tal assunto, o que valeria a pena ler, e a conversa corria solta.

Certa vez, Bento contou-me a história de um de seus alunos, àquela altura já professor, que recebera convite para participar de encontro no exterior e, imediatamente, pusera-se a escrever o resumo de sua palestra. Diante do comentário crítico de que esse professor nem sequer tivera tempo para ler sobre o assunto, antes de se pôr a escrever, Bento retrucou que o problema não era a falta de tempo para a leitura, mas a falta de tempo para pensar. Talvez Bento estivesse dizendo uma banalidade, mas freqüentemente nos esquecemos de coisas banais, como a prioridade do pensamento frente à leitura e como precisamos de tempo para amadurecer uma idéia.

É impossível não ficar imensamente triste com a morte desse sofisticado filósofo e amável pessoa. Para ele, a filosofia deveria tornar os homens melhores; caso contrário, não teria servido para nada. Não surpreende, assim, que Bento tenha aliado um fino espírito filosófico a um excelente caráter, retomando o ideal de sábio, aquele que se recusa a separar a filosofia da vida.

Plínio Junqueira Smith
Universidade São Judas Tadeu

A TRADIÇÃO PLATÔNICA INDIRETA E SUAS FONTES

Marcelo Perine¹

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Abstract: The article deals with the beginning of the indirect tradition of the Platonism in the writing work of Plato, starting from the critic of the writing in the Phaedrus and from the philosophical excursus of the 7th Letter, and presents the main frames of its development in the testimony of the disciples of Plato, particularly in the testimony of Aristotle. Then the article presents the recent context of this subject, which is the controversy between the hermeneutics of the platonic dialogues proposed by Schleiermacher and the interpretation of Platonic School of Tübingen-Miland. Finally, the article makes a survey of the problems of the critic of sources of the indirect tradition of the Platonism.

Keywords: Plato, indirect tradition, school of Tübingen-Miland, critic of sources.

Resumo: O texto apresenta a origem da tradição indireta do platonismo na obra escrita de Platão, a partir da crítica da escrita no Fedro e do excursus filosófico da Carta VII, e expõe as grandes linhas do seu desenvolvimento nos testemunhos de discípulos de Platão, particularmente de Aristóteles. Em seguida, expõe o contexto recente da questão, a partir da polêmica entre hermenêutica dos diálogos proposta por Schleiermacher e a interpretação da Escola Platônica de Tübingen-Milão. Finalmente, faz um balanço dos problemas de crítica das fontes da tradição indireta do platonismo.

Palavras-chave: Platão, tradição indireta, escola de Tübingen-Milão, crítica das fontes.

¹ Pesquisador do CNPq.

Introdução

A imensa obra escrita de Platão deve ser entendida à luz de duas grandes influências: 1) A universalização da escrita alfabética, que se introduziu progressivamente entre os gregos a partir da invenção do alfabeto no século VIII a.C., e que na época de Platão já integrava o currículo de formação dos jovens atenienses²; 2) O contraste entre a reflexão exclusivamente oral de Sócrates e a intensa atividade, inclusive literária, dos Sofistas e dos retóricos, entre os quais se destacava Isócrates, em torno aos problemas da cultura. Esse contraste entre Sócrates-Platão, de um lado, Sofistas-Retóricos, de outro, pode ser interpretado como um verdadeiro “conflito de humanismos”³, que se colocou no centro da vida cultural ateniense do século IV a.C.

Platão elabora a sua filosofia e escreve a sua obra no momento em que a transição da cultura oral para a cultura escrita estava praticamente concluída; portanto, no momento em que uma nova “forma mental” estava se instalando definitivamente entre os gregos, não só por força da revolução cultural ligada à escrita alfabética, mas também pela revolução filosófica provocada pela atuação de Sócrates e dos Sofistas, que levou ao primeiro plano dos interesses uma nova agenda cultural.

1. A questão da tradição indireta

Podemos definir a tradição platônica “indireta” ou “doxográfica”⁴ como o conjunto dos testemunhos que nos chegaram sobre as exposições

² Cf. HAVELOCK, E. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. Trad. O. J. Serra, São Paulo: Unesp/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. Do mesmo autor, ver também: *Prefácio a Platão*. Trad. E. A. Dobrábsky, Campinas: Papyrus Editora, 1996; “A equação oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna”, in: OLSON D. R.; TORRANCE N. *Cultura escrita e oralidade*. Trad. V. L. Siqueira, São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 17-34.

³ A expressão “conflito de humanismos” foi-me sugerida por BERTI, E. *La filosofia del “primo” Aristotele*. Presentazione di G. Reale, Seconda edizione. Milano: Vita e Pensiero, 1997, p. 89-95.

⁴ Em outro sentido, define-se “tradição indireta”, ou “tradição secundária”, como o conjunto das passagens que, provenientes das obras do autor em questão, em outros lugares da literatura antiga são-nos apresentados sob a forma de citações. O conceito de “doxográfico” pode ser aplicado neste caso, embora seja muito amplo, na medida em que alguns conteúdos nos diálogos de Platão já foram transmitidos em forma doxográfica. Como “doutrina não escrita” deve-se entender só o que não consta

orais, não literárias, de Platão: trata-se de um conjunto notícias que, redigidas num primeiro momento pelos discípulos de Platão, em seguida foram transmitidas independentemente das suas obras literárias publicadas⁵. Para entender a importância da questão, quero evocar uma afirmação de um respeitado platonista contemporâneo Hans-Georg Gadamer: “O problema geral da interpretação platônica, tal como se nos apresenta hoje, funda-se sobre a obscura relação existente entre a obra dialógica e a doutrina de Platão que só conhecemos por uma tradição indireta”⁶.

O contexto mais remoto dessa afirmação deve ser buscado na incontestável existência de uma *tradição indireta*, referente a um ensinamento oral de Platão, do qual temos indícios na própria obra escrita de Platão, cujas notícias nos chegaram por meio de seus discípulos imediatos, particularmente Aristóteles, mas também por Espeusipo e Xenócrates, e da qual também encontramos notícias em Teofrasto, em Aristóxeno, em Alexandre de Afrodísia, em Simplício e também na obra de Sexto Empírico⁷.

O contexto recente foi traçado pelas pesquisas da que ficou conhecida como Escola Platônica de Tübingen, a partir dos anos 50 do século passado, da qual os maiores expoentes são Hans Krämer, Konrad Gaiser e Thomas A. Szlezák, aos quais se juntaram pesquisadores da Universidade Católica de Milão como Giovanni Reale e Maurizio Migliori, Giancarlo Movia, entre

na obra literária publicada, portanto, sobretudo a doutrina platônica dos Princípios. Pela quantidade de problemas que os termos “exotérico” e “esotérico” acarretam é preferível não utilizá-los para distinguir uma doutrina platônica destinada ao interior da Academia.

⁵ Os testemunhos foram recolhidos e editados por Konrad Gaiser. Utilizo aqui a edição italiana, citada sempre com a abreviação *Test. Plat.*, seguida do número do testemunho atribuído por Gaiser. Cf. GAISER, K. *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. A cura di G. Reale con la collaborazione di V. Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1998. Há também uma coletânea em tradução francesa feita por RICHARD, M.-D. *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Préface de Pierre Hadot. Paris: Cerf, 1986; e uma coletânea em tradução espanhola feita por ARANA MARCOS, J. R. *Platón, doctrinas no escritas. Antología*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad Del País Vasco, s.d.

⁶ Cf. GADAMER, H. G. *Idea e realtà nel Timeo di Platone*. In: *Studi platonici*, 2. Edizione italiana a cura di Giovanni Moretto, Casale Monferrato: Marietti, 1984, p. 90. Grifo meu.

⁷ Não podemos nos esquecer que Aristóteles foi discípulo da Academia por cerca de 20 anos, entre 367 a.C., quando ingressa na Academia enquanto Platão realizava a segunda viagem à Sicília, e 348 a.C., quando deixa a Academia depois da morte de Platão. Sobre a reconstrução do pensamento de Espeusipo e Xenócrates cf. ISNARDI PARENTE, M. *Speusippo. Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Napoli: Bibliopolis, 1980; ID. *Senocrate-Ermodoro. Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Napoli: Bibliopolis, 1982; TARÁN, L. *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden: Brill, 1981.

outros, a partir dos anos 80, com uma contribuição tão significativa a ponto de justificar a nova designação de Escola de Tübingen-Milão⁸.

2. O contexto remoto da questão

a) Os indícios na obra escrita de Platão: o *Fedro* e a *Carta VII*

Começemos pelo *Fedro*⁹. Na última parte do diálogo (274 B - 278 E) Platão desenvolve o tema da superioridade do discurso oral sobre o discurso escrito, que pode ser desmembrado em seis passos muito bem articulados.

1) A escritura não aumenta a sabedoria dos homens, mas a aparência de saber, e não reforça a memória, apenas oferece meios para “trazer à memória” coisas que já se sabe [274 B - 275 D].

2) O escrito inanimado é incapaz de falar de modo ativo, de se ajudar e de se defender sozinho das críticas, mas exige sempre o socorro do seu autor [275 D-E].

3) Os discursos vivos, mantidos na dimensão da oralidade, são impressos na alma de quem aprende, enquanto os discursos escritos são apenas uma imagem dos discursos feitos na dimensão da oralidade [276 A].

4) A escritura contém grande parte de “jogo”, enquanto a oralidade implica uma notável “seriedade”, de modo que ela exige muito mais empenho do que a escritura e chega a resultados muito mais válidos do que os alcançados por ela [276 B - 277 A].

5) O escrito, para ser bem sucedido, exige não só o conhecimento da verdade dialeticamente fundada, mas também o conhecimento da alma do destinatário, mas porque no escrito há muito de jogo, ele não pode ensinar e fazer com que se aprenda de maneira clara e completa, atributos que só se encontram no nível da oralidade dialética [277 A - 278 B].

⁸ Cf. VAZ H. C. de L. Um novo Platão?, *Síntese Nova Fase*, v. XVII, n. 50, pp. 101-113, 1990.

⁹ PLATÃO, *Diálogos. Fedro – Cartas – O primeiro Alcibiades*. Trad. de C. A. Nunes. Belém: Ed. Univ. Federal do Pará, 1975.

6) Quem confia tudo à escrita pode ser chamado de poeta, logógrafo ou redator de leis, enquanto filósofo é aquele que não confia as coisas de maior valor à escritura, mas à oralidade [278 B-E].

No assim chamado *excursus* da *Carta VII* (340 B – 345 C) Platão parece retomar algumas questões desenvolvidas no *Fedro* em relação ao escrito e explica alguns dos seus pontos de modo bastante didático. São, fundamentalmente quatro os pontos em questão.

1) Primeiro Platão explica em que consiste a “prova” à qual submetia os pretendentes à filosofia, para verificar se eram capazes de praticá-la.

2) Em seguida, apresenta os péssimos resultados da “prova” aplicada a Dionísio, que, depois de ouvir uma única lição oral de Platão, julgou que podia escrever até sobre as “coisas maiores”, justamente aquelas sobre as quais Platão negava a conveniência e a utilidade do escrito.

3) Platão dá, em seguida, alguns argumentos gnosiológicos de fundo para explicar as razões da inconveniência e inutilidade do escrito, e conclui que um escritor “sério” não confia ao escrito as coisas que para ele são “as mais sérias”, mas a conserva na própria alma.

4) Portanto, qualquer um que tenha escrito sobre as coisas que para Platão são as “coisas supremas”, não o fez por boas razões, mas por objetivos maus.

Além dessas passagens nas quais Platão trata explicitamente da escritura, a sua obra escrita está permeada do que Thomas Szlezák chamou de “passagens de retenção”¹⁰. Entende-se por “passagens de retenção” aquelas nas quais o condutor da discussão faz compreender sem equívoco possível que ele teria mais coisas a dizer e coisas mais fundamentais sobre os aspectos mais importantes do que está sendo tratado, mas não o fará nem naquele lugar nem naquele momento. Nessas passagens o condutor da discussão não conduz sua argumentação a um fim orgânico, mas remete a temas, a desenvolvimentos e a domínios de investigação ulteriores cujo tratamento

¹⁰ Cf. SZLÉZAK Th. A. *Ler Platão*. Trad. M. C. Mota, São Paulo: Edições Loyola, 2005.

será necessário do ponto de vista da temática, mas que ele define como fora do alcance do exame em curso. As passagens de retenção na obra escrita têm a finalidade de remeter para além do escrito, à filosofia oral de Platão.

b) As fontes antigas

As nossas “fontes” primárias e mais importantes para a filosofia oral de Platão são os seus diálogos e as suas cartas, e o são precisamente num duplo sentido. Por um lado, nos seus escritos Platão opera remissões à teoria dos Princípios, a qual permanece fundamentalmente excluída da exposição literária na medida em que não é discutida explicitamente e diretamente), e que todavia é muitas vezes presente em passagens centrais sob a forma de precisas alusões¹¹. Por outro lado, os problemas e os resultados centrais dos diálogos intra-acadêmicos são muitas vezes incluídos nos diálogos literários, e são assim utilizados em sentido hipomnemático.

Entre os discípulos de Platão foi Aristóteles quem exerceu o maior influxo sobre a tradição da filosofia oral do mestre, tanto por meio das suas obras perdidas como das que nos chegaram. Entre os escritos literários de Aristóteles é de particular importância o diálogo *Sobre a filosofia*, pois contém uma exposição e uma crítica das Idéias-Números platônicas, à qual Aristóteles remete no *De anima*. Ademais, nos chamados escritos “doxográfico-críticos” de Aristóteles, além do *Peri Ideon*, encontrava-se a transcrição da lição platônica *Sobre o Bem (Peri tagathou)* em três livros. Finalmente, nos escritos doutrinários (*pragmatie*) que nos chegaram, sobretudo a *Metafísica* e a *Física*, encontramos contínuas referências a Platão que dão informações consistentes sobre a existência de uma doutrina platônica das Idéias-Números e dos Princípios.

Sobre o *Peri tagathou* de Platão, sabemos que o seu conteúdo tornou-se conhecido graças a uma notícia reportada no comentário de Alexandre de Afrodísia (200 d.C.) à *Metafísica* de Aristóteles¹², e outro testemunho de Alexandre é transmitido em Simplicio (séc. VI d.C.)¹³. Não é fácil saber em

¹¹ Um dos textos mais representativos disso é o da recusa de Sócrates a fazer uma exposição direta sobre o Bem, oferecendo como alternativa a metáfora do Sol como filho do Bem. Cf. *República*, VI 506 D – 508 C. Outros textos importantes são: *Política*, 284 D 1; *Timeu*, 53 D.

¹² Cf. ALEXANDRE, *In Arist. Metaph.* (I 6, 987 b 33), p. 55,20 – 56, 35 Hayduck = *Test. Plat.* 22 B. Ver texto 1 em anexo no final.

¹³ Cf. SIMPLICIO, *In Phys.* (III, 4 202 b 36), p. 453, 22 – 455, 11 Diels = *Test. Plat.* 23 B. Ver texto 2 em anexo no final.

que medida Alexandre é fiel à exposição aristotélica, mas o que fica claro a partir do testemunho de Alexandre é que no discurso doutrinal *Sobre o Bem* Platão reconhecia duas vias que conduziam aos Princípios: 1) a via que leva aos Princípios (ou elementos) por meio das formas espaciais dimensionais e dos números; 2) a via que, a partir das diferentes espécies categoriais do ser, por meio das oposições, conduz aos Princípios (ou gêneros maximamente universais do ser).

Certamente o testemunho aristotélico mais extenso e controverso seja o que aparece no capítulo 6 livro I da *Metafísica* (987 a 29 -988 a 17)¹⁴, onde apresenta, em primeiro lugar, a teoria das Idéias em geral; em seguida ilustra e discute a teoria dos primeiros Princípios, dos quais derivam as próprias Idéias e, finalmente, esboça a estrutura hierárquica das realidades supra-sensíveis admitidas por Platão. Vejamos um pouco mais detidamente esses três momentos, porque o texto é de fundamental importância.

Aristóteles começa dizendo que Platão freqüentou o heraclítico Crátilo, a partir do qual amadureceu a convicção de que “todas as coisas sensíveis estão em contínuo fluxo e delas não é possível fazer ciência”. Depois, Platão aceitou de Sócrates o método da pesquisa do universal e da definição, estendendo o método que Sócrates aplicou apenas à esfera ética ao plano das realidades na sua totalidade, chegando à conclusão de que os objetos sensíveis não podem ser aquilo a que se referem a definição e o universal e que, portanto, devem existir outras realidades às quais se referem as definições. Platão denominou “Idéias” essas realidades, e sustentou que a pluralidade das coisas sensíveis subsiste por “participação” nessas Idéias.

Em seguida Aristóteles afirma que a relação de “participação” entre as Idéias e as coisas sensíveis significa que as Idéias são “causas” dos sensíveis, mas não as causas primeiras e definitivas, pois Platão sustentava que existiam “elementos constitutivos” das próprias Idéias e, portanto, Princípios ulteriores às próprias Idéias. Esses Princípios supremos são o *Uno* e a *Díade ilimitada e indefinida de grande-e-pequeno*. A função do Uno corresponde, para Aristóteles, à “forma” e a função da Díade à “matéria”. Portanto, o Uno é a causa formal das Idéias e a Díade de grande-e-pequeno é a “causa material”; as Idéias, por sua vez, são “causa formal” das coisas sensíveis, e o grande-e-pequeno desempenha o papel de “causa material”. Ainda segundo

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, vol II: Texto grego com tradução ao lado. Trad. de M. Perine, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Aristóteles, esse Princípios possuem um valor *axiológico*, ou seja, Platão atribuiu ao Uno a causa do *bem*, e ao Princípio oposto da Díade a causa do *mal*.

Disso resulta que, além dos sensíveis e da esfera das Idéias, acima delas existe a esfera dos Princípios supremos do Uno e da Díade. Mas Aristóteles também afirma que Platão admitia entre os sensíveis e as Idéias uma *esfera intermediária* constituída pelos entes matemáticos, e afirma ainda que, junto com as Idéias Platão punha os Números ideais, considerados por ele como “causa” e “substância” das outras coisas, concordando assim com os pitagóricos, mas discordando deles pelo fato de afirmar que os Números são separados dos sensíveis e são os primeiros derivados do Uno e da Díade.

Portanto, a hierarquia das realidades supra-sensíveis, a partir das informações fornecidas por Aristóteles, seria a seguinte, na ordem descendente: 1) os Princípios supremos do Uno e da Díade de grande-pequeno; 2) os Números ideais; 3) as Idéias ou Formas, e, 4) Entes matemáticos “intermediários”. O que chama a atenção nessa reconstrução do pensamento de Platão é que ela não corresponde ao que lemos nos diálogos e parece apontar para algo que estaria fora dos escritos. O próprio Aristóteles sugere isto numa passagem da *Física*, em que fala de “doutrinas não-escritas” de Platão¹⁵.

Também Teofrasto parece depender em larga medida da exposição de Aristóteles. Segundo uma passagem da sua *Metafísica*¹⁶, a dupla direção do movimento para os Princípios seria atestada por Platão de modo claramente diferente: antes de tudo existiria a recondução (*anágein*) aos Princípios, e depois a dedução que, a partir dos Princípios, chegaria até o mundo das aparências (*katà tèn génesin*).

Aristóxeno, na sua citação da lição platônica *Sobre o Bem*, remete-se explicitamente aos relatos aristotélicos¹⁷. A partir da sua exposição não é possível estabelecer se a lição ocorreu só uma vez ou se foi repetida outras vezes. Aristóxeno afirma que no início Platão fazia uma exposição de conjunto, de modo que os ouvintes podiam ou abandonar a lição imediatamente ou permanecer até o final. É possível concluir que as

¹⁵ ARISTÓTELES, *Física*, IV 2, 209 b 11-17.

¹⁶ Cf. TEOFRASTO, *Metafísica*, 3, 6 a 15 – b 17 (p. 12-14 Ross-Fobes) = *Test. Plat.* 30. Ver texto 3 em anexo no final.

¹⁷ Cf. ARISTÓXENO, *Harm. elem.*, II, p. 30-1 (Meibom), p. 39-40 da Rios = *Test. Plat.* 7. Ver texto 4 em anexo no final.

exposições platônicas eram bastante amplas seja porque Aristóteles comparava as suas *pragmatic* justamente à *akróasis* de Platão, seja porque a sua transcrição se estendia por três livros.

Também a comédia contemporânea lança alguma luz sobre a atividade didática platônica em referência à doutrina dos Princípios. Num fragmento de Epícrites¹⁸ é mostrado como alguns hóspedes assistiam a um exercício escolástico da Academia e como um médico siciliano exprimia a própria irritação pelo formalismo do método diairético platônico. Essa reação é semelhante à que Aristóxeno atribui aos ouvintes das lições *Sobre o Bem*.

Simplício¹⁹ transmite que, além de Aristóteles, também Espeusipo, Xenócrates, Hestieu, Heráclides e outros platônicos escreveram sobre a lição *Sobre o Bem*²⁰. Não se tem nenhuma informação segura sobre o destino dessas transcrições da Academia antiga, mas no catálogo das obras de Xenócrates contido em Diógenes Laércio (IV, 13) encontra-se o título *Peri tagathou*, e é verossímil que uma exposição da doutrina platônica dos Princípios tenha tido um influxo considerável em época helenística, como revela o testemunho de Sexto Empírico²¹.

À primeira geração de discípulos platônicos pertence também Hermodoro, de cujo escrito biográfico *Sobre Platão* Simplício reporta uma citação²². Simplício fornece com precisão informações sobre uma das linhas da tradição indireta, que passa por Dercílides (séc. I d.C.) e chega até Porfírio (séc. III d.C.). Deve-se observar que, quanto ao conteúdo, o testemunho de Hermodoro coincide com uma notícia de Alexandre sobre o *Peri tagathou*, e com o núcleo do relato de Sexto Empírico acima mencionado. Portanto, é provável que Hermodoro, no seu testemunho sobre a doutrina de Platão, tenha-se baseado diretamente na lição platônica *Sobre o Bem*.

Em todo caso, sobre o estado total das fontes pode-se afirmar com segurança o seguinte: a tradição da doutrina dos Princípios que Platão teria exposto sob o título *Peri tagathou*, não é limitada a um único filão.

¹⁸ Cf. ATENEU, II, 59 D-E = *Test. Plat.* 6. Ver texto 5 em anexo no final.

¹⁹ Cf. SIMPLÍCIO, *In Arist. Phys.* (I 4, 187 a 12), p. 151, 6-19 Diels = *Test. Plat.* 8. Ver texto 6 em anexo no final.

²⁰ Na *Carta VII* (341 B) Platão menciona inclusive escritos sobre a sua doutrina dos Princípios por parte de pessoas perfeitamente incompetentes e desconhecidas para nós. Certamente não se trata de discípulos como Espeusipo e Xenócrates, que são citados em outro lugar da mesma carta (345 B 7).

²¹ Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. mathem.*, X 248-284 = *Test. Plat.* 33*. Ver texto 7 em anexo no final.

²² Cf. SIMPLÍCIO, *In Arist. Phys.* (I, 9, 192 a 3), p. 247,30 – 248,15 Diels = *Test. Plat.* 31. Ver texto 8 em anexo no final.

Conhecemos três ramos da tradição independentes um do outro. O ramo mais importante parte de Aristóteles, passa por Teofrasto e Aristóxeno, e chega a Alexandre e a Simplício. Outra linha conduz de Hermodoro a Simplício, e uma terceira linha, que provavelmente remonta à Academia antiga, está na base do relato de Sexto Empírico ao qual já fizemos menção. A tudo isso se acrescentam as numerosas referências singulares a Platão contidas nas *pragmatie* de Aristóteles, que nos permitem lançar um olhar sobre o mais amplo âmbito da discussão intra-acadêmica.

Não é, portanto, permitido descartar todos esses testemunhos como se tratasse de mal-entendimento ou de capricho de um autor individual. Antes, temos a possibilidade de confrontar um com o outro os testemunhos de diversos discípulos de Platão; e o que resulta desse confronto é que, nos traços essenciais, os testemunhos concordam em tudo seja entre si, seja com a obra escrita de Platão²³.

3. O contexto recente da questão

a) A edição de Platão de Schleiermacher

A interpretação de um filósofo antigo com base na tradição indireta, hábito muito difundido desde a antiguidade, começou a ser superado no século XIX quando, com a monumental edição da tradução alemã da obra platônica por Schleiermacher²⁴. De 1804 a 1828, esse teólogo alemão preparou uma imponente tradução de Platão, com critérios que pretendiam o máximo de fidelidade possível ao original, apresentados na famosa “Introdução”²⁵ geral da obra. Nessa edição, o texto de Platão adquire prioridade absoluta, como unidade indissolúvel de forma e conteúdo, do que resultou que a unidade do pensamento platônico devia ser buscada na trabalhosa síntese de elementos filosóficos e literários, no interior de uma obra que recorria a diferentes métodos e modos de raciocínio (dialética,

²³ Para toda esta seção, assim como para o item 4, minha referência básica é o Apêndice (“Problemi di critica delle fonti della tradizione platonica indireta”) do livro de Gaiser (pp. 202-281), citado na nota 5.

²⁴ SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Platons Werke*, Berlin 1804-1828 (segunda edição a partir de 1817, terceira edição em 1855).

²⁵ A *Einleitung* foi reimpressa em AA.VV. *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, editada por K. Gaiser, Hildesheim 1969, p. 1-32. Há uma cuidadosa tradução portuguesa feita por G. Otte, com revisão técnica e notas de Fernando Rey Puente. Cf. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

lógica, diálogo, mito, ironia, etc.). Neste sentido, a forma da obra de Platão foi valorizada ao mesmo nível do seu conteúdo, de modo que se tornou fundamental compreender os motivos que levaram Platão a escolher a forma dialógica para expressar seu pensamento. A obra de Platão seria uma indissociável *síntese de forma e conteúdo* e, assim, a expressão por excelência da *comunicação filosófica*. Portanto, compreender o método e o conteúdo da filosofia platônica é compreender os diálogos platônicos. Além disso, na interpretação de Schleiermacher, os diálogos platônicos têm uma unidade doutrinal subjacente, de modo que é possível não só reconstruir o plano de cada diálogo, mas também o plano geral que liga todos os diálogos num sistema. Assim compreendidos, os diálogos têm um valor autônomo, no sentido de que o pensamento de Platão encontra-se exclusivamente neles, tendo como consequência a total desvalorização da *tradição indireta*.

b) Antecedentes da Escola de Tübingen-Milão

No início do século XX começavam aparecer algumas contribuições que podem ser consideradas precursoras da Escola de Tübingen. Leon Robin, em 1908 publica o famoso livro sobre *A teoria platônica das Idéias e dos Números segundo Aristóteles*, contendo uma densa interpretação sistemática dos testemunhos de Aristóteles sobre as doutrinas do mestre e a declarada tentativa de compreender Platão pelo filtro da tradição antiga indireta²⁶.

Em 1917 e em 1924 Julius Stenzel publicou dois importantes estudos sobre Platão²⁷, dos quais concluía que os testemunhos de Aristóteles sobre as doutrinas não-escritas de Platão referem-se ao último período do seu filosofar, além de sustentar que uma das fontes de informação de Aristóteles é a famosa lição platônica *Sobre o Bem*, na qual ele discutia a teoria dos Princípios do Uno e da Díade, a questão das Idéias e dos Números e o seu nexa com os Princípios.

De modo semelhante a Stenzel, em 1949 P. Wilpert reafirmava a senilidade das doutrinas não-escritas de Platão a partir da reconstrução de dois escritos juvenis de Aristóteles sobre a teoria das Idéias²⁸. Finalmente, é

²⁶ ROBIN, L. *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (Hildesheim 1963).

²⁷ STENZEL, J. *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917 (Darmstadt 1961³); *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924 (Darmstadt 1959³).

²⁸ WILPERT, P. *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.

preciso mencionar a obra de J. N. Findlay, *Platão. As doutrinas escritas e não-escritas*, publicada em 1974, mas que é fruto de pesquisas desenvolvidas nos anos 20²⁹, no qual defende a tese de que o estudo de Platão limitado à letra dos diálogos acaba por extrair dele a sua dignidade e o seu interesse filosófico.

c) A Escola de Tübingen-Milão

A obra pioneira da nova interpretação de Platão é a de Krämer³⁰, publicada em 1959, na qual investiga a formação e o desenvolvimento da ontologia platônica a partir da noção de *areté* (excelência), e das noções de *táxis* (ordem), *métron* (medida), *mesotés* (justo meio) e *agathón* (bem), cujos fundamentos, apenas aludidos nos diálogos, só podem ser explicados pelo recurso às doutrinas não-escritas. Em 1963 Gaiser publica a sua obra sobre o ensinamento oral de Platão, analisando particularmente a relação entre matemática e ontologia³¹, e, em 1985 Thomas Szlezák desenvolve uma monumental análise dos primeiros diálogos e dos diálogos da maturidade à luz da crítica do escrito apresentada no *Fedro*, e apresenta a tese do socorro que o discurso oral deve trazer ao discurso escrito, obrigando a levar a sério a tradição indireta³².

O livro de Giovanni Reale, *Para uma nova interpretação de Platão* representa, entre outras coisas, um dos mais espetaculares fenômenos editoriais no âmbito dos estudos platônicos nos últimos anos. Publicado pela primeira vez em 1984 sob a forma de esboço provisório, teve três edições ampliadas no curso de 1986, e, a partir da quinta edição totalmente refundida, em 1987, passou a ser publicado pela Editora Vita e Pensiero da Universidade Católica de Milão. Em 1991 o livro chegou à décima edição, considerada pelo autor como definitiva, e mesmo depois disso, continuou a

²⁹ FINDLAY, J. N. *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, London 1974.

³⁰ Cf. KRÄMER, H. *Arete bei Platon und Aristoteless. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdã 1967?).

³¹ Cf. GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Com o importante apêndice no qual reúne os testemunhos sobre a tradição indireta: *Anhang. Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart 1963, 1968².

³² Cf. SZLEZÁK, Th. A. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlim 1985, trad. it. com o título: *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Intr. e trad. de G. Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1988, 1989².

ser reimpresso com retoques e acréscimos, tendo chegado em 2003 à sua vigésima-primeira edição³³.

A grande novidade do livro de Reale, relativamente às posições já assumidas pelos estudiosos de Tübingen, foi a tentativa de transformar as perspectivas abertas pela revalorização das doutrinas não-escritas de Platão em um novo paradigma de leitura e interpretação de Platão, aplicando aos estudos platônicos os instrumentos conceituais que a reflexão epistemológica de Thomas Kuhn utilizou para analisar a sucessão dinâmica das teorias científicas no seu famoso livro sobre *A Estrutura das revoluções científicas*³⁴. Essa ousada operação de apropriação de instrumentos conceituais de um determinado campo do saber para aplicá-lo a outro é amplamente justificada por Reale nas “Premissas metodológicas essenciais”, apresentadas na primeira parte do seu livro, em especial no primeiro capítulo, no qual explora particularmente o conceito kuhniano de paradigma e a sua compreensão da natureza das revoluções científicas, para aplicá-los às pesquisas platônicas em vista de justificar sua tese segundo a qual a nova interpretação de Platão proposta pela Escola de Tübingen se apresenta como um novo paradigma, que inaugura uma fase de “ciência extraordinária” nos estudos platônicos³⁵.

O livro de Reale não só desencadeou intensa polêmica nos meios acadêmicos europeus³⁶, mas também um fecundo trabalho de releitura de toda a obra escrita de Platão nos cânones do que passou a ser chamado de “novo paradigma”. São expressivos deste trabalho os comentários histórico-filosóficos aos diálogos de Platão elaborados por M. Migliori³⁷, por G. Movia³⁸ e M. Montuori³⁹, bem como a tradução italiana de todos os escritos

³³ Cf. REALE G. *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*. 21ª ed., Milano: Vita e Pensiero, 2003, trad. de M. Perine a partir da 14ª edição, São Paulo: Edições Loyola 1997 (2ª ed. 2004).

³⁴ Cf. KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press, 1962.

³⁵ Cf. G. REALE, *op. cit.*, p. 3-97, espec. p. 3-22.

³⁶ Ver, por exemplo, a crítica de W. Wieland, apresentada na resenha publicada no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, em 7 de dezembro de 1993, n. 284, p. L 16, reproduzida em Apêndice, com uma resposta de Reale às observações críticas, no final do seu livro (p. 564-572 da trad. bras.), e a de G. Figal, publicada em *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1994, p. 150-162 (também reproduzida em Apêndice, com resposta de Reale, no final do seu livro (p. 573-585 da trad. bras.).

³⁷ Cf. MIGLIORI, M. *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1990; *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1993; *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

³⁸ MOVIA, G. *Apparenze essere e verità. Commentario storico-filosofico ao "Sofista" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

de Platão⁴⁰, com introduções e notas explicativas, publicada em um só volume por Reale, fruto do trabalho do grupo de pesquisadores do Centro di Ricerche di Metafisica da Universidade Católica de Milão.

4. Os problemas da crítica das fontes

Não foi tarefa simples para os pesquisadores da Escola de Tübingen-Milão selecionar os textos que devem entrar no âmbito da crítica das fontes, porque até muito recentemente a filologia platônica não se preocupou em recolher de modo sistemático os testemunhos individuais, examinando-os do ponto de vista da crítica da tradição, como foi feito com os Pré-socráticos.

As dificuldades para a crítica das fontes são de diferentes tipos. Por exemplo, é preciso distinguir os textos que remetem a declarações não literárias de Platão das citações platônicas que, mesmo não estando documentadas no *Corpus Platonicum*, podem ser postas em conexão com a obra escrita de Platão. Além disso, é preciso considerar separadamente os textos que, mesmo dependentes de autores cujos textos nos chegaram, por exemplo, Aristóteles, não têm nenhum valor de fontes. Ademais, devem ser examinadas separadamente as anedotas que têm interesse exclusivamente biográfico. Mas é preciso acolher se preconceitos e examinar cuidadosamente também textos nos quais não se fala explicitamente de Platão, como aqueles de Aristóteles nos quais o uso de expressões como *tinés* (alguns) ou *énioi* (vários, alguns) sugerem que ele não está criticando pessoas, mas opiniões.

Deve-se levar em conta que alguns autores antigos, sobretudo Espeusipo e Xenócrates, expuseram pensamentos platônicos como doutrina de Pitágoras ou dos Pitagóricos. Não sabemos exatamente porque na Academia antiga se designava a doutrina platônica dos Princípios como “pitagórica”, embora Platão tenha ido muito além dos pressupostos pitagóricos. Talvez essa designação servia como um véu protetor ou como tentativa de colocar as doutrinas sob a tutela de uma autoridade antiga, quase religiosa. Pode-se pensar também que sob a designação geral de “doutrina pitagórica” era possível referir-se a Platão sem vinculá-lo a uma doutrina determinada, e com isso ter maior liberdade de simplificar, divergir ou desenvolver ulteriormente a doutrina em questão. Facilitava essa aproxi-

³⁹ MONTUORI, M. *Per una nuova interpretazione del “Critone” di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1998.

⁴⁰ PLATONE, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Rusconi, 1991.

mação o fato de o próprio Platão, na exposição da sua doutrina dos Números e dos Princípios, ter-se vinculado à tradição de Pitágoras, de modo análogo ao que, na obra escrita, expunha suas idéias sob a máscara de Sócrates.

Além dessas dificuldades de caráter filológico, é preciso perguntar-se de que modo os testemunhos devem ser associados às diferentes formas da atividade doutrinal platônica. O espectro do filosofar oral de Platão cobre atividades muito diferentes como instruções metodológicas, pesquisas ou exercícios científicos sobre determinados temas, exposições sistemáticas gerais, como as lições *Sobre o Bem*, e disputas dialéticas sobre problemas filosóficos⁴¹. O conjunto dos testemunhos permitem pensar que todos os ensinamentos e aprendizados na Escola platônica se orientavam sobre os mesmos Princípios, porém segundo modalidades sempre diversas e com base em instâncias filosóficas sempre diferentes.

Entre as notícias que nos foram transmitidas, alguns textos se referem univocamente às lições doutriniais *Sobre o Bem*, outros textos derivam de pesquisas especializadas ou provisórias como, por exemplo, quando Aristóteles atribui a Platão certas *diaireseis* ou definições⁴². Ms nem sempre é possível estabelecer com segurança de que forma Platão tratou certas doutrinas atestadas como suas. É o caso, por exemplo, da teoria das Idéias-Números. Podemos presumir que nas lições *Sobre o Bem* Platão tenha falado dessa teoria só em termos gerais, e que tenha discutido os problemas específicos da doutrina dos Números em colóquios mais restritos com os discípulos.

Ainda no plano metodológico deve-se observar que nenhum dos testemunhos de que dispomos pode ser atribuído literalmente a Platão. Não existe nada que pudesse ser considerado um fragmento platônico, como ocorre com os Pré-socráticos. Temos apenas expressões singulares, como o conceito de *aoristos duas* ou de *mega kai mikrón*, que podem ser atribuídas diretamente a Platão. É certo que em todos os testemunhos as afirmações de Platão podem ter sido fortemente alteradas, abreviadas, misturadas com outras, simplificadas e banalizadas doxograficamente, mal-compreendidas,

⁴¹ Sobre isso cf. GAISER, K. *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*. Presentazione di G. Reale. Introduzione di H. Krämer. Trad. V. Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1994, pp. 331-345.

⁴² Por exemplo, a *diáiresis* dos elementos materiais em *De gen. et corr. (Test. Plat. 46 A)*, ou as definições em *Top.*, VI 10, 140 a 3-5.

distorcidas em sentido polêmico, traduzidas em conceitos lingüisticamente diferentes etc.

Todavia, não seria correto, por causa dessas deformações, considerar não-confiáveis ou não-platônicas as notícias que o conjunto da tradição indireta oferece. O limite entre o “não genuinamente platônico” e o “genuinamente platônico” não é muito simples de estabelecer como parece a Cherniss⁴³, analogamente à diferença entre escritos de Platão, de um lado, e as exposições dos discípulos, de outro. O limite deve sempre ser buscado *no interior* dos testemunhos individuais, e para isso é necessário penetrar as expressões singulares analisando-as até nas últimas nuances de significado – por exemplo, quando Aristóteles usa o conceito cunhado por ele de *hylé* num contexto em que fala de Platão.

A tarefa do estudioso é, portanto, estabelecer – em todos os casos e com o máximo rigor – as alterações, as interrupções e as confusões de sentido em cada testemunho, buscando a sua fonte verdadeira e pondo à luz as intenções peculiares dos intermediários. Desse modo é possível eliminar progressivamente os elementos não platônicos. Felizmente existem casos em que os textos transmitidos se corrigem reciprocamente, e, acima de tudo, deve-se ter sempre como unidade de medida as formulações platônicas inquestionáveis contidas nos diálogos.

É certo que devemos ficar atentos para não ir muito além do devido na tentativa de uma visão unitária de conjunto. No início da tradição indireta, isto é, no próprio Platão, não existe uma unidade dogmaticamente rígida, mas uma variedade viva e mutável pela forma, pelo tempo e pelo método. No âmbito da oralidade, assim como nos diálogos, Platão certamente evitou a rigidez da terminologia e falou dos mesmos assuntos de modo sempre renovado.

Não resta dúvida de que os testemunhos literários transmitidos são inferiores relativamente à palavra oral originária de Platão, e essa inferioridade não será nunca superada pela pesquisa filológica das fontes. Entretanto, a distância entre os testemunhos e a palavra de Platão não é totalmente intransponível. Deve-se ter presente que podemos nos encontrar hoje em dia na mesma situação dos ouvintes contemporâneos de Platão, que

⁴³ Cf. CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944 (New York 2^a1962); *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles: The University of California Press, 1945 (trad. francesa de L. Boulakia: *L'énigme de l'ancienne Académie*, Paris: Vrin, 1994).

tiveram de constatar que o conteúdo extremamente esquemático do ensinamento oral do mestre só podia ser assimilado plenamente mediante uma experiência pessoal amadurecida aos poucos.

Concluindo, podemos dizer que, relativamente às exposições sempre unilaterais, abreviadas, arbitrariamente adaptadas ou distorcidas em sentido polêmico, que nos chegaram pela tradição indireta, é necessário ter extrema prudência, análoga à que há tempo é se exige na interpretação dos Pré-socráticos e na solução do problema do Sócrates histórico. Não existe uma receita única para a crítica das fontes. Os textos individuais estão sempre subordinados às suas condições históricas e aos interesses intelectuais de seus autores. Existem, porém, critérios para uma compreensão adequada. Pode-se tentar captar a gradual transformação do conteúdo transmitido nos diversos expositores. E a respeito disso dispomos de uma possibilidade de controle que, ao contrário, nos falta com relação aos Pré-socráticos e a Sócrates: podemos confrontar os resultados da crítica das fontes com a obra escrita completa de Platão e, portanto, podemos verificar em que medida a tradição indireta concorda plenamente ou não com essa obra.

Apêndice

Apresento a seguir, a título de comprovação documental, a tradução de alguns testemunhos aos quais me referi ao longo da exposição. Todos eles foram extraídos da citada coletânea de Gaiser, *Testimonia Platonica*.

1. ALEXANDRE, *In Arist. Metaph.* (I 6, 987 b 33), p. 55,20 - 56, 35 Hayduck = *Test. Plat.* 22 B.

Platão e os pitagóricos sustentavam que os números são os princípios dos seres, porque pensavam que princípio é o primeiro e o não composto e que as superfícies são anteriores aos volumes (dado que o mais simples e o que não se elimina ao eliminar-se outra coisa é primeiro por natureza), e pela mesma razão as linhas são anteriores às superfícies, e os pontos às linhas. Os matemáticos chamavam os pontos de ‘sinais’, mas eles os chamavam ‘unidades’, por serem completamente simples e por não haver nada antes deles. Pois bem, as unidades são números, logo os números são os primeiros seres. E dado que as espécies e as idéias são anteriores aos seres a elas referidos, que, segundo ele [Platão], recebem delas seu ser (o que ele tentava

demonstrar de muitas maneiras) sustentava que as espécies são números. Porque se o mono-específico é anterior aos seres que a ele se referem e nada há de anterior ao número, então as espécies serão números.

Por isso, também sustentava que os princípios do número são princípios das espécies e o uno o é de todas as coisas. Ademais, as espécies são princípios das outras coisas e os princípios do número são princípios das idéias por serem elas números. Sustentava que os princípios do número eram o uno e a díade. Com efeito, dado que nos números se encontram o uno e o diferente do uno, que são o muito e o pouco – o primeiro que se encontra neles junto ao uno –, fazia deste o princípio do muito e do pouco. E o que está mais próximo do uno é a díade, que tem em si o muito e o pouco: pois o dobro é muito e a metade pouco, e ambos estão na díade, e ambos são contrários ao uno, já que o uno é indivisível, e o outro divisível.

Querendo, ademais, mostrar que o igual e o desigual são princípios de todos os seres por si e dos opostos (tratava, com efeito, de reconduzir tudo a estes como se fossem o mais simples), atribui o igual à unidade, o desigual ao excesso e a falta: a desigualdade certamente consiste numa dualidade, a do grande e do pequeno, que são um excedente e um excedido. Por isso a chamava ‘díade indeterminada’, porque nenhum dos dois, nem o excedente nem o excedido, enquanto tais, são algo determinado, mas indeterminado e infinito.

Mas a dualidade indeterminada, ao ser determinada pelo uno, torna-se a dualidade no âmbito dos números; de fato, tal dualidade é uma quanto à espécie. Ademais, o primeiro número é a dualidade, e seus princípios são o excedente e o excedido, porque na díade primeira encontram-se o dobro e a metade e o dobro e a metade são algo que excede e algo que é excedido, mas o excedente e o excedido não são sempre dobro e metade: pois eles são elementos do dobro. E dado que o excedente e o excedido, quando delimitados, tornam-se dobro e metade (estes, com efeito, não são mais indeterminados, assim como não o são o triplo e o terço, o quádruplo e o quarto, ou qualquer uma das outras coisas nas quais o excesso já tenha sido delimitado), e isso é produzido pela natureza do uno (pois cada coisa é una, enquanto é algo definido e determinado), então os elementos da díade numérica serão o uno e o grande e o pequeno. Em resumo, a díade é o primeiro número e estes são seus elementos. E por esse tipo de razões Platão estabeleceu que princípios de todos os seres e números eram o uno e a díade, como Aristóteles expõe livros *Sobre o bem*.

2. SIMPLÍCIO, *In Phys.* (III, 4 202 b 36), p. 453, 22 - 455, 11 Diels = *Test. Plat.* 23 B.

Mas tampouco as idéias estão fora do céu – diz Aristóteles – por não estarem em nenhum lugar. Todavia, prossegue, o infinito está tanto nas coisas sensíveis como nas idéias.

Dizem, com efeito, que Platão sustentou que os princípios das coisas sensíveis são o uno e a díade indeterminada e ao situar a díade indeterminada também nos inteligíveis afirmava que era infinita, e, ao propor como princípios o grande e o pequeno dizia que eram algo infinito, tudo isso em suas conferências *Sobre o bem*, às quais assistiram Aristóteles, Heráclides, Hestieu e outros colegas de Platão, e escreveram o que foi dito de um modo um tanto enigmático, tal como foi dito. Mas Porfírio, com o propósito de interpretá-lo, escreveu o seguinte no seu comentário ao *Filebo*. “Platão sustenta que o mais e o menos, o forte e o fraco pertencem à natureza infinita. Porque onde eles estejam presentes, aumentando ou reduzindo a sua intensidade, não permanece firme nem fica delimitado o que deles participa, mas procede para o indeterminação da infinitude. E o mesmo acontece com o maior e com o menor e com o que Platão chama, em resumo, o grande e o pequeno.

Com efeito, suponhamos uma grandeza limitada, por exemplo, um côvado; dividamo-la em duas partes iguais e deixemos um dos semi-côvados indiviso; cortemos sucessivamente em partes menores o outro semi-côvado e as acrescentemos ao semi-côvado indiviso: teremos duas partes do côvado, uma indo na direção do menor e a outra na direção do maior, e assim indefinidamente. De fato, jamais chegaremos com sucessivos cortes a um indivisível, porque o côvado é um contínuo e o contínuo se divide em partes sempre divisíveis. Esse incessante cortar revela a natureza do ilimitado contida no côvado, antes, revela mais de uma natureza, uma que procede para o grande e a outra se dirige para o pequeno. Nessas coisas se capta também a díade indeterminada, constituída pela unidade que procede na direção do grande e pela que procede na direção do pequeno.

E isso se verifica tanto nos corpos contínuos como nos números. De fato o primeiro número é a díade, par, e na natureza do par estão incluídos o dobro e a metade, mas o dobro por excesso e a metade por falta. Portanto, no par estão incluídos o excesso e a falta. O primeiro número par é a díade, que por si mesma é indeterminada, mas que é determinada pela participação do

uno. De fato a díade é determinada na medida em que é uma certa forma. Assim, também são elementos do número o uno e a díade, o primeiro delimitando e dando forma, e a díade indeterminada consistindo no excesso e na falta.

Essas coisas Porfirio diz quase com as mesmas palavras, tentando explicar as coisas ditas enigmaticamente [por Platão] no discurso *Sobre o Bem*, e provavelmente porque aquelas coisas estavam em harmonia com as que escreveu no *Filebo*.

Também Alexandre, que atesta que fala a partir das conferências de Platão *Sobre o bem* tal como as contaram Aristóteles e os demais companheiros de Platão, escreve o seguinte:

Platão, ao buscar os princípios dos seres, como lhe parecia que número era por natureza o primeiro dos seres (com efeito, os limites da linha são os pontos, e os pontos são unidades com posição, e sem a linha não há nem superfície nem volume, por mais que o número possa subsistir sem eles), já que o número – como dizia – é por natureza o primeiro dos seres, pensava que ele era princípio, e que os princípios do primeiro número eram os princípios de todo número. Mas o primeiro número é a díade, cujos princípios afirmava ser o uno e o grande e o pequeno. Ora, enquanto é díade, contém em si multiplicidade e escassez; enquanto contém em si o dobro, há nela a multiplicidade (com efeito, o dobro é multiplicidade, excesso e grandeza), enquanto contém a metade, há nela escassez. Por isso sustentava que de acordo com isso, na díade há excesso e falta, grande e pequeno. Mas sendo cada uma das suas partes uma unidade, e sendo essa mesma díade uma única forma, então a forma da díade participa da unidade. Por isso [Platão] chamou de princípio da díade o uno e o grande e pequeno. E a denominou díade indeterminada porque ao participar do grande e do pequeno, do maior e do menor, contém o mais e o menos. De fato, aumentando eles a sua intensidade ou reduzindo-a, não se detêm, mas procedem em direção da indeterminação da infinitude.

Assim, pois, dado que a díade é o primeiro número e seus princípios são o uno e o grande e pequeno, necessariamente devem ser estes os princípios de todos os seres; de modo que também de todos os entes são princípio o uno e o grande e pequeno, isto é, a díade indeterminada. Pois cada número, enquanto é um concreto, unitário e determinado, participa do uno; mas enquanto é divisível e tem quantidade, [participa] da díade indeterminada.

Platão sustentava que também as idéias são números. Conseqüentemente fazia dos princípios dos números princípios das idéias. E atribuía à natureza da díade o infinito, porque grande e pequeno, ou o maior e menor, não é determinado, mas encerra o mais e menos, que avança para o infinito.

3. TEOFRASTO, *Metafísica*, 3, 6 a 15 – b 17 (p. 12-14 Ross-Fobes) = *Test. Plat. 30*.

Pois bem, a partir desse ou desses princípios (e também, talvez, a partir de outros que se queira propor) poder-se-ia tentar explicar o que os segue imediatamente e não se deter depois de ter avançado até certo ponto. Pois é próprio de quem pensa até o fim o que Arquitas disse em certa ocasião que fazia Eurito, quando distribuía certas pedras: explicar, por exemplo, que tal é o número do homem, tal outro o do cavalo, e outro ainda o de qualquer outra coisa.

Mas, na realidade, a maioria [dos filósofos] avança só até certo ponto e ali se detém, como fazem também os que propõem do uno e da díade indeterminada: depois de terem gerado os números, as superfícies e os sólidos, descuidam praticamente todas as outras coisas e se empenham em esclarecer somente que algumas coisas derivam da díade indeterminada, por exemplo, o lugar, o vazio e o infinito, e que outras derivam dos números e do uno, por exemplo, a alma e algumas outras coisas: geram simultaneamente o tempo, o céu e numerosas outras coisas, mas do céu e das remanescentes coisas, depois, não fazem mais menção alguma. Do mesmo modo, os seguidores de Espeusipo e todos os outros, exceto Xenócrates, pois este trata a seu modo a questão do cosmo, tanto o sensível como o inteligível, o matemático e também o divino. Também Hestieu tenta chegar em sua explicação até certo ponto e não, como se disse, só dos princípios. Pois bem, na sua redução aos princípios, poder-se-ia considerar que Platão toca os outros temas, dado que os eleva às idéias, e estas aos números e a partir destes aos princípios e, em seguida, por geração até os anteriormente ditos. Mas outros só tratam os princípios. Alguns sustentam inclusive que a verdade está nos princípios: pois os seres só estão no nível dos princípios.

Mas ocorre aqui o contrário do que nos outros campos de estudo: neles as coisas que seguem aos princípios são as partes mais fortes e mais acabadas de suas ciências. E talvez isso seja razoável que aqui a investigação se dirija aos princípios, e nas outras ao que deriva dos princípios.

4. ARISTÓXENO, *Harm. elem.*, II, p. 30-1 (Meibom), p. 39-40 da Rios = *Test. Plat.* 7.

Como Aristóteles costumava contar que ocorreu com a maioria dos que ouviam o curso de Platão *Sobre o Bem*: cada um se aproximava pensando que ia aprender algum dos que normalmente são considerados bens humanos, por exemplo, a riqueza, a saúde e a força e, em geral, uma felicidade maravilhosa. Mas quando começaram os raciocínios sobre as matemáticas, tanto sobre números como sobre geometria e astronomia, e, por último, quando se afirmou que o bem é o uno, isso lhes parecia completamente chocante. Conseqüentemente, alguns desprezaram o assunto, outros o criticaram.

5. ATENEU, II, 59 D-E = *Test. Plat.* 6.

A. Que trazem agora nas mãos Platão, Espeusipo e Menedemo, entre outros? De que se ocupam, que temática tratam de desentranhar entre eles? Diz-me, pela Terra, com toda precisão, se é que acabas de vê-los.

B. Posso falar de tudo isso com clareza. Pois durante as Panatenéias, ao conhecer um grupo de jovens, assisti nos ginásios da Academia a uns cursos inefáveis, admiráveis: classificando a natureza, dividiam a vida dos animais, a natureza das árvores e as classes de legumes; e entre estas se empenhavam em averiguar a que classe pertence a abóbora.

A. Como dividiam então, e qual é o gênero das plantas? Dize-me se o sabes.

B. Sim, sim. Mas, antes de tudo, todos permaneciam calados e com a cabeça inclinada ficavam pensativos por longo tempo. De repente, enquanto os jovens estavam inclinados e indagavam, um dizia que era um legume redondo, outro perguntava de que tipo, um terceiro, que era uma árvore. Ao ouvir isso, um médico da Sicília esbravejou que estavam abestalhados.

A. E não se irritaram muito, nem começaram a gritar e a rir dele? Pois nesse tipo de reuniões não é conveniente fazer esse tipo de observações.

B. Aos jovens não lhes importou minimamente. Platão veio e com muita suavidade, sem a menor inquietação, ordenou-lhes definir de novo

desde o começo de que gênero era a abóbora. E eles começaram outra vez a defini-la.

6. SIMPLÍCIO, *In Arist. Phys.* (I 4, 187 a 12), p. 151, 6-19 Diels = *Test. Plat.* 8.

Diz Alexandre: segundo Platão, os princípios de todas as coisas, incluídas as espécies, são o uno e a díade indeterminada, à qual chamava de grande e pequeno, como também recorda Aristóteles em *Sobre o bem*. Pode-se aprender isso também de Espeusipo, de Xenócrates e de outros, que assistiram ao curso de Platão *Sobre o bem*: todos o transcreveram e conservaram assim sua doutrina e afirmam que ele servia-se desses princípios. E é muito provável que Platão sustente que o uno e a díade indeterminada sejam princípio de todas as coisas (pois este é um raciocínio dos pitagóricos e Platão parece seguir em muitos pontos os pitagóricos); mas como poderia sustentar coerentemente que a díade indeterminada, que ele chama de grande e pequeno, significando com ela a matéria, seja também princípio das idéias, se Platão atribuiu a matéria unicamente ao mundo sensível e disse explicitamente no *Timeu* que ela é própria para a geração e que nela surge o gerado? Afirmou também que as idéias eram cognoscíveis pelo entendimento, enquanto a matéria só é apreensível por um raciocínio bastardo.

7. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. mathem.*, X 248-284 = *Test. Plat.* 33*.

[248] ... consideramos que seja oportuno, depois de ter concluído a nossa pesquisa sobre o tempo, dar conta também do número, sobretudo porque os mais sábios investigadores da natureza atribuíram aos números um tão grande poder, a ponto de considerá-los princípios e elementos de todas as coisas. São eles os seguidores de Pitágoras de Samos.

[249] (A) Eles dizem, de fato, que os que filosofam retamente assemelham-se aos que estudam a linguagem. De fato, como aqueles fazem pesquisas sobre palavras (e a linguagem é constituída justamente de palavras), e dado que as palavras são constituídas de sílabas, examinam em primeiro lugar as sílabas, e, posteriormente, dado que as sílabas se reduzem aos elementos da palavra articulada [dividida em letras], desenvolvem a sua pesquisa em primeiro lugar em torno a esses [elementos]; [250] pois bem -

assim dizem os pitagóricos -, os verdadeiros investigadores da natureza, quando consideram as coisas na sua totalidade, examinam em primeiro lugar quais sejam os elementos nos quais o todo se reduz. Ora, dizer que o princípio de todas as coisas é visível, significa não compreender nada da natureza. De fato, todo o visível deve ser constituído do que é invisível, mas princípio não pode ser o que é constituído de outra coisa, mas (antes) o que constitui. [251] Por isso não se pode dizer que os princípios do todo sejam as coisas visíveis na medida em que essas não são mais, justamente, visíveis. Portanto eles consideravam que os princípios dos seres eram ocultos e invisíveis - mesmo que nem todos pensassem a respeito disso de modo unânime. [252] Com efeito, os que diziam que os princípios dos seres seriam átomos ou *homeomerias* ou corpúsculos - isto é, em geral, corpos apenas inteligíveis -, por um lado estabeleciam isso corretamente, mas, por outro, de modo errado. Enquanto acreditavam que os princípios são ocultos, percorriam de fato o caminho correto, mas erravam quando consideravam que são corpóreos. [253] Como de fato os corpos sensíveis são precedidos pelos corpos ocultos e apenas inteligíveis, assim os seres incorpóreos devem ser pré-ordenados aos corpos inteligíveis - e, precisamente, segundo essa importante correspondência: de fato, do mesmo modo que os elementos das palavras não são palavras, assim também os elementos dos corpos não são corpos; mas porque se deve tratar ou do que é corpóreo ou do que incorpóreo, então em todo caso esses são incorpóreos. [254] Não é, ademais, possível afirmar que aos átomos pertença uma duração eterna e que por isso, embora corpóreos, podem ser princípios de todas as coisas. De fato, em primeiro lugar, mesmo os que sustentam que as *homeomerias*, os corpúsculos ou os mínimos indivisíveis são elementos, atribuem a esses uma subsistência eterna, de modo que os átomos não são mais elementos que esses. Ademais, [255] suponhamos que os átomos sejam eternos. Pois bem, nesse caso, do mesmo modo que os que admitem o universo ingênito e eterno buscam, todavia, conhecer os princípios primeiros que originariamente o constituem, assim também nós - dizem os filósofos pitagóricos, que fazem parte dos filósofos que investigam a natureza - tentamos conhecer de que constitutivos são feitos esses corpos eternos que se concebem só com o pensamento. [256] Os constitutivos desses corpos deverão ser ou corpos ou seres incorpóreos. Mas não poderemos afirmar que são corpos, porque nesse caso deveremos necessariamente dizer que também desses corpos existem, por sua vez, corpos constitutivos, e assim, porque esse raciocínio vai ao infinito, o Todo

resultaria sem princípio. [257] Portanto, não resta senão concluir que os corpos inteligíveis são constituídos por entes incorpóreos. Isso foi admitido inclusive por Epicuro, quando declarou que o corpo deve ser pensado como o conjunto de forma, grandeza, resistência e peso.

(B) I. Fica, portanto, claro, do que foi dito, que os princípios dos corpos cognoscíveis só com o pensamento devem ser incorpóreos. [258] Ora, porém, se existem certos seres incorpóreos que preexistem aos corpóreos, não por isso eles são sem mais, necessariamente, elementos dos seres e princípios primeiros. Consideremos, por exemplo, como as Idéias, que segundo Platão são incorpóreas, preexistam aos corpos, e como tudo o que se gera, gere-se a partir da relação com elas. Não obstante isso, elas não são os princípios [primeiros] dos seres, uma vez que cada Idéia, tomada individualmente, é considerada uma, enquanto tomada junto com outra ou outras, é dita duas, três, quatro, de modo que deve existir algo que está ainda acima da realidade das Idéias, ou seja, o Número, por participação no qual o um, o dois, o três ou um número maior se predica delas. [259] Também as figuras tridimensionais devem ser pensadas como anteriores aos corpos, porque segundo a sua essência não são corpóreas; mas, por sua vez, nem mesmo essas são [ainda] os princípios de todas as coisas. Segundo o conhecimento, de fato, elas são precedidas pelas figuras de superfície, enquanto todas as figuras tridimensionais são constituídas destas últimas. [260] Mas nem mesmo as figuras de superfície poderiam ainda ser indicadas como elementos dos seres; cada uma delas, com efeito, é por sua vez constituída de algo anterior: as linhas; e, segundo o conhecimento, as linhas têm antes de si os números, enquanto o que consiste de três linhas é dito trilátero, e o que consiste de quatro, quadrilátero, e porque nem mesmo a linha simples pode ser pensada sem o número, mas – traçada de um ponto ao outro – é conexas com o número dois, e todos os números por sua vez caem sob o um: de fato, mesmo a díade é “uma” díade, e a tríade é “uma” tríade, e o dez é uma única soma numérica. [261] Com base nisso Pitágoras chegou a afirmar que o princípio dos seres é a Unidade, porque, participando dela, todo ser individual é dito “um”. Ora, essa [Unidade], pensada segundo a identidade consigo mesma, deve ser entendida como Unidade; adicionada a si mesma segundo a diversidade, ao contrário, ela produz a assim chamada Díade indeterminada, assim chamada porque não se identifica com nenhuma das díades numeráveis determinadas, mas, antes, todas as díades são pensadas porque participam dela – assim como eles tentam mostrar também no caso

da Unidade. [262] Os princípios dos seres são, portanto, dois: a primeira Unidade, por participação na qual todas as unidades que se contam são concebidas justamente como unidades, e a Díade indeterminada, pela participação na qual todas as díades determinadas são, justamente, díades.

II. E que esses dois sejam verdadeiramente os princípios de todas as coisas os pitagóricos o ensinam de muitos modos. [263] Dos seres, dizem eles, alguns são pensados segundo a diferença, outros segundo a oposição, outros ainda em relação a algo. Ora, segundo a diferença, na opinião deles, são as coisas que subsistem por si e segundo uma característica própria, como, por exemplo, homem, cavalo, planta, terra, água, ar, fogo; cada um destes, com efeito, é pensado por si e não segundo a sua relação com outra coisa. [264] Segundo a oposição subsistem todas as coisas que são consideradas a partir da oposição de uma com relação à outra, como, por exemplo, bom e mau, justo e injusto, útil e inútil, santo e não santo, pio e ímpio, movido e em repouso, e todas as outras coisas como essas. [265] Em relação a algo são, enfim, as coisas que são pensadas justamente segundo a sua relação a outro, como, por exemplo, direita e esquerda, alto e baixo, duplo e metade: de fato, a direita é pensada em relação com a esquerda e a esquerda em relação com a direita, o baixo em relação com o alto, e o alto em relação com o baixo. E o mesmo vale para todos os outros casos. [266] Eles dizem que existe uma diferença entre as coisas pensadas segundo a oposição e as que são pensadas em relação a algo. De fato, no caso dos contrários, o desaparecimento de um coincide com o produzir-se do outro, como, por exemplo, nos casos da saúde e da enfermidade, do movimento e do repouso: o produzir-se da saúde coincide com o desaparecimento da enfermidade, o surgimento do movimento coincide com o desaparecimento do repouso e o surgimento do repouso coincide com o desaparecimento do movimento. A mesma relação vale também para a dor e a ausência de dor, o bem e o mal, e, em geral, para todas as coisas que têm uma natureza contrária entre si. [267] As coisas que são em relação a outro têm a característica de coexistir-junto e de ser supressas junto; de fato, não há direita se não há também esquerda, e nada é dobro se não existe também a metade, da qual o dobro é dobro. – [268] Ademais, entre os opostos não se pode nunca pensar a existência de um meio, como, justamente, entre saúde e enfermidade, vida e morte, movimento e repouso: de fato, entre a saúde e a enfermidade não há nada, e assim também entre o ser vivo e o ser morto e entre o mover-se e o estar em repouso. Ao contrário, no caso das coisas que são em relação a algo

existe um meio: de fato, se tomamos o grande e o pequeno como exemplo de coisas que são em relação a algo, haverá no meio o igual, e assim analogamente também no meio do mais e do menos haverá o suficiente, e no meio do agudo e do grave haverá o harmônico. [269] Ora, acima dos três gêneros – das coisas que subsistem por si, das coisas que são segundo a oposição, e das coisas que são em relação a algo – é preciso pôr necessariamente um gênero superior, e este deve subsistir porque, em primeiro lugar, todo gênero deve subsistir antes das espécies que lhe são subordinadas. De fato, se excluimos o gênero, excluem-se também todas as espécies junto com ele, enquanto, se excluimos a espécie, não é eliminado também o gênero, já que a espécie depende do gênero e não vice-versa. [270] E assim os pitagóricos puseram como gênero superior das coisas que são pensadas por si o Uno. E enquanto ele é por si, assim também tudo o que é segundo a diferença é um e é pensado por si. [271] Das coisas que são segundo a oposição, ao contrário, disseram que o igual e o desigual se sobrepõem e desempenham o papel de gênero, no qual se pode, com efeito, distinguir a natureza de todos os opostos, por exemplo, a natureza quietude, na igualdade (de fato, a quietude não admite em si o mais e o menos), e a natureza do movimento, ao contrário, na desigualdade (de fato, o movimento acolhe em si o mais e o menos); [272] e assim o que é segundo a natureza se pode distinguir na igualdade (de fato, para eles isso era um vértice insuperável), e, ao contrário, o que é contra a natureza na desigualdade (de fato, esta acolhe em si – segundo eles – o mais e o menos). O mesmo vale também para a saúde e a enfermidade, para o reto e o curvo. [273] Ao contrário, as coisas que são em relação a algo são postas sob gênero do excesso e da falta. De fato, grande e maior, muito e mais ainda, alto e mais alto são pensados segundo o excesso, enquanto pequeno e menor, pouco e menos, baixo e mais baixo são pensados segundo a falta. [274] Mas, porque o gênero das coisas que são por si, o das coisas que são por oposição e o das que são em relação a algo, foram considerados como subordinados a outros gêneros – precisamente ao Uno, à igualdade e à desigualdade, ao excesso e à falta, devemos ver se também esses gêneros são suscetíveis de ulterior redução a outro. [275] E, com efeito, a igualdade pode ser posta sob o Uno (de fato, o Uno é antes de tudo igual a si mesmo), enquanto a desigualdade pode ser vista no excesso e na falta: de fato, desiguais são as coisas das quais uma excede e a outra é excedida. Mas também o excesso e a falta [por sua vez] mostram-se ordenados segundo a relação da Díade indeterminada, pois a

primeira falta e o excesso está no dois, ou seja, no excedente e no excedido. [276] Como Princípios de todas as coisas eles puseram, portanto, em grau supremo, a primeira Unidade e a Díade indeterminada.

III. Desses [dois Princípios] – dizem eles – derivam o um no âmbito dos números e, depois, também a díade numérica: da primeira Unidade o um, da Unidade e da Díade indeterminada o dois. De fato, duas vezes um faz dois, e enquanto no âmbito dos números não havia o dois, não havia tampouco o duas vezes, mas este foi tomado da Díade indeterminada, e assim desta e da Unidade surgiu a díade no âmbito dos números. [277] Do mesmo modo se produziram destes [Princípios] os outros números, agindo o Uno sempre como limitante e a Díade indeterminada gerando sempre dois, e estendendo assim os números na multiplicidade infinita. Por isso eles dizem que entre esses Princípios o lugar da causa eficiente-ativa é ocupado pela Unidade, enquanto o da matéria receptivo-passiva, pela Díade. – E como os Princípios produziram por si o âmbito dos números a eles subordinados, assim também geraram o cosmo e todas as coisas do cosmo, [278] Em primeiro lugar, de fato, ao ponto é associado o lugar correspondente à unidade; como de fato a unidade é algo indivisível, assim o é também o ponto, e do mesmo modo em que a unidade é princípio para os números, assim o ponto é princípio para as linhas. O ponto, por isso, ocupava o lugar correspondente ao da unidade, enquanto a linha foi considerada pertencendo à natureza da díade: de fato, tanto a díade quanto a linha são pensadas no sentido de uma passagem; [279] ou, noutros termos: a linha é um “comprimento sem largura” pensada entre dois pontos. Conseqüentemente, a linha resulta segundo a díade; a superfície, ao contrário, é produzida segundo a tríade, porque ela não é considerada somente um puro comprimento, como se dava no caso da linha, mas juntou-se-lhe também uma terceira distância, a largura. [280] De fato, a superfície se produz quando, dados três pontos, dois são postos um diante do outro a certa distância, e o terceiro, por sua vez, a uma distância correspondente ao ponto médio da linha que une os dois primeiros. À figura tridimensional e ao corpo, e, de modo particular, à figura piramidal é associado o lugar correspondente ao da tétrede; se, de fato, a três pontos que jazem como expus anteriormente, se acrescenta outro ponto, então resulta a figura piramidal de um corpo tridimensional, já que estão presentes todas as três distâncias [dimensionais]: comprimento, largura profundidade. [281] Alguns afirmam, porém, que o corpo é constituído por um único ponto. De fato, esse único ponto “deslocando-se” produziria a

linha, a linha, “deslocando-se”, constituiria a superfície, e esta, movida em profundidade, geraria o corpo com todas as suas três dimensões. [282] Esta particular interpretação dos pitagóricos diverge, porém, da interpretação dos primeiros [pitagóricos]: estes, de fato, dos dois Princípios - a Unidade e a Díade indeterminada - constituíam os números e, em seguida, dos números os pontos, as linhas, as figuras de superfície e as tridimensionais, enquanto os outros constituem todas as coisas a partir de um único ponto, gerando deste a linha, da linha a superfície, desta o corpo. [283] Em todo caso: Os corpos tridimensionais são por isso produzidos de modo correspondente aos números que os precedem: e desses corpos resultam enfim também as coisas sensíveis: terra, água, ar e fogo e, em geral, todo o cosmo. Do cosmo eles dizem que é disposto segundo regularidades harmônicas: para essas regularidades eles se remetem mais uma vez aos números, sobre os quais modulam as relações dos acordes que realizam a harmonia perfeita: a relação de quarta, de quinta e de oitava, as quais fundam-se respectivamente nas relações 4:3, 3:2 e 2:1. [284] (Sobre isso se discutiu mais detalhadamente na investigação sobre o critério do conhecimento e nos livros *Sobre a alma*).

8. SIMPLÍCIO, *In Arist. Phys.* (I, 9, 192 a 3), p. 247,30 – 248,15 Diels = *Test. Plat.* 31.

Dado que Aristóteles recorda em numerosos lugares que Platão fala do grande e pequeno como matéria, é preciso saber que Porfírio relata que Dercílides, no livro XI de *A filosofia de Platão*, onde discute o tema da matéria, transcreve um texto do escrito de Hermodoro, companheiro de Platão, *Sobre Platão*, no qual se vê que Platão, ao conceber a matéria segundo o critério do infinito e do indeterminado, destacava a partir deles a matéria das coisas que admitem o mais e o menos, aos quais pertencem também o grande e o pequeno. Com efeito, dado que [Platão] afirma que uns seres são por si mesmos, por exemplo, homem e cavalo, outros são referentes, e destes uns são contrários, por exemplo, o bem e o mal, outros são relativos, e destes uns são determinados, outros, indeterminados, acrescenta o seguinte: todas as coisas predicadas como grande e pequeno têm o mais e o menos: [com efeito] o maior e o menor levados ao infinito são um ser ao qual sempre se pode acrescentar mais um. Do mesmo modo também mais largo e mais estreito, mais pesado e mais leve e todos os predicados desse tipo irão ao infinito. Mas

predicados como o igual, o permanente, o adequado não têm o mais e o menos, embora seus contrários o tenham. Isso porque uma coisa pode ser mais desigual que outra, mais móvel que outra, mais desajustada que outra. De modo que em cada um desses pares de opostos, exceto o elemento uno, em todos está implicado o mais e o menos. A ponto de essa realidade ser chamada instável, amorfa, infinita e não-ser pela negação do ser. E a esse tipo de realidade não convém nem o princípio nem a substância, mas o mover-se indiscriminadamente. Mostra [Platão], com efeito, que na medida em que a causa eficiente é causa autêntica e na medida assinalada, nessa mesma medida é também princípio. Mas a matéria não é princípio. Por isso, também os companheiros de Platão afirmavam que o princípio é único.

Email: marceloperine@pq.cnpq.br

Recebido: abril/2007

Aprovado: maio/2007

ARQUITETURAS JUSTIFICACIONAIS

Cláudio Ferreira Costa

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Abstract: The first aim of this paper is to introduce the problems of epistemic justification, focusing the dispute between coherentism and foundationalism. The second aim is to show that a moderate form of foundationalism, which incorporates coherentist elements, may be the best theory of justification. A secondary theme is the role of contextualism, physicalism and phenomenalism in the choose of basic propositions.

Keywords: epistemology, coherentism, foundationalism, phenomenalism, contextualism.

Resumo: O primeiro objetivo desse artigo é introduzir o problema da justificação epistêmica, focalizando a disputa entre coerentismo e fundacionalismo. O outro objetivo desse artigo é mostrar que uma forma moderada de fundacionalismo que incorpore elementos coerentistas parece ser a melhor teoria da justificação. Um tema secundário é o do papel do contextualismo, fisicalismo e fenomenalismo na escolha das proposições básicas.

Palavras-chave: epistemologia, coerentismo, fundacionalismo, fenomenalismo, contextualismo.

Pretendo aqui introduzir e discutir um pouco da problemática envolvida quando falamos de justificação epistêmica. Para justificarmos uma crença geralmente recorreremos a outras. Por exemplo: o professor crê que Maria não virá fazer o exame com base na crença de que ela está doente, a qual se baseia no atestado médico que ela lhe enviou. Aqui se forma uma cadeia justificacional em que uma crença A é justificada pela crença B, a qual é finalmente justificada pela crença C. Isso nos conduz à questão da arquitetura do processo justificacional: como as justificações se estruturam?

Ignorando o fato das justificações poderem se ramificar, existem quatro possibilidades básicas¹:

- (a) *Estrutura linear finita*: quando a crença que está na base da cadeia justificacional (que possui no mínimo duas crenças) permanece sem justificação.
- (b) *Estrutura linear infinita*: quando é dada uma cadeia infinita de crenças, uma justificando a outra.
- (c) *Estrutura circular*: quando a crença que justifica as outras acaba sendo justificada pela primeira crença a ser justificada.
- (d) *Estrutura linear fundacional*: quando a crença que está na base da cadeia justificacional de algum modo se justifica a si mesma.

As dificuldades que essas quatro alternativas apresentam são bem conhecidas. Quanto à alternativa (a), através da qual paramos arbitrariamente em alguma crença não-justificada, fica muito difícil entender como uma crença não-justificada poderia justificar quaisquer outras. Quanto à alternativa (b), não parece que seres finitos como nós sejam capazes de adquirir conhecimento de cadeias justificacionais infinitas, nem é claro que se isso acontecesse o problema estaria resolvido. A alternativa (c), chamada de *coerentismo*, parece nitidamente circular. Considere o argumento: “Eu creio em Deus, pois creio na Bíblia; eu creio na Bíblia porque sou religioso; eu sou religioso porque creio em Deus.” Semelhante argumento não parece justificar rigorosamente nada. A alternativa (d), chamada de *fundacionalismo*, é a que se afigura mais plausível ao senso comum. Segundo ela, a cadeia justificacional acaba por se deter em alguma crença que se autojustifica, ou seja, que se justifica de modo *não-inferencial*. Mas o que é uma justificação não-inferencial? É tal justificação possível? Finalmente, ainda pode ser pensada uma alternativa (e), segundo a qual a justificação não possui estrutura e nada pode ser justificado. Esta seria a alternativa do filósofo radicalmente cético, determinado a rejeitar todas as outras.

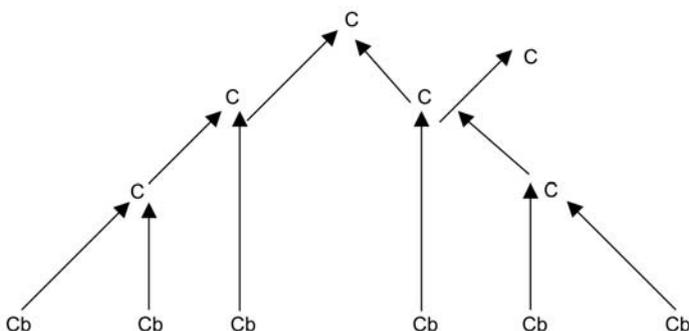
¹ Ver “Sextus Empiricus, ‘The five modes’”, em M. Huemer & R. Audi (eds.): *Epistemology: contemporary readings* (Routledge: London 2002), p. 362-4.

No que se segue quero expor e discutir apenas as duas alternativas geralmente consideradas mais plausíveis, que são (c), o coerentismo, e (d), o fundacionalismo, começando do último.

Fundacionalismo clássico

Segundo o fundacionalismo existem duas espécies de crenças: *básicas* e *não-básicas*. As básicas são as *não-inferenciais*, caracterizadas por não serem justificadas por meio de outras, surgindo involuntariamente, espontaneamente. Já as crenças não-básicas não são espontâneas, pois resultam de uma justificação inferencial diretamente proveniente de crenças básicas, ou proveniente de outras crenças não-básicas que terminem (via cadeias justificacionais maiores ou menores) por se justificar em crenças básicas.

Estruturalmente, o fundacionalismo tem a forma de uma pirâmide ou árvore invertida, com as crenças básicas embaixo:



O fundacionalismo clássico, sustentado por filósofos modernos como Descartes, se distingue do fundacionalismo contemporâneo por considerar as crenças básicas *auto-evidentes* e *incorrigíveis*. Para o fundacionalismo clássico não podemos nos enganar quanto a essas crenças básicas, que têm o poder de justificar inferencialmente a totalidade do que conhecemos. Um exemplo de crença básica auto-evidente e incorrigível é, para Descartes, a que temos em nossa própria existência. Com efeito, não parece possível que alguém se

engane acreditando que existe quando na verdade não existe². Uma outra característica do fundacionalismo clássico é que nele a relação entre crenças básicas e não-básicas é concebida como completamente assimétrica: as primeiras transferem justificação e conhecimento para as últimas, sendo o contrário impossível.³

Restringindo-nos à justificação de nosso conhecimento empírico e tendo em vista o tipo de crença admitida como básica, há duas formas gerais de fundacionalismo a serem distinguidas⁴. A primeira é o que podemos chamar de *fundacionalismo fiscalista*, segundo o qual crenças sobre fatos empíricos externos imediatamente percebidos – por exemplo, creio que há um *lap-top* na minha frente agora – teriam papel fundacional. A segunda, mais discutida entre filósofos, seria o que podemos chamar de *fundacionalismo fenomenalista*, segundo o qual as crenças no que é oferecido por dados imediatos da consciência – as impressões sensíveis, também chamadas de *sense data* ou fenômenos – é que servem de fundamento, sendo isso válido na independência da existência ou não de objetos externos independentes dos fenômenos e por eles referidos, posto que tais objetos são “construídos” a partir das impressões sensíveis. Por exemplo: sei que estou tendo as impressões visuais de um *laptop*; o *laptop* é um complexo de impressões sensíveis... Perguntas acerca dessa distinção são: é possível reduzir o fundacionalismo fiscalista ao fenomenalista? Ou essas duas concepções se excluem uma a outra?

A maior dificuldade do fundacionalismo clássico consiste em manter a sua tese da incorrigibilidade das crenças básicas. Quanto ao fundacionalismo fiscalista, é claro que podemos nos enganar quanto a nossa experiência imediata de objetos físicos, por exemplo, no caso de alucinações. O fundacionalismo fenomenalista clássico, por sua vez, pretende que não podemos nos enganar quanto aos dados imediatos de nossa experiência. Contudo, esse também é um pressuposto que não resiste a uma análise mais cuidadosa. Podemos nos enganar quanto às nossas emoções: uma pessoa pode pensar que se apaixonou por outra e certo dia descobrir que se tratava

² “É uma contradição supor-se que o que quer que esteja a pensar não exista no preciso momento em que está pensando” René Descartes: *Ouvres de Descartes*, eds. C. Adams e P. Tannery (Vrin-CNRS: Paris 1984-76), VII p. 7.

³ Uma versão mais contemporânea da forma tradicional de fundacionalismo encontra-se no livro de C. I. Lewis, *An analysis of knowledge and evaluation* (Open Court: La Salle 1946).

⁴ Nicholas Everitt e Alec Fisher: *Modern epistemology: a New Introduction* (McGraw-Hill: New York 1995), p. 74 e ss.

de ênfatuação. Podemos até mesmo nos enganar quanto a sensações como a de dor. Considere: um paciente está no consultório dentário e sente alguma dor ao ter o seu dente anestesiado sendo obturado. Contudo, o dentista lhe assegura que não é dor, mas só uma sensação de fricção. O paciente admite que o dentista possa estar certo. Pode-se pensar que o engano só é possível porque essa é uma sensação muito fraca. Contudo, o engano também é possível com sensações mais intensas. É conhecida a história do candidato a membro de uma confraria de estudantes que aceita passar por um rito de iniciação no qual será marcado nas costas com ferro em brasa. No momento crucial é aplicado apenas gelo seco, acontecendo então do candidato gritar de dor, só para em seguida perceber que a dor não era dor... E há ainda, certamente, casos mais persistentes de falsa dor, como a induzida por um hipnotizador.

É verdade que ainda assim parecem restar crenças capazes de resistir a qualquer possibilidade de dúvida, como as sensações consideradas do ponto de vista de quem as sente e no momento em que as sente, ou ainda, a minha crença de que eu existo, ou de que existe ao menos alguma crença, ou a crença em princípios lógicos como o da não-contradição. Não obstante, não parece que tais crenças sejam capazes de nos prover de uma fundamentação suficientemente forte para sustentar a extraordinariamente complexa superestrutura de crenças que um sujeito conhecedor geralmente possui. Por razões como essa, a conclusão chegada pela maioria dos filósofos é a de que o fundacionalismo clássico é insustentável.

Um outro problema que tem sido apontado é o que teve origem no assim chamado *mito do dado* (*mith of the given*), introduzido por Wilfrid Sellars⁵. Como vimos, o fundacionalista clássico acreditava que as apreensões sensíveis, como a minha impressão visual de um *lap-top* à minha frente, ou a minha sensação de dor de cabeça, são infalíveis. Mas se é assim, então essas apreensões sensíveis não podem se apresentar na forma de conceitos, posto que o conhecimento conceptualizado deve ser sempre falível. Uma razão dessa falibilidade é que para se predicar uma propriedade qualquer de algo precisamos nos lembrar que propriedade é essa que estamos predicando; contudo, para fazermos isso precisamos recorrer à memória, que por sua vez

⁵ Wilfrid Sellars: "Empiricism and the philosophy of mind", em seu *Science, perception, and reality* (Routledge & Kegan Paul: Londres 1963), p. 131-132.

é falível. Contudo, se admitirmos que as nossas apreensões sensíveis são de uma realidade não-conceptual, não parece que possamos ter conhecimento delas, pois, como já Kant notou, intuições sem conceitos são cegas. Sendo assim, não parece que possamos ancorar as nossas crenças básicas em uma realidade não-conceptualizada que as torne infalíveis. Esse raciocínio se aplica ao fundacionalismo fenomenalista, mas seria fácil aplicá-lo também ao fisicalista.

Coerentismo

A mais discutida alternativa ao fundacionalismo têm sido as teorias coerenciais da justificação. Segundo essas teorias, nossas crenças são justificadas pela sua coerência com o sistema total de crenças aceito. Parafraseando Hegel, ao invés de dizer que a verdade está no todo, diremos que a justificação está no todo.⁶

Há duas espécies de coerentismo: o *linear* e o *holístico*. Segundo o primeiro, uma dada crença C1 é justificada por C2, que é justificada por C3... até Cn, que por sua vez é justificada por C1. O problema com o coerentismo linear é que a circularidade do processo não nos parece permitir justificar coisa alguma. Já o coerentismo holístico parece mais promissor: ele nos diz que o *status* epistêmico de uma crença é dado pelo suporte simétrico e recíproco que o completo tecido de crenças dá a ela⁷. Ele lembra um jogo de palavras cruzadas, onde o suporte oferecido a cada letra vem de diversas direções. Esse múltiplo suporte de crenças parece ser aquilo que realmente encontramos. Para evidenciá-lo, imagine que a senhora X tenha chegado à crença C, de que o seu marido a está traindo. Ela tem várias razões circunstanciais para a crença C, que são as seguintes:

⁶ Uma detalhada defesa contemporânea do coerentismo encontra-se em Lawrence Bonjour: *The structure of empirical knowledge* (Harvard University Press: Cambridge MA 1985). Ver também Donald Davidson: "A coherence theory of truth and knowledge," in A. R. Malachovski (ed.): *Reading Rorty: critical responses to philosophy and the mirror of nature* (Blackwell: Oxford 1990). Uma versão clássica, que é também uma teoria coerentista da verdade, é a de Brand Blanchard em *The nature of thought* (McMillan: New York 1941), vol. 2.

⁷ Essa foi uma idéia originariamente introduzida por Bernard Bosanquet em seu livro: *Implication and linear inference* (McMillan: London 1920).

C1 Seu marido tem permanecido fora de casa por muito tempo depois do trabalho.

C2 Ele fica nervoso quando interpelado, dando explicações pouco convincentes.

C3 Uma amiga lhe disse ter visto o marido passar de carro com uma loira.

C4 Ela encontrou um prendedor de cabelo no carro do seu marido, e ele não sabia explicar como ele foi parar lá.

Ora, C1, C2, C3 e C4 colaboram para justificar a crença C da senhora X, de que está sendo traída pelo marido. Mas cada uma dessas crenças é também em alguma medida reforçada pelas outras. Por exemplo, a crença C2 é reforçada pela crença C e também por outras.

Um problema com o coerentismo consiste na falta de uma explicação adequada para este conceito obscuro que é o de coerência. Usualmente, uma condição mínima para a coerência é a *consistência*, definindo-se um conjunto consistente de crenças como aquele no qual a conjunção delas é verdadeira. A crença A, de que o cão está latindo, por exemplo, é inconsistente com a crença B, de que o quintal está absolutamente silencioso, pois a crença na conjunção “A & B” não pode ser verdadeira. Contudo, embora a inconsistência em geral contribua negativamente para a coerência, no sentido de diminuí-la, ela não parece reforçar positivamente a coerência. Crenças que não têm nada a ver uma com a outra, como a de que a grama é verde e a de que Beethoven compôs a Sinfonia do Destino, são perfeitamente consistentes entre si, pois são ambas verdadeiras, mas não faz sentido dizermos que elas são coerentes no sentido de que uma contribui para justificar a outra.

A melhor maneira de se entender a espécie de coerência que importa na justificação parece ser em termos de *inferência*, tanto dedutiva quanto indutiva ou abdutiva (inferência para a melhor explicação). A crença de que o cão está latindo é coerente com a crença de que há barulho no quintal, pois nos permite inferir dedutivamente esta última. A crença de que o cão está latindo é também coerente com a crença de que há alguém no portão, conduzindo a uma inferência indutiva da última. O fato da coerência poder se apresentar em termos indutivos e da inferência indutiva variar em força, além do fato do suporte inferencial ser múltiplo, explicam porque a coerência é uma questão de *grau*.

Há um bom número de objeções ao coerentismo. Quero me restringir a duas delas. A primeira é a de que é possível haver um número infinito de sistemas de crenças, todos igualmente coerentes, mas mutuamente incompatíveis. Considere casos como o da obra de ficção *As Viagens de Gulliver versus* o relato verídico intitulado *A Incrível Viagem de Shkelton*, ou a astronomia ptolemaica *versus* a copernicana... Os primeiros sistemas são falsos, os segundos verdadeiros. O que nos faz escolher entre eles? Tal escolha é importante, pois uma mesma crença (digamos, a de que o sol gira em torno da terra) pode ser verdadeira em um sistema e falsa em outro.

A essa objeção, o coerentista poderá responder que só um sistema é que pode ser tomado como parâmetro: aquele no qual *tudo o que é real e concebível é tão coerentemente quanto possível incluído*, podendo ele ser chamado de *o sistema total de crenças*.⁸ Esse sistema total de crenças, que inclui todos os outros como subsistemas, seria o mais alto tribunal da justificação, estando sempre a se modificar e ampliar. Um conto de fadas, por exemplo, torna-se um subsistema do nosso sistema total de crenças. Considere, com base nisso, crenças como a de que o mágico de Oz existe ou a de que ele devolveu a coragem ao leão medroso. Como crenças internas a um conto infantil, elas são coerentes com outras crenças da estória, o que as torna justificadas dentro dela; daí que podemos dizer, em um sentido enfraquecido da palavra, que o Mágico de Oz “existe” como personagem de ficção, e que ao menos dentro da estória ele devolve a coragem ao leão, embora não faça sentido dizer isso da realidade. Podemos ainda nos perguntar se o mágico de Oz existe no mundo real. Ora, perceberemos então que uma resposta afirmativa a essa questão seria incoerente com a porção do nosso sistema total de crenças que constitui o sistema da realidade, o domínio do que é atual, pois o mágico de Oz é apenas um personagem da obra de ficção criada por Frank Baum, pertencente a porção do nosso sistema total de crenças que é meramente possível.

A segunda e mais séria objeção ao coerentismo é que ele carece de *input* do mundo externo. Nossas crenças empíricas precisam ser adequadamente causadas pelo mundo externo para serem verdadeiras. O coerentismo não dá conta dessa conexão. Como notou o ex-coerentista Lawrence Bonjour, não há

⁸ Semelhante estratégia foi sugerida por Brand Blanchard ao dizer que o sistema verdadeiro é “aquele no qual tudo o que é real e possível é coerentemente incluído”. Ver seu *The nature of thought*, vol. 2, p. 276.

nenhum modo interno ao coerentismo que nos permita distinguir o *input* observacional genuíno do *input* observacional falso⁹; contudo, não parece inteligível que a mera coerência de uma crença C com outras crenças C1, C2... Cn de um sistema – no caso em que nenhuma delas seja fundamentada por coisa alguma – seja capaz de justificar ou tornar verdadeira a crença C ou qualquer outra.

Algumas experiências em pensamento podem tornar essa objeção mais dramática. Suponhamos que eu tome um alucinógeno e que sejam incluídas em meu sistema algumas supostas crenças perceptuais que nada têm a ver com a realidade, mas que são perfeitamente coerentes com o restante de minhas crenças. Por exemplo, embora o céu esteja totalmente azul, eu creio estar sob uma chuva torrencial. Digamos que além disso eu faça essa crença coerente com as outras crenças minhas, falseando-as na medida do necessário. Para tal preciso, por exemplo, crer que o céu está coberto de nuvens, que estou me molhando, que as outras pessoas estão usando guarda-chuvas etc. Ora, se isso acontecer a crença de que está chovendo se tornará até mesmo coerencialmente mais justificada do que a de que o céu está azul, embora continue sendo falsa. Uma possibilidade extrema é a de que eu construa um sistema de crenças perfeitamente coerente, sem que haja a menor conexão entre ele e o mundo real. Para tal (*pace* Putnam) basta supor que eu seja um cérebro imerso em uma cuba e conectado a um supercomputador que produz em mim uma completa ilusão da realidade. Nesse caso, nada do que acredito é verdadeiro e realmente justificado, posto não haver contato com a realidade, embora para o coerentista tudo se encontre perfeitamente justificado. Ora, essas conclusões pouco aceitáveis sugerem fortemente a implausibilidade do coerentismo.¹⁰

Não me parece, porém, que essa objeção seja irrespondível. O seguinte argumento coerentista pode ser desenvolvido no sentido de refutá-la.

⁹ Esse argumento é enfatizado por Bonjour em seu livro *Epistemology: classic problems and contemporary responses* (Rowman & Littlefield: Lanham 2002), p. 210.

¹⁰ Hilary Putnam construiu um argumento famoso contra esse exemplo, que tem sido a meu ver convincentemente criticado (ver, por exemplo, A. Brückner: "Threes, Computer Program Features and Skeptical Hypotheses", in S. Luper (ed.): *The Sceptics: contemporary essays* (Ashgate: Hampshire 2003). Podemos, ademais, imaginar exemplos céticos sem recorrer a esse experimento, como o caso de Magic-Feldman, proposto por Richard Feldman. Magic-Feldman é um professor de filosofia alucinadamente imaginativo que, ao dar uma aula de filosofia, acredita que é Magic-Johnson jogando basquete; nada do que ele pensa ou experiencia tem a ver com o que ele realmente faz na sala de aula. Ver Richard Feldman: *Epistemology* (Prentice Hall: London 2003) p. 68.

Suponhamos, outra vez, que por efeito de alguma droga eu acredite falsamente que está chovendo. Se mais tarde volto a mim mesmo e percebo que o céu está inteiramente azul é porque ampliei o meu sistema total de crenças, no qual passo a incluir a crença de que o céu está azul, a de que eu estava tendo alucinações, a de que eu estava crendo falsamente que estava chovendo, a de que outras pessoas estavam usando guarda-chuvas etc. Assim, a minha *crença de conexão com o mundo* (um correspondente coerentista da crença perceptual básica) de que estou sob uma chuva torrencial é refutada por sua incoerência com o sistema total de crenças atualmente aceita por mim. Algo similar pode ser proposto com relação ao exemplo do cérebro na cuba. Suponhamos que o meu cérebro seja retirado da cuba e implantado na calota craniana de um habitante do planeta Sygnus e que, uma vez desperto, eu seja informado sobre a minha vida pregressa como cérebro na cuba, sendo inclusive mostrada para mim a cuba vazia, o supercomputador etc. Aqui também a conclusão só poderá ser chegada através de novas crenças de conexão com o mundo, as quais são coerentes com um mais amplo sistema total de crenças, enquanto as minhas crenças de conexão com o mundo anteriores à minha introdução no mundo verdadeiramente real do planeta Sygnus são injustificadas dentro dele. Parece, pois, que com a assunção de que as verdadeiras crenças de conexão com o mundo são aquelas que permanecem coerentes com o sistema total de crenças aceito, o coerentismo se torna outra vez admissível, simplesmente porque não somos cognitivamente capazes de transpor-lhe os limites...

O problema com o argumento recém-exposto surge do fato de que aquilo que tem papel decisivo na justificação dos dois exemplos recém-considerados é o que chamei de crenças de conexão com o mundo, como a de que o céu está azul ou de que a cuba está vazia. Ora, qual a diferença entre essas crenças, quando pertencentes ao nosso sistema total de crenças atual e as crenças fisicalistas básicas sustentadas por um fundacionalista moderado? Não parece que ela exista. Afinal, o coerentista deve concordar com o fundacionalista moderado, que entende essas crenças como espontâneas e coerentes com um contexto justificacional que não lhes demanda justificação subsequente, admitindo até mesmo o seu possível falseamento por experiência ulterior. Para o último, as crenças básicas podem ser geralmente refutadas com o auxílio de outras crenças básicas pertencentes ao nosso sistema total de crenças, quando ele se modifica. A diferença entre o

coerentismo assim considerado e o fundacionalismo moderado parece, pois, reduzir-se à terminologia.

Fundacionalismo moderado

Por insatisfação com os limites do coerentismo, muitos filósofos se voltaram para formas altamente qualificadas e modestas de fundacionalismo¹¹. No que se segue quero distinguir o que poderiam ser as principais características de uma versão enfraquecida do fundacionalismo:

1. O primeiro ponto é que crenças básicas deixam de ser consideradas infalíveis. Isso nos permite contornar o dilema gerado pelo mito do dado. O fundacionalista moderado do tipo fenomenalista pode sugerir que os principais *posits* básicos do nosso sistema de crenças são as nossas impressões sensíveis, os nossos dados sensoriais. Esses dados não possuem, é claro, um *status* conceitual. Mas isso não nos impede de sabermos de sua existência ao refleti-los descritivamente na articulação de conceitos formadora de nossas crenças básicas sobre a sua presença. Os dados sensíveis causariam diretamente as crenças de que os estamos experienciando. Embora não sejam certas, essas crenças são prováveis no mais alto grau, o suficiente para serem consideradas básicas dentro dos padrões do sistema. Mas pelo fato mesmo delas já serem conceituais, a possibilidade de erro nunca deixa de existir.

Algo similar pode ser dito dentro do fundacionalismo fiscalista moderado com relação a estados de coisas físicos diretamente observados: embora esses estados também não tenham um *status* conceitual, nós os refletimos conceitualmente através da observação. Estados de coisas físicos são capazes de causar diretamente crenças observacionais sobre a sua presença, as quais são prováveis no mais alto grau dentro dos padrões do sistema de crenças fiscalista, o que nos permite considerá-las como básicas. Mesmo assim, a possibilidade de erro continua a existir.

2. Uma segunda característica do fundacionalismo moderado é a admissão de uma relação bidirecional, apenas parcialmente assimétrica, entre crenças básicas e não-básicas. Embora as crenças básicas suportem as crenças

¹¹ Defesas detalhadas do funcionalismo moderado encontram-se em Robert Audi: *The structure of justification* (Cambridge University Press: Cambridge 1993) e William Alston: *Epistemic justification* (Ithaca: N. Y. e London 1989).

não-básicas, as primeiras podem receber algum suporte/rejeição das segundas. Assim, se vou a um circo e vejo uma mulher ter a sua cabeça guilhotinada, essa crença deixa de ser básica, devido à minha crença contextualmente fundada de que se trata de um espetáculo de ilusionismo.

As crenças básicas são identificadas (a) pela *forma espontânea de sua emergência* (ou seja, pela sua independência da vontade e dos processos inferenciais) e (b) pela *adequação do contexto* de onde emergem, o que inclui o sistema de linguagem no qual elas se inserem (o sistema fiscalista exige que elas sejam perceptuais, o sistema fenomenalista exige que elas sejam conteúdos fenomenais...) e a cadeia justificacional na qual se inscreve. Assim, se tenho a experiência espontânea de ver um *laptop* diante de mim, e essa experiência ocorre em um contexto adequado, então essa é uma crença perceptual básica dentro do funcionalismo fiscalista. O contexto adequado envolve condições objetivas de experiência, como a de eu estar em meu quarto iluminado nesta hora da tarde, além de condições subjetivas, como a de eu estar acordado com os meus sentidos funcionando normalmente. Se eu tivesse tomado um alucinógeno, por exemplo, minha crença de estar vendo o meu *lap-top* poderia perder a sua credibilidade como crença básica, pois condições subjetivas de adequação teriam sido alteradas.

3. Ainda outro ponto seria a admissão derivativa de elementos externalistas na justificação. O fundacionalista moderado pode distinguir entre *ter* uma justificação e ser capaz de pensá-la ou exprimi-la em uma linguagem. Só a primeira exigência é necessária. Assim, sei que um ácido reagindo com uma base produz sal e água, mas não tenho a menor lembrança de onde tirei isso. Mas a usual confiabilidade da memória me faz saber que tenho uma justificação. Considere ainda o caso do cão que espera ansiosamente que o seu dono volte do trabalho. Dizemos que ele *crê* que o dono volta todo dia às sete horas, que ele *sabe* disso. Mas ele não é capaz de justificar essa crença, nem para nós nem para ele mesmo. Contudo, nosso conhecimento de seus comportamentos nos faz ver que ele tem uma justificação: como o seu dono sempre voltou no início da noite, o cão indutivamente inferiu que também dessa vez ele chegará pela mesma hora.

4. Enquanto o fundacionalismo clássico só permitia uma justificação dedutiva da superestrutura a partir das crenças básicas, o fundacionalismo moderado permite justificação *indutiva* (crenças probabilísticas) e *abdutiva* (melhor explicação). Justificações indutivas são, aliás, as mais comuns. Se me perguntam como sei que irá chover, poderei justificar a minha crença

dizendo que vejo nuvens negras vindo do mar em nossa direção e que em toda a minha experiência nessa região, o resultado acaba sendo chuva. A justificação encontra um fundamento fisicalista para a crença de que vai chover na crença básica de que há nuvens negras vindo do mar, uma conclusão indutiva resultante da repetida associação entre uma crença e outra.

5. A coerência passa a ser admitida dentro do sistema de crenças como tendo um papel importante para a justificação, embora não decisivo. Ela costuma elevar o grau de justificação, enquanto a sua ausência o diminui. Se uma crença, além de fundacionalmente justificada, for coerente com as outras crenças aceitas, ela costuma tornar-se mais fortemente justificada; senão ela pode se tornar injustificada.

O ponto mais importante a ser notado, porém, é que a coerência de nossas crenças empíricas parece receber a sua força justificacional, em última instância, do papel fundacional do conjunto de crenças admitidas como básicas. Para tornar esse ponto mais claro, considere o exemplo da crença C, mantida pela senhora X, de que o seu marido a está traindo. Admitindo-se uma forma fisicalista de fundacionalismo, a crença C teria sido justificada por uma crença básica no caso da senhora X ter presenciado uma cena de traição, digamos Co. No entanto, a crença C é justificada indiretamente, pela sua coerência com as crenças C1, C2, C3, e C4. Entretanto, o que importa notar é que tais crenças são ou acabam sendo fundamentadas por crenças fundacionais básicas, e que se essa fundamentação não existisse elas não teriam força para tornar a crença C justificada! A crença C4, por exemplo, concernente ao fato de um prendedor de cabelo ter sido encontrado no carro do marido, é uma crença básica do tipo fisicalista. Ora, isso significa que C é uma crença que obtém a sua evidência indiretamente, por meio de sua coerência com outras, as quais, ou são básicas ou derivam a sua força justificacional (via uma maior ou menor cadeia justificacional) de crenças observacionais básicas.

6. Finalmente, a admissão de formas moderadas de fundacionalismo permite ao epistemólogo tornar a basicidade dependente de contextos bastante particularizados. Para um contextualista como Wittgenstein, a nossa linguagem é “como uma nebulosa, a linguagem ordinária, cercada de jogos

de linguagem mais ou menos distintos, as linguagens técnicas¹². Para ele a linguagem se divide e se subdivide multiplamente em regiões mais ou menos amplas, chamadas de *práticas* ou, na denominação mais conhecida, *jogos de linguagem*, que são em geral sistemas de regras lingüísticas (sintáticas, semânticas e também pragmáticas), ou seja, atos de fala ou tipos de atos de fala que nos permitem interagir comunicativamente. Para ele, somente dentro daqueles jogos de linguagem chamados de “jogos de conhecimento” faz sentido se perguntar pela justificação. Exemplos de jogos ou práticas de conhecimento vão desde proferimentos da linguagem ordinária, como informar o caminho a um passante ou o de prever uma mudança no tempo, até jogos técnicos, como o da física, da química e da história¹³. Para mostrar como essa idéia possui base intuitiva, considere um caso real do que podemos chamar de “jogo da cardiologia”. Suponha que em uma aula de cardiologia o professor sustente que a aspirina ajuda a prevenir a ocorrência de enfartes. À questão: “Por quê?”, ele responde dizendo: “Porque ela diminui a formação de ateromas (placas de gordura) nas paredes vasculares”. A essa resposta, um estudante levanta ainda a seguinte questão: “Mas por que ela diminui a formação ateromas?” A isso ele responde: “Porque ela diminui as inflamações freqüentes das paredes vasculares, as quais facilitam a formação de ateromas”. Chegado a esse ponto, o aluno que entende o jogo de linguagem da cardiologia geralmente se dá por satisfeito e não sente mais a necessidade de levantar novas questões. Ele sabe que chegou ao chão duro dessa prática lingüística, tornando-se desnecessário cavar mais fundo, a menos que se queira jogar um outro jogo, por exemplo, o da bioquímica...

A vantagem de um contextualismo como o que acabamos de expor é que ele faz justiça àquilo que geralmente fazemos ao justificar. Raramente estamos preocupados com uma análise dos fundamentos últimos de nossas crenças. Uma desvantagem, todavia, seria a de que tal contextualismo parece fragmentar o nosso sistema de crenças de um modo arbitrário, retirando-lhe qualquer unidade e apontando o caminho para o relativismo. Mas essa desvantagem parece contornável. Se, admitindo a possibilidade de subdivi-

¹² Ludwig Wittgenstein: *Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)* (Suhrkamp: Frankfurt 1984), exemplo 6, p. 122.

¹³ Ludwig Wittgenstein: *Über Gewissheit* (Suhrkamp: Frankfurt 1984). Ver também o livro de Thomas Morawetz, *Wittgenstein and knowledge: The importance of on certainty* (Amherst: New Jersey 1978), do onde retiro essa interpretação.

dirmos a linguagem sempre mais, decidirmos fazer o movimento inverso, indo do particular para o geral, parece que nada nos impede de chegarmos a mais ampla “prática de conhecimento da linguagem fisica-lista”, considerando as justificações que terminam em crenças básicas observacionais e públicas. Contudo, podemos progredir ainda mais em matéria de generalidade, chegando talvez, enfim, a mais ampla de todas as práticas de conhecimento, que é a da linguagem fenomenalista. A linguagem fenomenalista é a prática de conhecimento cujas crenças básicas são sobre conteúdos sensíveis (sensações, perceptos, fenômenos, *qualia*). Ela deve ser a linguagem mais geral se, além de entidades exclusivamente psicológicas, também incluir entre seus objetos todos os particulares, estados de coisas e processos físicos constitutivos do que chamamos de mundo externo. Nesse último caso ela não os redescreverá, digamos, como multicomplexos (complexos de complexos) de sensações não necessariamente presentes, mas garantidamente ou continuamente experienciáveis, sempre que forem dadas as circunstâncias adequadas, as quais também são descritíveis em termos fenomenais. Essa garantia de experiência em circunstâncias adequadas, por sua vez, depende, diretamente ou não, de atos verificacionais virtualmente intersubjetivos. Por exemplo: o ato verificacional de ter deixado o meu carro na garagem me garante que o multicomplexo de sensações do tipo meu-carro será atualizado sempre que eu for a minha garagem (circunstâncias adequadas), ou que outra pessoa for (intersubjetividade).¹⁴

Essa última sugestão causa mal-estar em alguns epistemólogos, pois pressupõe uma forma de fenomenalismo epistêmico, ou seja, a idéia de que tudo o que dizemos utilizando a linguagem fiscalista pode ser traduzido na linguagem fenomenalista, mas não o contrário (que é o caso dos fenômenos exclusivamente psicológicos), o que torna a linguagem fenomenalista a mais ampla de todas. Como todos sabem, essa é uma sugestão herética, pois ao

¹⁴ J. S. Mill foi quem sugeriu que a matéria é “contínua ou permanente ou ainda garantida possibilidade de sensações”. Ver J. S. Mill: *an examination of Sir William Hamilton's philosophy, Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson (Toronto University Press: Toronto 1996), vol. 9, cap. 11 e apêndice do cap. 12. Na verdade, penso que a garantida possibilidade de sensações não é a matéria, mas a *existência* da matéria, da mesma maneira que a existência de um objeto é para Frege a garantida possibilidade de aplicação do seu conceito. A *matéria* (ou seja, os constituintes do mundo externo) realmente existente constitui-se, por sua vez, dos próprios multicomplexos de sensações garantidamente possíveis, considerados em um contexto de entidades tidas como pertencentes ao mundo externo, como será sugerido adiante.

menos desde o artigo de Chisholm de 1948 o fenomenalismo epistêmico tem sido considerado o cavalo morto da filosofia da percepção.

Pessoalmente discordo. Primeiro, acho que é pelo menos *prima facie* admissível que possamos sempre redescrever o mundo físico em termos de conteúdos formais e fenomenais originados da experiência sensível. A possibilidade que hoje se demonstra cada vez mais efetiva de produzirmos realidades virtuais, bem como a possibilidade de hipóteses céticas, como a de que estejamos sonhando ou a de que sejamos cérebros em cubas, sugere que qualquer parte do mundo físico possa ser em princípio reconstruída como um mundo de sensações garantidamente possíveis e redescrita em uma linguagem fenomenalista, designadora de complexos de sensações garantidamente apresentáveis em circunstâncias adequadas. A primeira vista essa concepção parece comprometer-nos com o idealismo: tudo é mental. Mas também isso pode ser falso. É possível que as sensações garantidamente atualizáveis possam ser interpretadas tanto como sensações psicológicas possíveis (*sensa, qualia*) quanto como entidades objetivas e não-mentais (complexos de propriedades instanciadas ou tropos), na dependência do contexto em que as situamos. Se o contexto for o de complexos de sensações psicológicas, as sensações garantidamente possíveis serão interpretadas como estados mentais. Já se o contexto for o de multi-complexos de sensações constitutivas do que chamamos de mundo físico (feito de coisas intersubjetivamente acessíveis, independentes da vontade, que seguem leis naturais etc.), as sensações garantidamente possíveis serão interpretadas como entidades físicas pertencentes ao mundo exterior e público.

Embora não possa me alongar aqui sobre um problema tão complexo como o do fenomenalismo, quero responder rapidamente a algumas críticas mais pertinentes, mostrando que a aparente força dos argumentos pode bem resultar de pré-concepções e da falta de compreensão do alcance do *insight* fenomenalista.

Começemos com a famosa crítica de Roderick Chisholm¹⁵. Segundo o fenomenalista C. I. Lewis, o enunciado (a) “Há uma maçaneta na porta diante da pessoa N” implica – se permite traduzir – no enunciado (parcialmente) fenomenal (b) “Se N parece ver uma maçaneta de porta diante de si e se N experimenta a si mesmo se inclinando e fechando a mão sobre ele, então com toda a probabilidade N terá a sensação de segurá-lo”.

¹⁵ Roderick Chisholm: “The problem of empiricism”. *Journal of Philosophy* 45, 1948.

Chisholm nota que isso é falso. Essa implicação não é verdadeira porque pode ser que N esteja tendo a alucinação de uma maçaneta de porta, além de estar com o corpo paralizado sem sabê-lo, caso no qual poderá se crer inclinando-se e fechando a mão sobre a maçaneta sem ter então a sensação de segurá-la. Logo, (b) não pode ser uma tradução adequada de (a).

A resposta mais natural a essa objeção é a de que existe uma verdade (c) “A pessoa N está tendo a alucinação de uma porta diante dela, crendo inclinar-se para tocá-la e, além disso, a pessoa N está paralizada”, que faz com que (a) deixe de implicar em (b). Essa verdade (c), dirá o fenomenalista, também pode ser traduzida em linguagem fenomenal, por exemplo, ao invés de dizer que N está com o corpo paralizado podemos dizer (d): “O corpo de N não parece capaz de mover-se na experiência sensível de outras pessoas, nem de reagir a estímulos”.

É nesse ponto que o defensor de Chisholm aperta o cerco. Ele dirá que a tradução fenomenal de (c), o que inclui (d), também irá conter alguns conceitos não fenomenais (pessoas, estímulos), o que demandará uma impossível regressão ao infinito. Com efeito, conceitos fisicalistas não analisados infestam qualquer tradução fenomenal (pense nos conceitos de maçaneta, de porta e de mão no enunciado (b)).

Não me parece que essa conclusão se imponha. O fato de um enunciado fenomenal requerer a verdade de outro que explique alguns de seus termos em um processo cujo limite não encontramos não implica que esse processo envolva uma regressão ao infinito, pois pode ser que exista apenas, em alguma medida, o que poderíamos chamar de uma *interdependência holística* entre os conceitos. Considere, para esclarecer esse ponto, um paralelo com os dicionários. Quem quer que abra um dicionário será conduzido a um entrelaçado de definições verbais, umas se apoiando nas outras (que de quando em quando nos conduzem a objetos que demandam definições ostensivas). Assim, pode ser que uma palavra A se defina por meio das palavras B, C e D, que a palavra B se defina por meio de E, F e G, mas que F se defina por meio de C, H e I, repetindo-se C neste último *definiens*. Podemos dizer por isso que há certa interdependência holística entre os sentidos das palavras. É devido a tais repetições que ninguém se sentirá tentado a crer que a definição de uma palavra nos obriga a recorrer a novas palavras, que também nos obrigam a recorrer a novas palavras para defini-las, em uma regressão infinita que torna a existência dos dicionários impossível. Ora, algo semelhante pode muito bem acontecer com as traduções

fenomenalistas de frases fiscalistas. Sendo incompletas, elas contêm algumas expressões fiscalistas, as quais demandam novas traduções fenomenalistas e assim por diante. Isso não implica, contudo, que uma mesma expressão fiscalista não seja repetida em outros momentos do desenvolvimento das seqüências explicativas, deixando assim de demandar nova tradução e demonstrando uma interdependência que pouco a pouco acabará por fechar as cadeias de tradução e obstar uma suposta regressão ao infinito.

Um argumento também considerado decisivo é o de Roderick Firth, segundo o qual não podemos, só com base em sensações, distinguir um papel branco iluminado por luz vermelha de um papel vermelho iluminado por luz branca¹⁶. A isso o fenomenalista poderá responder que essa distinção também é feita com base em sensações, como a de ter tido a visão de um papel branco antes de ter sido ativado o processo sensório-motor que nos levou a ter a experiência fenomenal de acender uma luz vermelha... Duro mesmo seria saber de tudo isso sem recorrer a sensações. Firth apenas enfoca um aspecto minúsculo da experiência, esquecendo da amplitude do que está em torno.

Outra objeção é a de que sensações são estados mentais epistemicamente objetáveis, e ainda outra é a de que o fenomenalismo pressupõe um observador material para além dos fenômenos. Penso ter respondido a essas objeções respectivamente nos capítulos 9 e 13 desse livro.

Voltando à nossa questão. Se os argumentos recém esboçados forem corretos, então o *insight* contextualista deixa de ser uma alternativa dissonante para poder ser incorporado a um arcabouço epistêmico mais amplo, no qual as práticas ou jogos de conhecimento contextualizados (como a biologia, a química, a história...) passam a fazer parte de um sistema de linguagem fiscalista, que por sua vez acaba fazendo parte de um sistema de linguagem fenomenalista que tudo abrange. Com isso a justificação torna-se escalonada. Em situações cotidianas ficamos satisfeitos com justificações fundamentadas nos enunciados básicos das práticas de conhecimento contextualmente identificadas, ou em coerência com elas. Em circunstâncias diversas e mais exigentes podemos requerer uma análise fiscalista desses enunciados cotidianos. E em circunstâncias absolutamente exigentes podemos requerer uma análise (ainda que limitada) de enunciados fiscalistas em termos fenomenalistas... Por outro lado, parte da linguagem fiscalista

¹⁶ Roderick Firth: "Radical empiricism and perceptual relativity". *Philosophical Review* 59, 1950.

não se deixa traduzir em práticas de conhecimento mais contextualizadas, por pertencer à descrição exclusivamente física do mundo; e parte da linguagem fenomenalista não se deixa traduzir na linguagem da física, por pertencer ao domínio do exclusivamente psi-cológico.

Para concluir

Por um lado o fundacionalismo moderado parece necessário, pois uma relativa assimetria entre crenças básicas e não-básicas parece indiscutível. Por outro, não parece demasiado implausível a idéia de que aquilo que em última análise justifica as nossas próprias crenças básicas é a sua coerência com um sistema total de crenças que as torna contextualmente adequadas. Como concluir?

Uma solução conciliatória seria tentar uma fusão das duas concepções, defendendo o que Susan Haack chamou de *funderentismo* (*fundherentism*), segundo o qual a coerência contribui aumentando o nível de credibilidade da justificação baseada na experiência¹⁷. Um funderentista poderia caracterizar minimamente a justificação da seguinte maneira:

- (a) Uma crença não-básica se justifica quando, em suficiente coerência com o sistema total de crenças aceito, termina sendo de algum modo inferencialmente fundada em outras crenças básicas;
- (b) Uma crença básica se autojustifica quando é espontânea e contextualmente adequada, além de encontrar-se em coerência com as crenças vigentes na prática ou sistema de linguagem aceito.

Contra o funderentismo é preciso notar que ele impõe um valor epistêmico excessivo à coerência. Não seria mais adequado admitir um fundacionalismo moderado incorporador da coerência, que a tratasse como um elemento auxiliar de ligação, também concernente às *maneiras* como as crenças básicas são capazes de se reforçar umas às outras? É verdade que uma

¹⁷ Susan Haack: *Evidence and inquiry* (Oxford University Press: Oxford 1993). Robert Audi, um fundacionalista moderado, não vê diferença importante entre a posição funderentista e a que ele mesmo sustenta; ver Robert Audi: *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge* (Routledge: London 1998), cap. 7.

crença básica isolada não seria capaz de justificar-se a si mesma e que aquilo que a torna contextualmente adequada é a sua coerência com o sistema de crenças. No entanto, como já foi visto, essa coerência acaba derivando a sua força de outras crenças básicas. Considere os casos em que somos levados a rejeitar uma crença básica como a de que está chovendo. Isso se dá, certamente, pela incoerência dessa crença com outras; mas essa incoerência só existe pelo fato de que essas outras crenças, ou são básicas, ou acabam sendo justificadas, dentro de uma cadeia justificacional maior ou menor, por outras crenças básicas. Assim, o crédito final acaba ficando com as crenças básicas, pois são elas que continuam sendo a fonte originária de justificação¹⁸. Falar de coerência não seria aqui mais do que falar das múltiplas e variadas maneiras como as crenças se reforçam ao serem fundamentadas por crenças mais básicas, além de falar das maneiras como as crenças básicas podem ser reforçadas pelo sistema a partir de outras crenças básicas.¹⁹

Email: oidualc1@oi.com.br

Recebido: abril/2007
Aprovado: junho/2007

¹⁸ Richard Furmenton critica o funderentismo com um argumento semelhante: "Se tenho uma evidência fundacional E1 para P1, E2 para P2, E3 para P3, então ao invés de insistir que é a coerência entre P1, P2 e P3 que aumenta a justificação epistêmica para se crer em cada uma delas, por que não defender apenas que é a conjunção de evidências E1, E2 e E3 que constitui a justificação fundacional para essas crenças, quando a conjunção de evidências torna mais provável P1, por exemplo, do que apenas E1?" Furmenton: "Theories of Justification", in P. K. Moser, *The Oxford handbook of epistemology* (Oxford University Press: Oxford 2002), p. 192.

¹⁹ O leitor deverá ter notado que há um paralelo entre teorias da justificação e teorias da verdade. As duas principais teorias da verdade são a coerencial e a correspondencial; paralelamente, as duas principais teorias da justificação são a coerencial e a fundacionalista. Por isso é consistente que eu defenda, como tenho feito, a teoria correspondencial para a verdade e a teoria fundacionalista para a justificação. Mas a questão que urge é: o que diferencia a teoria da verdade da teoria da justificação epistêmica? Uma resposta seria a de que a teoria da justificação diz respeito a *procedimentos pragmáticos efetivos*, enquanto a teoria da verdade diz respeito *àquilo que esses procedimentos idealmente objetivam alcançar*, tenham eles na prática alcançado ou não. Por isso uma crença (não-básica) pode ter sido justificada sem ser verdadeira, mas não pode ser verdadeira sem ser justificável.

MENTE, PENSAMENTO E LINGUAGEM EM BERGSON

Jonas Gonçalves Coelho
Universidade Estadual Paulista

Abstract: We consider the relationship among language and the mind as understood by Bergson. We intend to show that the language not only gives shape to the thought and gives a kind of objectivity to the psychological identifying it with material things, but the language also is overtaken by thought due to irreducibility or non-identification of psyche and body. We argue that Bergson's critique of the language, denouncing the objectivation of the subjectivity promoted by Philosophy and Psychology, is useful to his main objective, which is to establish the existence of the qualitative and inextensive mind or consciousness.

Keywords: Bergson; mind; language; thought.

Resumo: O artigo trata da relação entre a linguagem e o mental em Bergson. Pretende-se mostrar que, para o filósofo, a linguagem frequentemente conforma o pensamento e objetiva o mental identificando-o com as coisas materiais, embora o mental ou psicológico em si mesmo seja irreduzível ao físico. Argumentar-se-á que a crítica de Bergson da linguagem, a qual consiste na denúncia dos erros categoriais que levam à objetivação da interioridade psicológica serve ao seu principal objetivo que é afirmar a existência da mente ou consciência inextensa e qualitativa.

Palavras-chave: Bergson; mente; pensamento; linguagem.

I

Trataremos da relação entre pensamento, linguagem e o psicológico tal como estabelecida por Bergson. Procuraremos mostrar que, se por um lado, a linguagem produz uma espécie de objetivação do psicológico, uma certa identificação com o material, a qual é responsável pela criação de problemas filosóficos aparentemente insolúveis, por outro, o pensamento não se

confunde com a linguagem, o que se articula com a tese da irreducibilidade ou da não identificação do psicológico com o corpóreo.

Tomaremos como eixo principal de nossa exposição a primeira dentre as mais importantes obras filosóficas de Bergson¹, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de 1888. Ainda que o tema central dessa obra seja a liberdade, esse é tratado a partir de uma reflexão sobre a relação entre linguagem, pensamento e subjetividade como já o indica, ainda que de maneira concisa, seu curto prefácio.

Bergson estabelece aí duas teses fundamentais: a primeira diz respeito à expressão de nossos pensamentos e envolve uma restrição insuperável: “Expressimo-nos necessariamente por palavras ...”. A segunda refere-se ao próprio pensamento e propõe uma limitação que não é absoluta: “... e pensamos quase sempre no espaço”. O filósofo esclarece, em seguida, que esta forma espacializada do pensamento decorre da linguagem e de seu modo particular de relação com os objetos materiais: “a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas idéias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais”. Mas, ao afirmar que pensamos “quase sempre” no espaço, Bergson sugere a possibilidade de um pensamento não forjado pelo esquema das palavras e que, nesse sentido, é um outro em relação à linguagem. Consideramos que essa irreducibilidade do pensamento à linguagem é correlata e pressupõe a irreducibilidade do psíquico ao físico e que é isso que Bergson pretende mostrar em sua crítica da aplicação dos conceitos de intensidade e duração/sucessão ao domínio da vida psicológica. Como veremos, essa crítica pressupõe uma distinção ontológica e epistemológica fundamental entre os estados de consciência, inextensos e qualitativos, dados imediatos da consciência, e a matéria, extensa e quantitativa, dado segundo que se constitui freqüentemente como a mediação a partir da qual se pensa e se obscurece a natureza dos primeiros.

¹ As outras três obras são: *Matéria e memória* (1897), *A evolução criadora* (1907) e *As duas fontes da moral e da religião* (1932).

II

Consideremos inicialmente o conceito de intensidade, amplamente utilizado pela psicologia científica do século XIX. Esta se propunha a medir a intensidade dos estados psicológicos - sensações, sentimentos, esforços, etc. -, o que está em consonância com o senso comum, para quem sentimentos, como a alegria ou o medo, são mais fortes ou mais fracos, podem aumentar ou diminuir. Temos em tais casos uma atribuição de grandeza, de uma grandeza intensiva.

Quando se atenta para o significado da idéia de grandeza, o que se descobre, segundo Bergson, é que ela está associada à idéia de extensão, envolvendo sobreposição espacial. Medimos as dimensões de um corpo utilizando um instrumento, outro corpo como referência e, também, sobrepomos corpos, comparando-os quando dizemos que um é maior ou menor do que o outro, ou seja, pensamos em termos de continente e conteúdo. A medição ou comparação da grandeza de dois objetos dispensa qualquer consideração de suas naturezas, de suas diferenças qualitativas, ou seja, não apenas podemos dizer que um livro é maior que um outro livro, mas, também, que um livro é maior que uma formiga.

Ao transferir esse significado para as vivências psicológicas, ao pensá-las em termos de grandeza e ao utilizar-nos de uma linguagem quantitativa ou de grau, nós as tratamos como coisas materiais e também ocultamos suas diferenças qualitativas. É o que Bergson procura mostrar com seus exemplos de sentimentos experienciados como dissociados de processos físicos, de sentimentos consecutivos a processos orgânicos e de sensações relacionadas a eventos externos ao organismo.

Consideremos alguns dentre os muitos exemplos apresentados pelo filósofo. A comparação entre dois desejos, na qual se afirma que um é mais forte do que o outro, implica que se trata de um mesmo sentimento cuja diferença está na grandeza e não em suas naturezas ou qualidades. Contra isso pode-se postular que a diferença entre um desejo muito forte e um desejo

mais fraco de ler um livro não consiste em uma diferença de grau entre duas vivências subjetivas qualitativamente idênticas, mas numa diferença qualitativa.

Para Bergson os desejos diferem em sua natureza qualitativa que consiste principalmente na intervenção progressiva de elementos novos na emoção fundamental, os quais, embora pareçam aumentar a sua grandeza, de fato lhe modificam a natureza. Um desejo é apreendido como fraco ou forte conforme interfira mais ou menos nos outros elementos psíquicos da vida interna, tais como o nosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas. Um desejo definido como uma paixão profunda é aquele que modifica todas as nossas sensações e idéias. Assim, as várias formas de desejo se diferenciam por sua qualidade e a idéia de um desejo que muda de grandeza resultaria do caminhar entre elas.

Esse exemplo mostra o quanto é problemática a descrição das vivências subjetivas. Não podemos apontá-las como poderíamos fazer para dizer o que é um livro ou uma formiga, pois elas não são passíveis de serem observadas por outros. Cada um pode observar apenas a sua própria experiência interior, o que nos impede de saber se de fato estamos nos referindo rigorosamente ao mesmo estado subjetivo. Parece, assim, que ao dar um mesmo nome “desejo” e ao diferenciá-lo em termos quantitativos atendemos às necessidades pragmáticas de comunicação, mas, não se pode ignorar os limites da linguagem para uma caracterização precisa da vida interior. E não se supera essa dificuldade postulando que, por sermos semelhantes, temos vivências semelhantes que nos permitem usar um termo comum. Primeiro, porque em decorrência do caráter imediato da vivência, por ser ela sempre subjetiva, não é possível saber se é exatamente igual à do outro. Segundo, porque sua riqueza e variação exigiriam uma infinidade de termos para descrevê-la.

A tentativa de Bergson de descrever o sentimento de alegria em sua variação qualitativa explicita essa dificuldade. Em seu mais baixo grau, a alegria consistiria na orientação dos nossos estados de consciência para o futuro; numa alegria maior haveria uma diminuição dessa atração, as idéias e sensações sucedendo-se com maior rapidez, os movimentos com mais facilidade; na alegria extrema, as percepções e recordações adquiririam uma qualidade indefinível, comparável a um calor ou a uma luz, e tão nova que, em certos momentos, ao refletirmos sobre nós mesmos, experimentaríamos uma espécie de espanto por existirmos. O que parece mudança de grandeza

de um mesmo sentimento seria, de fato, o caminhar gradual entre essas formas sucessivas e qualitativamente diferentes que penetram um maior ou menor número de impressões do dia. Considerações semelhantes são propostas em relação aos sentimentos morais, como a piedade, e os sentimentos estéticos, como os sentimentos da graça, do belo, etc.

Podemos supor que tais descrições exprimem efetivamente a natureza dos sentimentos experienciados? Novamente estamos diante dos casos em que o uso de uma única palavra à qual anexamos uma outra palavra com sentido quantitativo – alegria imensa, por exemplo – revela a irredutibilidade do dado imediato da consciência, a vivência interior, à expressão conceitual a qual oculta as peculiaridades da experiência psicológica.

Consideremos os sentimentos relacionados a processos corporais. O aumento do esforço muscular é concebido como o crescimento de um estado psicológico único associado a uma determinada localidade corporal. Neste caso, a atribuição de grandeza também não deriva da apreensão da própria vivência psicológica, mas origina-se das modificações físicas relacionadas a essa vivência, como o aumento do número de músculos que se contraem. A consciência de uma maior intensidade de esforço sobre um ponto do organismo se reduz à percepção de uma maior superfície do corpo envolvida na operação; a consciência de um crescimento do esforço muscular decorreria da percepção de um maior número de sensações periféricas e, ao mesmo tempo, de uma mudança qualitativa ocorrida em algumas delas.

Uma associação entre a idéia de intensidade e as modificações orgânicas é também característica do esforço de atenção. Embora a atenção possa ser caracterizada em termos puramente psíquicos como a “exclusão pela vontade de todas as idéias estranhas àquela de que nos desejamos ocupar”, a impressão que se experimenta, de “uma tensão crescente da alma, de um esforço imaterial que aumenta” depois de se ter feito “tal exclusão”, explicar-se-ia “a partir dos movimentos musculares a eles associados, seria de fato o “sentimento de uma contração muscular que ganha em superfície ou muda de natureza, tornando-se tensão, pressão, fadiga, dor” (BERGSON, 1988, p. 21). Cada um destes estados se reduz a um sistema de contrações musculares coordenados por uma idéia. Embora haja sempre um elemento psíquico irredutível, a intensidade dessas emoções violentas não é outra coisa que a tensão muscular que as acompanha. Mas daí não se segue que o sentimento de esforço seja o mesmo com variação exclusiva da intensidade. A diferença consistiria na qualidade das vivências, ou seja, à intensidade destes

sentimentos corresponderia, de fato, a multiplicidade qualitativa dos estados simples que a consciência discrimina confusamente.

O privilégio da quantidade em detrimento da qualidade, do objetivo em detrimento do subjetivo, é também uma característica do modo como tratamos as sensações subjetivas diretamente associadas a aspectos do mundo externo, tais como frio, calor, peso, luminosidade. Como nos acostumamos, desde muito cedo, a associar uma certa qualidade da sensação a uma certa quantidade de sua causa, acabamos por atribuir, a partir do objeto exterior, extensivo e conseqüentemente mensurável, grandeza à sensação, ou seja, transferimos para o efeito a quantidade da causa, para a vivência psicológica imediata e imensurável, a propriedade quantitativa das causas. A idéia de grandeza nas sensações representativas - som, calor, pressão, etc. - associa-se ao estímulo externo. A grandeza da sensação representativa deriva de se colocar a causa no efeito. Esta causa seria extensiva e, por conseguinte, mensurável. Ao transferi-la para a consciência, afastamo-nos de seus dados puramente qualitativos, privilegiando o que está fora, descrevendo as sensações internas a partir de esquemas que são válidos apenas para aquilo que produz algum tipo de efeito sobre elas. Mas a própria sensação com todas as peculiaridades e riqueza qualitativa escaparia a essa caracterização.

Segundo a interpretação de Bergson, a “palavra” intensidade é usada com dois significados muito diferentes, quando aplicada ao psicológico. Uma que se refere à matéria e ao espaço e que oculta a verdadeira natureza qualitativa e inextensa das experiências interiores e a outra que nos remete aos aspectos qualitativos dessas vivências. Nesse sentido, ela significa, quando se trata de um estado psicológico complexo, a “multiplicidade sentida de elementos que entram “em sua composição”, ou, melhor dizendo, “multiplicidade de elementos nos quais se poderia decompô-lo”, pois, de fato, “essa multiplicidade não existe no próprio estado de consciência, senão em potência: é nossa reflexão que acabará de realizá-la, analisando-o e dissociando-o” (BERGSON, 1972, p. 491). A noção de intensidade quer dizer também uma “qualidade ou nuança” de um estado psicológico simples, “que nos adverte, por uma associação de idéias e graças à nossa experiência adquirida, da grandeza aproximativa da causa exterior de onde ele emana” (BERGSON, 1972, p. 491). Nesse caso, a intensidade é o “sinal qualitativo” da quantidade. Pode-se, então, encontrar “sua origem num compromisso entre a qualidade pura, que é o fato de consciência, e a pura quantidade, que é necessariamente espaço” (BERGSON, 1988, p. 169). Com essa noção,

projeta-se sobre o psíquico, que é em si mesmo pura qualidade, uma quantidade espacializada, unindo, assim, as incompatíveis noções de extensão com inextensão, de qualidade com quantidade. Por isso, Bergson considera que o conceito de intensidade é um “conceito bastardo” (BERGSON, 1988, p. 169), ou conforme a expressão de Bento Prado, uma “noção híbrida”, uma “imagem espúria da extensão inextensa” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 78).

Procurou-se mostrar que o conceito de intensidade atribuído aos estados psicológicos considerados individualmente está impregnado da idéia de quantidade originalmente relacionada aos fenômenos físicos e, conseqüentemente, ao espaço. Como veremos, a relação entre as noções de quantidade e espaço é também constitutiva de um outro conceito, de fato do par de conceitos multiplicidade/unidade, com cuja síntese se representa a sucessão e ligação dos estados psicológicos ao mesmo tempo em que se obscurece a sua natureza inextensa.

III

Para Bergson, a idéia de multiplicidade remete imediatamente à idéia de número. Esta se articula profundamente aos objetos materiais os quais podem ser vistos, tocados e conseqüentemente contados. Para contá-los, precisamos representá-los ao mesmo tempo, reter a imagem de todos simultaneamente, e isso só é possível no espaço. O número é o componente de uma multiplicidade que se pode contar isoladamente, uma coleção dessas unidades. Mas essas mesmas unidades que entram na composição da multiplicidade distinta pressupõem uma visão no espaço. Esta unidade é a de um ato simples do espírito que consiste em unir, e tal união só é possível se alguma multiplicidade lhe serve de matéria. As unidades são consideradas enquanto tais apenas provisoriamente, para compor-se com outras. Mas, ao considerá-las em si mesmas, elas poderiam ser divididas, possuindo, portanto, extensão.

Em decorrência da associação entre a idéia de número e os objetos materiais que se apresentam no espaço, nós podemos contá-los diretamente, pensando-os separadamente, de início, e simultaneamente, em seguida. Mas, no caso da sucessão múltipla dos estados de consciência, os quais não são dados no espaço, só seria possível contá-los por um processo de figuração simbólica, na qual intervém, necessariamente, o espaço. Tal figuração, que aparece inicialmente como uma representação da sucessão temporal é, em

última instância, espacial, ou seja, trata-se de uma temporalidade profundamente impregnada de espaço: “ao falarmos do tempo, pensamos quase sempre em um meio homogêneo onde os nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta” (BERGSON, 1988, p. 67).

Representa-se, assim, a sucessão psicológica segundo o modelo da sucessão temporal impregnada de espaço e, portanto, de intervalos de fixação de contornos, ou seja, tratamos os estados de consciência como se fossem coisas materiais que ocupam lugar ao mesmo tempo no espaço e com contornos definidos que os distinguem uns dos outros. Desse modo, ao introduzir a idéia de espaço em nossas representações da sucessão psicológica, justapondo nossos estados de consciência de maneira a percebê-los simultaneamente um ao lado do outro, concebemos a sucessão, apreendemos nossas modificações internas, sob a forma de uma linha espacial contínua ou de uma cadeia cujas partes se tocam sem se penetrar. Os fatos de consciência adquirem o aspecto de um número por intermédio de alguma representação simbólica em que necessariamente intervém o espaço: “a projeção que fazemos de nossos estados psíquicos no espaço para com eles formarmos uma multiplicidade distinta deve influenciar estes mesmos estados, e dar-lhes na consciência reflexiva uma forma nova que a apercepção imediata não lhe atribua.” (BERGSON, 1988, p. 67)

O que a percepção imediata nos diz sobre a sucessão psicológica e que é ocultado pela consciência reflexa? Para Bergson, o que a consciência imediata - sem a interferência da idéia de espaço - nos dá é uma “multiplicidade vivida e não numerada” (BERGSON, 1972, p. 355), uma “multiplicidade qualitativa ... um desenvolvimento orgânico ... uma heterogeneidade pura”, enfim, “momentos que não são exteriores uns aos outros” (BERGSON, 1988, p.169), ou seja, continuidade e mudança. A verdadeira sucessão psicológica é um processo contínuo, cujos fatos de consciência não são exteriores uns aos outros como as pérolas de um colar, mas se interpenetram, não havendo um ponto no qual se possa separá-los. Como poderíamos separar o momento presente de uma vivência psicológica que não é fixa de uma anterior que não mais existe?

A sucessão psicológica consistiria em uma mudança contínua, ou seja, nós mudamos incessantemente, nossos estados psicológicos - sensações, sentimentos, desejos - se transformam ininterruptamente. Pelo fato de fecharmos os “olhos à incessante variação de cada estado psicológico, somos

obrigados, quando a variação se tornou tão considerável a ponto de se impor à nossa atenção, a falar como se um novo estado se tivesse justaposto ao precedente” (BERGSON, 1991, p. 2), como se na passagem de um estado para o outro houvesse um salto. De fato, a continuidade se mantém na passagem de um estado psicológico para o outro, assemelhando-se “mais do que se imagina a um mesmo estado que se prolonga” (BERGSON, 1991, p. 3). Daí Bergson não fazer objeções a que se atribua à sucessão psicológica uma unidade, desde que se entenda que não se trata de uma unidade “abstrata, imóvel e vazia”, mas de uma unidade “movente, mutável, colorida, viva” (BERGSON, 1993, p. 189). Isso quer dizer que não há necessidade de um suporte sob as mudanças, que a mudança e a indivisibilidade constituem a própria substancialidade da vida interior que pode ser caracterizada como “uma certa continuidade de mudança” (BERGSON, 1972, p. 1079).

Isso significa que nossos sentimentos estão em perpétua mudança, nossas sensações são sempre diferentes ao se repetirem, ambos são constituídos de uma variedade de elementos que se fundem, se penetram, sem contornos precisos. Considerados em si mesmos, nossos estados de consciência são qualidade pura, misturam-se de tal modo que não se pode saber se são um ou vários.

IV

Em *Introdução à metafísica*, referindo-se à problemática do conhecimento, Bergson destaca um aspecto que considera comum aos filósofos: eles distinguem “duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa” (BERGSON, 1993, p. 177) independentemente de as considerarem legítimas ou possíveis. Uma dessas formas de conhecimento consiste em manter-se no relativo, ou seja, em permanecer fora do objeto, rodeando-o, assumindo um “ponto de vista” sobre ele e se utilizando de “símbolos” para exprimi-lo; enfim, o conhecimento relativo é aquele que “altera a natureza de seu objeto” (BERGSON, 1972, p. 774). Já o outro modo de conhecimento caracteriza-se por atingir o absoluto, entrar no objeto, apreendê-lo “por dentro, nele mesmo, em si” (BERGSON, 1993, p. 178), ou seja, não se parte do sujeito, excluindo-se, assim, o “ponto de vista” e a mediação de “símbolos”. O “conhecimento absoluto” ou o “conhecimento do absoluto” é aquele “que capta seu objeto de dentro, que o apercebe tal

como ele se aperceberia a si mesmo se sua apercepção e sua existência não fossem senão uma só e mesma coisa” (BERGSON, 1972, p. 774).

Bergson concorda com essa distinção entre os dois modos de conhecimento. O conhecimento relativo, estático, por conceitos, que envolve uma separação entre o conhecedor e o conhecido, é o intelectual, o qual, embora se justifique pragmaticamente, tem seu alcance teórico limitado, gerando problemas filosóficos aparentemente insolúveis. O conhecimento que toca o absoluto, que tem a virtude de resolver os problemas filosóficos gerados pelo anterior, é o intuitivo. Trata-se de um modo de apreensão imediata que consiste na identificação, na coincidência com o particular, com o que não é, portanto, traduzível em conceitos, de uma visão direta da realidade: “consciência imediata, visão que não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (BERGSON, 1993, p. 27).

É a inteligência com seu instrumento privilegiado, a linguagem, que nos torna capazes de nos apreendermos enquanto uma subjetividade psicológica.

A palavra, feita para ir de uma coisa a outra, é, de fato, essencialmente, deslocável e livre. Ela poderá, pois, estender-se, não apenas de uma coisa percebida a outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, contudo representada ainda, à representação do ato pelo qual se a representa, isto é, à idéia. Desse modo, vai abrir-se aos olhos da inteligência, que olhava de fora, um mundo interior, o espetáculo de suas próprias operações (BERGSON, 1991, p.160).

Mas é também a linguagem que é responsável pela solidificação de nossas experiências subjetivas, pela confusão com os objetos exteriores ou com as palavras que os exprimem. Em vez de expressar as vivências psíquicas, as substituímos “por uma justaposição de estados inertes, traduzíveis por palavras, e que constituem cada um o elemento comum, conseqüentemente, o resíduo impessoal, das impressões experimentadas” (BERGSON, 1988, p. 99). É nesse sentido que damos o mesmo nome a perfumes e sabores que um dia foram prazerosos e que hoje nos são desagradáveis como se a sensação

experimentada fosse a mesma. A linguagem, ao interpor-se entre nossa experiência e nossa consciência, seria responsável não apenas pela nossa crença na invariabilidade de nossas vivências interiores quanto nos enganaria a respeito de suas qualidades. “Em síntese, a palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto, que armazena o que há de estável, de comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga ou, pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugidias de nossa consciência individual”(BERGSON, 1988, p. 98)

Ao se abstrair do mundo exterior e voltar-se para si mesma num esforço de apreensão intuitiva, o que a consciência imediata apreende são emoções enriquecidas com milhares de sensações, sentimentos ou idéias únicos e indefiníveis cuja complexa originalidade só pode ser apreendida por quem as experimenta.

Em suma, embora Bergson admita que pensamento e linguagem freqüentemente se confundam, que a linguagem geralmente conforme o pensamento, o filósofo também considera que nem toda experiência de pensamento pode ser traduzida ou expressa pela linguagem. Desse modo, a análise bergsoniana da linguagem não implica, como em outras filosofias, a dissolução do psicológico. A irredutibilidade da subjetividade psicológica dada pela consciência imediata é a contrapartida de sua objetivação produzida pela consciência reflexiva.

Referências bibliográficas

BERGSON, H. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1988.

_____. *L' évolution créatrice*. Paris: PUF, 1991.

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1993.

_____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.

Email: jonas@faac.unesp.br

Recebido: abril/2007

Aprovado: maio/2007

ETICIDADE DO COSTUME: A INSCRIÇÃO DO SOCIAL NO HOMEM

Vânia Dutra de Azeredo

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Abstract: Having the notion of ethicity of the custom as a background, this paper aims at arguing that the ethicity has a central role in the thought of Nietzsche so as to show the transition of Nature to Culture and the coming of the sovereign individual.

Keywords: morality, instinct, consciousness, culture, history.

Resumo: Partindo da noção de eticidade do costume, este artigo procura mostrar que a eticidade tem um papel afirmativo no pensamento de nietzschiano em termos da passagem da natureza à cultura e do advento do indivíduo soberano.

Palavras-chave: moralidade, instinto, consciência, cultura, história.

Nesse trabalho, procuramos mostrar que o auscultar genealógico de Nietzsche o conduziu a uma explicação acerca da passagem da natureza à cultura desde o conceito de *Eticidade do Costume* e que há, nessa perspectiva, uma função afirmativa da eticidade/moralidade que consiste justamente na contenção do instinto enquanto ato gerador de um indivíduo soberano, apesar do posterior malogro da cultura e da conseqüente produção do homem domesticado.

Efetivamente, uma das questões axiais concernente à existência humana é a referente à inscrição do social no homem. A interrogação acerca da passagem da natureza à cultura mobilizou antropólogos, psicólogos, filósofos¹ e outros estudiosos da condição humana insere no mundo com as seguintes interrogações: como explicar a transformação do animal, enquanto

¹ A esse propósito, convém citar, entre outras, as pesquisas de Lévi-Strauss acerca da proibição do incesto como passo decisivo para a compreensão da passagem da natureza à cultura e de Freud com referência ao mito da horda primitiva.

instinto desenfreado, em homem que controla e domina as exigências do desejo? O que permite e gera o controle sobre o previamente incontrollável mundo do predomínio dos impulsos? Como o animal de presa tornou-se, enfim, civilizado?² Entendemos que essas indagações atravessam a obra de Friedrich Nietzsche, especialmente o livro *Para a genealogia da moral*, em que encontramos a menção direta à eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*)³ enquanto instância de autoformação da humanidade.

Começemos com a tarefa paradoxal que, na visão de Nietzsche, a natureza se impôs com relação ao animal homem. Trata-se de analisar a disjunção memória/esquecimento desde a perspectiva da produção de uma possível *humaneidade*. Temos, de um lado, a faculdade do esquecimento como guardiã da ordem psíquica enquanto se liga o ato de esquecer ao poder agir, criar, organizar, enfim, dominar. Atuando como uma força inibidora ativa, o esquecimento, impede que nossas vivências caem em nossa consciência deixando, assim, espaço para o novo. Trata-se de conter a assimilação psíquica de tudo que é experimentado pelo homem. Assim, o esquecimento atua como um guardião da ordem psíquica enquanto expressa uma saúde plena: “o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*”⁴.

Mas temos, de outro, a necessidade de fazer o homem capaz de prometer. Ora, o paradoxo está justamente em querer que aquele cuja plenitude foi definida pela fugacidade da lembrança tenha, ao mesmo tempo,

² À guisa de esclarecimento, cumpre mencionar que a alusão que fazemos à civilização refere-se, de fato, a passagem da natureza, em que reina o instinto desenfreado, à produção cultural. Nesse sentido, utilizamos o termo civilização como se definindo por essa passagem. A diferença, presente no pensamento de Nietzsche, entre civilização, como domesticação dos impulsos, e cultura, enquanto estrutura que permitiria a criação, não será abordada. Um estudo referente a essa distinção encontramos em FREZZATTI, Wilson. *A fisiologia de Nietzsche a superação da dualidade cultura biologia*, Ijuí: Unijuí, 2006.

³ Convém notar que, na língua alemã, a expressão (“*Sittlichkeit der Sitte*”) mantém sempre presente o sentido de costume referido à moralidade. Rubens Rodrigues Torres Filho, no volume de Nietzsche da coleção “Os Pensadores”, em nota, afirma: “*Eticidade* ou *Moralidade*, duas palavras que perderam a referência ao significado original de *costume*, que têm por base (*ethos* em grego, *mos* em latim). O texto alemão, ao dizer *Sittlichkeit der Sitte*, o evoca muito mais diretamente – é que a língua não perdeu totalmente a memória dessa ligação, tanto que *Ética* se diz *Sittenlehre* (doutrina dos costumes) e já Kant reservava a fundamentação da moral para uma ‘metafísica dos costumes’ (p. 159). Rubens Rodrigues traduz *Sittlichkeit der Sitte* por eticidade do costume; ainda assim encontram-se traduções em que tais expressões aparecem como *moralité des moeurs*, *morality of mores*, *eticidad de la costumbre* e moralidade do costume. Em ambas as traduções o sentido de costume permanece mediante a referência ou ao *ethos* do grego ou ao *mos* do latim. É com relação ao termo *Sittlichkeit* que se percebe uma diferença, não obstante crer-se que o sentido de *Sittlichkeit der Sitte* permanece o mesmo em moralidade ou eticidade do costume. Daí tratarmos os termos eticidade e moralidade como sinônimos.

⁴ F.W. NIETZSCHE. *Para a genealogia da moral*, II, § 1.

que desenvolver em si uma memória, uma vez que a capacidade de prometer implica a fixação ao menos da promessa: “Criar um animal que *possa prometer*. Não é essa a tarefa paradoxal que a natureza deu a si mesma a propósito do homem?”⁵ Contudo, Nietzsche aponta que, apesar de paradoxal, foi preciso criar no homem uma memória. Essa memória, no entanto, não corresponde à fixação da marca indelével, pois não se trata de uma memória de traços, mas, diferentemente, de uma memória da vontade, uma vez que exige o querer a memória. Entenda-se esse querer por oposição à fixação do traço na consciência e em sua relação com a palavra, mas excluamos de nosso foco a idéia, inaplicável no caso, de deliberação. A fixação da promessa requer não apenas o não poder deixar de cumprir, mas o desenvolvimento de um não querer não cumprir. Há uma vinculação dessa memória com a afirmação, visto que, nesse caso, a fixação passa necessariamente pelo sim diante do prometido.

“Bem, esse animal necessariamente esquecedor, para quem o esquecimento representa uma força, a condição de uma sanidade *robusta*, acabou por adquirir uma faculdade contrária, a memória, com a ajuda da qual, em casos determinados, o esquecimento é suspenso, a saber, nos casos em que se trata de prometer: não se trata, de forma alguma, da impossibilidade puramente passiva de se libertar de uma impressão do passado, nem de uma indigestão causada por uma palavra dada de que não se consegue desfazer, mas de uma *vontade* ativa de não se libertar, de uma vontade que persiste em querer o que ela já quis antes, isto é, uma, *memória da vontade*.⁶”

A memória da vontade exige que o querer mesmo queira a memória, isto é, que a própria vontade se imponha o prometido. Há uma peculiaridade nessa imposição, pois ela advém de um impulso interno que fixa para si uma regulamentação, estabelecendo uma constância de regularidade entre um primeiro querer e a sua continuidade. Em vista disso, a referência nietzschiana a esse querer fixar como sendo uma vontade ativa e, nesse sentido, diferindo completamente da memória dos traços, já que se efetiva

⁵ F.W. NIETZSCHE. *Para a genealogia da moral*, II, § 1.

⁶ F.W. NIETZSCHE. *Para a genealogia da moral*, II, § 1.

mediante a palavra. Apesar de haver uma relação direta entre o querer e a sua continuidade, se interpõem, entre o quero inicial e o ato que o efetiva, diversos procedimentos e circunstâncias que tornaram isso possível. Ora, tendo em vista a importância do esquecimento para a definição e a manutenção da plenitude da força no homem, foi preciso introduzir procedimentos que possibilitem a sua suspensão temporária, mormente nos momentos em que se faz necessário cumprir a promessa feita. O homem precisou tornar-se responsável.

A origem da responsabilidade, em Nietzsche, está diretamente relacionada com a eticidade do costume, pois a essa eticidade coube criar as condições necessárias para o desenvolvimento da responsabilidade no homem. Requerendo, todavia, fazer dele, primeiramente, “o homem até certo ponto uniforme, igual entre os iguais, regular e, por consequência, calculável”⁷, e nisso encontra-se a função dessa eticidade em que o homem, enquanto formando a si mesmo, fez-se confiável mediante a ação da comunidade sobre o indivíduo. Para Nietzsche, é o trabalho de moldagem da consciência que se efetiva. Ao seu caráter fugidio, definido pelo esquecimento, contrapõe-se uma consistência mediante a introdução da memória. Nela encontramos a possibilidade da passagem da natureza à cultura mediante a assimilação do costume enquanto incondicionalidade da obediência.

Convém destacarmos a distinção feita pelo filósofo entre o costume propriamente dito e o sentimento do costume (*das Gefühl der Sitte*), de modo a não confundir o modo tradicional de agir e avaliar enquanto costume da obediência a costumes⁸, da necessidade de assimilar o próprio costume e, portanto, ao âmbito da eticidade (*Sittlichkeit*) como sentimento do costume. Ora, tornar o homem confiável exige a sua submissão a um preceito ordenador, no caso em questão, ao costume, já que mediante ele logra-se a lembrança da necessidade de cumprir futuramente uma determinada promessa. Eis o caminho para o advento da cultura enquanto produto da obediência e, portanto, da contenção do mando do instinto. Mas há uma distância considerável do entendimento de uma possível domesticação do homem, pois essa etapa de adestramento visa a produzir nele a soberania enquanto o forma para ser homem.

⁷ Idem. *Ibidem*.

⁸ F. NIETZSCHE, *Aurora*, I, § 9.

É importante mostrarmos que em Nietzsche a eticidade do costume é percebida como a capacidade ou mesmo a condição do humano de obedecer a leis, cujo referencial regulador encontra-se em uma superioridade imanente expressa na figura da tradição: “O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ela manda fazer o que nos é *útil*, mas porque ela manda”.⁹ Os homens teriam, assim, desde suas origens mais primitivas, no sentido da própria constituição do humano pela ação da cultura e sua inscrição social, desenvolvido a atitude de obedecer a leis. O movimento da cultura é denominado por Nietzsche “Eticidade do costume” (*Sittlichkeit der Sitte*), cuja ação precípua está determinada pelo adestramento, pelo ato de impor a obediência aos próprios costumes enquanto ato fundador da civilidade do homem. Daí entendermos haver em Nietzsche um aspecto afirmativo da eticidade/moralidade enquanto definida pela obediência incondicional ao costume. A crítica que o filósofo faz à moral é a transformação da incondicionalidade da obediência em incondicionalidade da norma. Com isso proliferam-se as organizações instituídas e o homem converte-se em função de rebanho. Mas previamente e, a nosso ver, afirmativamente, a moralidade na visão de Nietzsche “não é nada outro (portanto, em especial, *nada mais!*) do que obediência a costumes”.¹⁰ É interessante ressaltar a especificidade de uma tal compreensão pela rejeição completa de normas incondicionais e pela proposição inscritora da incondicionalidade da obediência, apesar de ser possível a insurreição aos costumes, tida, contudo, como imoral.

É importante ter presente que, nessa dimensão formativa, os próprios costumes, enquanto maneira de agir e apreciar prescrita para a comunidade, exigiam o seu cumprimento. Por isso, tudo o que se referia a eles, desde questões de higiene, saúde, relações entre os membros da comunidade, etc., estavam sob o jugo da moralidade. Os indivíduos teriam necessariamente de se guiar pelos costumes existentes, de forma que a perspectiva propriamente individual se dirime na observância da tradição. Isso ocorre porque, nessa acepção, a tradição se apresenta como um poder superior, cuja forma de ordenamento está envolta em respeito e medo, mas “é o medo diante de um intelecto superior que manda, diante de uma potência inconcebível, indeterminada, diante de algo mais que pessoal – há superstição nesse

⁹ Idem. *ibidem*.

¹⁰ F.W. NIETZSCHE. *Aurora*, I, § 9.

medo”.¹¹ Aquele que não obedece ao costume e, portanto, enfrenta o poder da tradição, deveria tornar-se um legislador, um criador de costumes. Tal prática, todavia, constitui-se como perigosa, haja vista o poder ordenador que envolve o próprio costume e a conotação imoral daquele que o enfrenta. É preciso observar que inexistente uma compreensão individual. Por isso, o poder da tradição sempre se estendia à comunidade. Mesmo a ação individual possuía uma conotação comum relativa à totalidade dos membros da comunidade:

“O homem livre é não-ético, porque em tudo *quer* depender de si e não de uma tradição: em todos os estados primitivos da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘imprevisto’ ‘incalculável’. Sempre medido pela medida de tais estados: se uma ação é feita, *não* porque a tradição manda, mas por outros motivos (por exemplo, pela utilidade individual), e até mesmo pelos próprios motivos que outrora fundaram a tradição, ela é dita não-ética e assim é sentida até mesmo por seu agente: pois não foi feita por obediência à tradição”.¹²

Em nossa avaliação, em Nietzsche, processa-se a remessa da origem da responsabilidade e da gênese elementar da civilidade ao âmbito da eticidade do costume, pois são as práticas impositivas da obediência que terminam por cercear, em certa medida, os afetos. É a imposição da obediência à lei, de certo modo independente da lei, mas dependente da submissão ao obedecer propriamente dito, que torna o homem “até certo ponto uniforme, igual entre os iguais” e, a partir disso, confiável. Esse é o papel fundamental da eticidade do costume e da tradição: inscrever no homem o social, conter-lhe os instintos. Compreende-se, assim, por que, nessa perspectiva, as comunidades primitivas teriam de associar a liberdade e a posição individual a algo imoral. Para o filósofo alemão, é no viés balizador da cultura que se insurge a moral enquanto resultado de uma ação coercitiva sobre o homem. Essa ação, à medida que se torna condicionante da possibilidade da criação cultural e da produção de um homem soberano, que entendemos como moral afirmativa.

¹¹ F.W. NIETZSCHE. *Aurora*, I, § 9.

¹² *Idem*. *ibidem*.

Todavia, há uma espécie de impossibilidade de compreensão da emergência da moralidade a partir de uma forma rudimentar afirmativa enquanto se percebe a consciência moral como algo *a priori* na natureza humana ao invés de um produto conseguido mediante um longo processo formativo. Por outro lado, encontramos outra dificuldade quando se confere à utilidade o estatuto de instância originária dos valores morais. Ambas as posições aparecem, na ótica de Nietzsche, como uma leitura tosca da moralidade centrada ou na hipótese da utilidade ou na pressuposição de uma autonomia prévia da vontade. A construção nietzschiana segue outra direção, já que remonta a uma pré-história da humanidade enquanto ins-tância privilegiada em que se situa a pré-história da moralidade. São as forças espontâneas, agressivas que operam, que introduzem sentidos, dão forma e uma certa fixidez ao desregramento instintual, no limite, é a vontade de potência que conduz o processo de formação do animal-homem expresso na relação entre tradição e moralidade.

Na argumentação nietzschiana, a ligação entre tradição e moralidade era de tal modo estreita que a existência de uma implicava a existência da outra e, de modo inverso, o enfraquecimento da tradição requeria o enfraquecimento conseqüente da moralidade: “Em coisas onde nenhuma tradição manda não há nenhuma eticidade; e quanto menos a vida é determinada por tradição, menor se torna o círculo da eticidade”.¹³ A moralidade ou imoralidade está diretamente relacionada com a tradição pelo respeito ou não a ela. Daí o homem não-ético ser identificado com aquele que “*quer* depender de si e não de uma tradição”.

“Primeiro princípio da civilização. Nos povos selvagens, existe uma categoria de costumes cujo objetivo parece ser o costume por si mesmo: regulamentos meticulosos e, no fundo, supérfluos (como, nos Kamtchadales, a interdição de raspar a neve dos sapatos com uma faca, de se servir de uma faca para arrumar o fogo, de pôr um ferro no fogo - e a morte atinge aquele que infringe tais ordens!), mas que constantemente mantêm conscientes a presença constante dos costumes, a obrigação ininterrupta de agir conforme os costumes, com o objetivo de reforçar o grande princípio que está na origem das

¹³F.W. NIETZSCHE. *Aurora*, I, § 9.

civilizações: qualquer costume vale mais que a ausência de costumes”.¹⁴

Há de se observar que, nessa perspectiva, o fundamental não está no que é prescrito, mas na prescrição e na submissão a ela. Pode-se, assim, compreender melhor a importância exacerbada ao costume e, inclusive, a impossibilidade de sua não existência. Em alguns casos fica patente, como no exemplo da citação acima, que o costume, enquanto modo de agir em determinadas circunstâncias, não importa tanto quanto assimilar a ordenação referida a ele, já que é sobre essa base, segundo Nietzsche, que se origina a própria civilização.

Em termos da determinação do mais moral, a referência é sempre a respeitabilidade da lei, ou como manutenção, pela criação de situações em que a possa utilizar ou, ainda, como obediência, mesmo em circunstâncias adversas. Por conseguinte, é a respeitabilidade ao costume que determina o grau de moralidade do indivíduo. “O mais ético é aquele que mais se sacrifica ao costume”.¹⁵ Não obstante o sacrifício ao costume ser critério de moralidade, o mesmo, quando relacionado à questão dos maiores sacrifícios, remete a uma possibilidade de distinção e até expressão de várias morais, cuja “diferença mais importante continua a ser aquela que separa a moralidade do *cumprimento mais freqüente da do cumprimento mais difícil*”.¹⁶ Em ambos os casos, o sacrifício ao costume é determinante do agir. Mesmo as morais de obediência mais árduas não pressupõem as conseqüências para o indivíduo, uma vez que a vitória sobre si não visa ao *si*, ao eu individual, mas justamente à afirmação do costume e da tradição, pois esses requerem esse tipo de prática enquanto condicionante de sua manutenção e permanência.

Pode-se, seguindo essa linha interpretativa, tomar como exemplo da dimensão comum dessa moralidade a extensão punitiva à ação individual, que era sempre compreendida como punição para a comunidade, devido ao relaxamento dos costumes. A preeminência da individualidade como princípio de responsabilidade era tomada necessariamente como não-ética. Em vista disso, a ação individual deveria possuir uma dimensão comum e a falta ser assimilada como algo que se estende aos domínios de toda comunidade. Ora, uma explicação que suplante o domínio comum e afirme a pessoalidade

¹⁴F. W. NIETZSCHE, *Aurora*, I, § 16.

¹⁵Idem. *ibidem*, § 9

¹⁶Idem. *ibidem*.

como dimensão imperante ultrapassa o sentido primitivo da moralidade. Introduce-se, nesse caso, uma nova dimensão do agir e, principalmente, uma outra conotação da ação. Com ela promove-se o abandono do sentido genuíno de moralidade enquanto obediência a costumes mediante a introdução de uma derivação pessoal. É o advento da moral como forma negativa que Nietzsche critica e busca dissolver.

Na interpretação nietzschiana, a individualidade e, portanto, o interesse pessoal relativo a questões morais, só passa a vigorar a partir da interpretação socrática e constitui-se como uma exceção que conflita com o próprio sentido da moralidade, que prescreve o sacrifício do indivíduo como simples exigência de respeitabilidade ao costume: “Aqueles moralistas, em contrapartida, que assim como os seguidores das pegadas *socráticas* inculcam no coração do indivíduo a moral do autodomínio e abstinência como seu *proveito* mais próprio, como chave pessoal para a felicidade, *constituem a exceção* - e, se nos parece diferente, é porque fomos educados sob sua influência.” Há uma cisão radical entre, de um lado, um ordenamento, adestramento - obediência à tradição - e, de outro, uma ação proveniente da reflexão sobre a possibilidade da felicidade vinculada à escolha da ação pessoal. Percebe-se a diferença de significação entre uma posição e outra e a necessária classificação da ação pessoal como imoral na outra perspectiva: “todos eles seguem uma nova estrada, sob a mais extrema reprovação de todos os representantes da eticidade do costume - dissociam-se da comunidade, como não-éticos, e são, no sentido mais profundo, maus”.¹⁷

À eticidade do costume, em Nietzsche, cumpriu fixar no querer, inclusive como ação desse querer mesmo, alguns “quero” e alguns “não quero”. Isso ficou evidenciado pela descrição do comportamento humano diante do costume enquanto poder ordenador que determinava o que se deveria fazer e o que jamais poderia ser feito. Assim, pelo menos na época da eticidade do costume, excluiu-se, terminantemente, a intencionalidade reflexiva na determinação do agir e, com isso, o interesse pessoal como movente. Ora, se a Nietzsche apresenta-se como tarefa determinar o valor dos valores e, mediante isso, o próprio valor da moral, então se faz necessário investigar o modo primitivo de sua construção para justamente proceder a uma desconstrução das interpretações morais que fixam um dever como constitutivo do ser e, também, para excluir o interesse pessoal como móvel da

¹⁷ F.W. NIETZSCHE. *Aurora*, I, § 9.

avaliação moral em termos de benefícios e prejuízos ligados ao agente. A partir dessa posição, torna-se possível rejeitar a autonomia da vontade, enquanto fundamento da moralidade, pois não há conciliação possível entre a liberdade da vontade e a incondicionalidade da obediência. O que implica em rejeitar tanto o conceito de causalidade da vontade pertencente a todos os seres racionais, como a liberdade enquanto sua propriedade na base da moral. O recurso a uma pré-história da moralidade fornece um plano argumentativo que liga moral, cultura e instintos em uma teia construtora do humano. É no processo formativo assentado nas relações de forças e de vontades de potência que Nietzsche situa a emergência da moral e a inscrição do social. Daí o reconhecimento de uma positividade atribuída à moral enquanto eticidade do costume.

O filósofo alemão descreve o processo de assimilação do costume no homem, o desenvolvimento do hábito de ter hábitos, como uma tarefa que, apesar de fundamental: “o imenso trabalho daquilo que chamei ‘a eticidade do costume’ (cf. *Aurora*) - o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, todo seu trabalho pré-histórico...”¹⁸, representa o princípio da formação do homem, mas não ele como produto. Ora, se o homem deve ser criador de valores, organizador da exterioridade mediante a introdução de formas que têm na interpretação e avaliação (forças e vontades) seu respaldo formador, o seu produto deve ser um indivíduo soberano e legislador, um indivíduo autônomo. Todavia, a autonomia fez-se mediante o desenvolvimento de uma memória da vontade e posteriormente a ele, pois, pelos textos de *Aurora*, referentes à eticidade do costume, aos quais Nietzsche remete em *Para a Genealogia da moral*, percebe-se a tarefa de adestramento do homem como característica de uma dada fase. Mas, o fim do processo é o que mais importa, o momento em que o homem faz-se autônomo e supra-moral.

“Mas se nós nos colocamos no fim desse longo processo, lá onde a árvore dá seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade de costumes produzem aquilo de que elas eram apenas os meios, nós encontramos o fruto mais maduro da árvore, o *indivíduo soberano*, aquele que apenas se assemelha a si mesmo, que está liberto da moral dos costumes, o

¹⁸F.W. NIETZSCHE, *Para a genealogia da moral*, II, § 2.

indivíduo autônomo e supra-moral (pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem) ou, em outras palavras, o homem que tem sua vontade própria, independente e durável, o homem que *pode prometer* - e uma consciência orgulhosa vibra em todos os seus músculos, é a consciência de tudo aquilo que ele terminou por conquistar e que se tornou seu corpo, consciência real de sua potência e de sua liberdade, sentimento da realização do homem”.¹⁹

A eticidade do costume era um meio, e não um fim, mas o meio necessário para o amadurecimento do indivíduo soberano. Ora, o fim do processo de formação do homem requer a sua plena realização, que é atingida somente mediante a supressão da própria moral. Ainda assim, foi preciso primeiro uma imposição da lei para, posteriormente, obter o homem pleno, capaz de criar leis. Mas o fim do processo não implica a supressão da diferença pela proliferação igualitária de indivíduos soberanos, pois isso requereria a negação do elemento básico em Nietzsche. Mesmo na época da eticidade do costume à igualdade sempre é acrescido o termo “iguais” querendo mostrar que só é possível uma igualdade entre iguais. A igualdade não pressupõe a identidade entre os iguais, mas o reconhecimento de um outro como tendo os mesmos direitos. Convém notar que o senhor, para o filósofo genealogista, não é um indivíduo, mas um tipo e, como tal, designa tanto Napoleão, quanto os romanos, ambos tipos senhores, que a partir do *pathos* da distância cunham valores. Daí a possibilidade, de um certo modo, de conciliação entre a diferença, que requer a dessemelhança como constitutiva, e a igualdade, que pressupõe uma paridade que pode ser referida a alguns. Dessa forma, o que está implicado no fim do processo é o indivíduo que percebe sua superioridade pelo distanciamento de ordenações alheias e pela sua definição como ordenador. Quem ele considera como iguais? Aqueles que como ele prescindem da moral, libertam-se do costume e, a partir disso, criam valores: “O homem ‘livre’, de vontade durável e inabalável, encontra também nessa posse a *medida dos seus valores*: considerando os outros a partir de si mesmo, ele venera ou despreza; e, necessariamente, ele honra os seus iguais, os fortes e confiáveis.”²⁰

¹⁹Idem. *ibidem*.

²⁰F.W. NIETZSCHE. *Para a genealogia da moral*, II, § 2.

Se se tomar, de um lado, um animal-homem, sujeito apenas aos seus afetos e, de outro, um indivíduo que toma a si como medida de valor e que empenha sua palavra, há de se interpor, necessariamente, entre uma e outra manifestação do homem, a ação de adestramento da moralidade. Para introduzir a responsabilidade foi preciso suspender a exclusividade dos afetos como guia da ação. A responsabilidade aparece, assim, como poder do homem sobre si mesmo, como domínio de si, domínio dos afetos. Daí a afirmação nietzschiana de que a consciência dessa responsabilidade tornou-se instinto, cuja denominação precisa para o homem seria sua consciência.

Percebendo o desenvolvimento da consciência como produto de um longo processo de violência e crueldade, Nietzsche investiga os diversos mecanismos criados para que o esquecimento cedesse espaço para uma memória da vontade, de modo que no porvir o homem pudesse responder por si. Na sua visão, fazer no animal-homem uma memória, cuja ação estava determinada exclusivamente pelos afetos, requereu o auxílio de meios dolorosos. Visualizou-se na dor um recurso de fixação do que deve e do que não deve ser querido: “Imprime-se algo a fogo, para que permaneça na memória: somente o que não cessa de *fazer mal* permanece na memória.”²¹ Para o filósofo alemão, essa é a proposição norteadora da mais antiga e ao mesmo tempo mais duradoura psicologia que houve, aquela que viu na dor o melhor recurso da mnemônica. A imposição da dor é inversamente proporcional à memória, pois quanto mais o esquecimento impede a fixação da ordem, mais se torna imprescindível a introdução de práticas dolorosas. Isso fica patente na observação dos diversos sacrifícios que foram introduzidos ao longo da história da humanidade como meios proibitivos e impositivos do dever.²² Através de sacrifícios e práticas eminentemente cruéis, promove-se no homem, por ele e através dele, um domínio sobre os impulsos, sobre os instintos mesmos e, como resultado disso, obteve-se o convívio social. Mas é importante observar que o homem, quando da imposição da dor como recurso da mnemônica, não desenvolve o nojo do

²¹Idem. *Para a genealogia da moral*, II, § 3.

²²Nietzsche estabelece uma relação direta entre a introdução do sacrifício e o objetivo de fazer no homem uma memória. No parágrafo 3 da segunda parte de *Para a genealogia da moral*, ele apresenta alguns exemplos demonstrativos disso. “Nunca nada se passou sem sangue, martírio, sacrifício, quando o homem achou necessário se fazer uma memória, os mais arrepiantes sacrifícios e penhores (entre os quais o sacrifício do primogênito), as mais repugnantes mutilações (por exemplo, as castrações), as mais cruéis formas de todos os cultos religiosos”.

homem, não interioriza a dor, mas, ao contrário, a mantém na exterioridade e preza o homem porque ainda tem temor por ele.

“Graças a esse tipo de espetáculos, a tais procedimentos, terminou-se por guardar na memória cinco ou seis ‘não quero’, a cujo sujeito deu-se sua *promessa* a fim de se beneficiar das vantagens da sociedade, e, com efeito, graças a essa espécie de memória acabou-se por se render ‘à razão’! Ah, a razão, o sério, a mestra das paixões, todas essas coisas lúgubres que se chama de reflexão, todos esses privilégios e esses atributos do aparato humano: quão caro se pagou! Quanto sangue e horror se encontra no fundo de todas essa ‘coisas boas’!”²³

Nada obstante o indivíduo soberano ser o marco terminal do processo de adestramento do homem, interpôs-se entre a fase inicial e a final dessa formação o homem domesticado. Contrapõem-se ao indivíduo soberano, ao homem de uma inquebrantável vontade, indivíduos que diferentemente não têm em si a medida de valor. Isso, por si mesmo, remete a estratificação tipológica senhor/escravo, pois enquanto no primeiro é o sentimento de superioridade e distância diante do outro, o sentimento de diferença como base da própria existência que faz dele um criador e, portanto, senhor. O segundo apresenta-se como oposto, definindo-se, inclusive, a partir de seu estado fisiológico doente. Mas se a doença se alastra de modo que o escravo consegue inverter o modo de valorar nobre, fazendo do senhor também um tipo escravo, então se suplanta o indivíduo soberano e, com isso, a fase final do processo de formação do homem. Ora, se a moral, cuja exclusão é condicionante de autonomia, passa a vigorar incondicionalmente enquanto justificativa do agir humano, não como incondicionalidade da obediência, mas da norma, isso tem como necessária conseqüência a proliferação do homem domesticado. A possibilidade de compreender essa modificação a partir de uma perspectiva genealógica encontra-se na análise do ressentimento e da má consciência e no próprio movimento da cultura, como produto e produtor do homem.

²³F.W. NIETZSCHE. *Para a genealogia da moral*, II, § 3.

Nietzsche, no texto *Aurora* e em *Para a genealogia da moral*, utiliza as expressões pré-história e história universal distintivamente, isto é, enquanto constituindo modos diversos de descrição e formação do homem na história. À pré-história é atribuído um papel fundamental formador e fixador do caráter da humanidade. Na pré-história se insere a eticidade do costume e, com ela, a respectiva ação de adestramento do e no homem, a imposição da obediência e, portanto, o princípio de desenvolvimento de uma memória da vontade. O trabalho da eticidade do costume é denominado de pré-histórico, justamente pela sua relação direta com a fixação da lei no homem, não lhe coube a imposição de normas incondicionais, mas sim a incondicionalidade da obediência. Ora, se a incondicionalidade da norma implica a submeter um povo, comunidade ou nação a um dever instituído e se a incondicionalidade da obediência, diversamente, requer a submissão somente à lei de obedecer a leis, ocorre, conseqüentemente, uma desvinculação dessa ação como incidindo sobre um povo, comunidade ou nação. Mas a incidência se manifesta na atividade do homem sobre o homem mesmo, uma atividade sobre o indivíduo, o que requer sua anterioridade a qualquer lei arbitrária que possa vir a vigorar. Em *Aurora*, há uma alusão à anterioridade da eticidade do costume à história universal.

“Nada foi comprado mais caro do que esse pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho. Mas é esse orgulho que nos torna quase impossível sentir afinidade com aqueles descomunais lances de tempo da ‘eticidade do costume’, que precedem a ‘história universal’ como *história básica, efetiva e decisiva, que estabeleceu o caráter da humanidade*: quando o sofrimento valia como virtude, a crueldade como virtude, (...) a vingança como virtude, a negação da razão como virtude, (...) - Pensais que tudo isso se modificou e que com isso a humanidade deve ter mudado de caráter? Oh, conhecedores dos homens, aprendei a vos conhecer melhor!”²⁴

A eticidade do costume é apresentada por Nietzsche como história básica em função de fixar o caráter da humanidade. Mas, o que seria esta posterior história universal? Ora, o texto nietzschiano procede a uma crítica

²⁴F.W. NIETZSCHE. *Aurora*, I, § 9.

da história universal enquanto ordem providencial, englobando toda filosofia da história que vê na totalidade das criações humanas no mundo um desenvolvimento progressivo da racionalidade com vistas a um estado final de perfeição. Isso permite interpretar essa história enquanto promovendo uma estagnação, visto que impossibilita construir e transformar o porvir.²⁵

A distinção entre pré-história e história universal centra-se na compreensão da gênese da moral e permite mostrar o papel afirmativo da pré-história do homem enquanto eticidade do costume. Recorremos aqui à interpretação de Deleuze que atribui a Nietzsche uma formulação que considera a cultura a partir de três pontos de vista: pré-histórico, pós-histórico e histórico.²⁶ Dentro deles se insere, ao mesmo tempo como produtor e produto, o indivíduo humano, mas com feições diversas em cada uma, o que deriva, justamente, de relações de forças que conformariam a especificidade em cada momento das considerações referentes à cultura. A cultura, enquanto pré-história, corresponde à atividade genérica do homem, isto é, ao momento em que a espécie, atuando sobre o indivíduo, forma-o. Tem-se, assim, a ação de adestramento que faz com que o homem aprenda a existência necessária da lei de obedecer a leis. Nesse sentido, pode-se distinguir uma lei histórica, cuja especificidade fica determinada pela arbitrariedade que a segue, já que é obedecida em função do que prescreve, da atividade de adestramento que vincula a obediência à prescrição e não ao que é prescrito.

O homem soberano, homem livre da moralidade, é apresentado como produto da ação genérica da cultura, o que o insere na cultura enquanto considerada do ponto de vista pós-histórico. Nesse momento, o indivíduo deve desprender-se da coerção social e do próprio poder ordenador da lei para tornar-se um soberano legislador. Com isso, percebe-se que à pré-história, enquanto atividade da espécie sobre o indivíduo, cumpriu criar as

²⁵Essa questão foi abordada nas *Considerações Extemporâneas*, em que Nietzsche faz uma crítica ao historiografismo oitocentista, cuja vigência interpretativa levaria à estagnação. Na parte II, § 7 afirma: "O sentido histórico, quando reina *irrefreado*, traz todas as suas conseqüências, erradica o futuro, porque destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver. A justiça histórica, mesmo quando é exercida efetivamente e em intuição pura, é uma virtude pavorosa, porque sempre solapa o que é vivo e o faz cair. Seu julgamento é sempre uma condenação à morte." A crítica incide manifestamente sobre a crença hegeliana de que o conteúdo da história é eminentemente racional e que, inclusive, existe uma vontade divina como regente, de tal modo que a própria providência divina governaria o mundo e garantiria a racionalidade da história.

²⁶Conforme Gilles DELEUZE, Do ressentimento à má consciência, In: *Nietzsche e a filosofia*, p 152-60.

condições para a libertação dessa própria ação. Assim, a atividade genérica, pré-histórica, é suspensa na pós-história. Ora, uma vez que esse indivíduo fez-se responsável pelo acionamento de suas forças ele pode, posteriormente, prescindir da ação genérica e, por decorrência, da própria moralidade e responsabilidade.

Todavia, a responsabilidade e a moralidade não foram suprimidas, mas transformadas e acentuadas pela interposição da história. Se a passagem da pré-história para a pós-história implicava o predomínio da afirmação sobre a negação, devido, inclusive, ao acionamento das forças, o desenvolvimento da história demanda algo inverso, isto é, a preponderância da negação, o triunfo da reação, a vitória do escravo. Aqui encontra-se a arbitrariedade da lei em vigência constante, enquanto formulação e representação de organizações instituídas, fazendo do homem um indivíduo amansado, domesticado e doente. É o advento da eticidade/moralidade em seu sentido negativo.

Referências bibliográficas

- BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche. The ethics of immoralist*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- BLONDEL, Eric. *Nietzsche le corps e la culture*. Paris: PUF, 1986.
- _____. Critique et généalogie chez Nietzsche, ou *Grund, Untergrund, Abgrund*. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris: PUF, 1999. T. CLXXXIX. p. 199-210.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*, Campinas: Unicamp, 1997.
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *Par-delà le nihilisme*, Paris: PUF, 1998.
- MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.
- Nietzsche - Obras Incompletas*, coleção “Os Pensadores”, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *Para além de bem e mal*, Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Ecce homo*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

E-mail: vd.azeredo@uol.com.br

Recebido: janeiro/2007
Aprovado: março/2007

A ÉTICA DO TRACTATUS E SUA RELAÇÃO COM A CIÊNCIA

Marciano Adilio Spica

PPGFIL - UFSC

Abstract: The main work approaches the relation between ethics and science from the conceptions of the Wittgenstein's Tractatus. In this book, the philosopher shows the impossibility of saying moral sentences with sense. The only language with sense is the one that pictures the world, which means, the language of the natural science. As the ethics sentences do not picture the world, they are not propositions and don't belong to the science circle which nothing can say about ethics. On this article I claim that just because ethics is out of the scientific circle it can maintain some relation with the make science. The assertion is made from the moral conception of Wittgenstein on the Tractatus.

Keywords: ethics, science, Tractatus, Wittgenstein.

Resumo: O presente trabalho aborda a relação entre ética e ciência a partir das concepções do *Tractatus* de Wittgenstein. Nesta obra, o filósofo mostra a impossibilidade de se dizer proposições morais com sentido. A única linguagem com sentido é aquela que figura o mundo, ou seja, a linguagem da ciência natural. Como as sentenças éticas não figuram o mundo, elas não são proposições e não pertencem ao âmbito da ciência. Esta, então, nada pode dizer sobre ética. Defendo, neste trabalho, que é justamente porque a ética está fora da esfera científica que ela pode manter uma relação com o fazer ciência. Tal defesa é feita a partir das próprias concepções sobre a moralidade feitas por Wittgenstein no *Tractatus*.

Palavras-chave: ética, ciência, Tractatus, Wittgenstein.

Notas introdutórias

Para Wittgenstein a ética não pode ser dita, mas a impossibilidade de dizer algo sobre ética não implica na sua inexistência. A ética existe, é parte do sujeito volitivo, o mesmo que faz o jogo da significação da linguagem.

Isso fica muito claro quando, no *Diário Filosófico*, Wittgenstein escreve: “Seria imaginável um ser que somente pudesse fazer representações (ver, por exemplo), e de modo algum querer? Em algum sentido, não parece possível. Se fosse possível, poderia haver um mundo sem ética”¹. A ética está estritamente ligada ao sujeito volitivo. Não podemos imaginar um sujeito volitivo que não possa querer, desejar, significar, dar sentido ao mundo. É por isso que, no *Tractatus*, “a ética é transcendental”². O transcendental está ligado a uma concepção de que exista um mundo e de que tal mundo tenha algum sentido. É condição para a existência do sentido do mundo que exista a ética. A ética, presente no sujeito volitivo, é que proporciona a visão do mundo corretamente. É importante lembrar que, na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein caracteriza a ética também como aquilo que tem relação com o que é valioso, o que realmente importa, com o significado da vida, com o que faz com que a vida mereça ser vivida³. A ética, dessa forma, não se preocupa com o mundo dos fatos, mas com uma atitude frente a este mundo. Atitude esta que pode ser resumida numa idéia de sentido.

No *Diário Filosófico*, Wittgenstein deixa claro que “a ética não trata do mundo. A ética tem de ser uma condição do mundo como a lógica”⁴. Assim, como a estrutura lógica é condição para que possamos falar com sentido, para que possamos pensar o mundo dos fatos, a ética é condição para que possamos dar sentido à vida e ao mundo. Não podemos conceber, pensar o mundo illogicamente; mas também não podemos dar sentido a ele sem que haja ética. Ela é condição para o sentido do mundo, por isso da sua ligação direta com o significado da vida.

Como a ética é transcendental ela não pode ser dita com sentido, mas mostra-se nas ações do sujeito volitivo, na tentativa nossa de explicar o sentido do mundo e da vida, no próprio ato de nos expressarmos linguisticamente e de nos lançarmos com nossa linguagem para além dos limites do mundo. Além disso, ela se mostra no assombro diante da existência do mundo. Toda a tentativa de dizer uma proposição ética carece de sentido por ela não estar no mundo, mas por ser condição dele. Assim como não podemos teorizar sobre a lógica, também não podemos teorizar

¹ DF, 132.

² TLP, 6.421.

³ Cf. CE, p. 209.

⁴ DF, p. 132.

sobre a ética. Assim como a lógica mostra-se no uso da linguagem, a ética mostra-se na nossa busca por algo misterioso que Wittgenstein chama o sentido do mundo e da vida⁵. É diante dessas idéias tractarianas que buscaremos entender a relação entre ética e ciência no *Tractatus*, tentando mostrar que da impossibilidade desta ser uma ciência não decorre a impossibilidade de uma relação entre moral e ciência.

2 – As normas e juízos morais a partir do *Tractatus*

Moore⁶ percebeu a impossibilidade de definir ‘bom’ porque ele era um conceito simples que não poderia ser decomposto a fim de ser definido. Wittgenstein, em sua primeira filosofia, também considera impossível definir o que seja ‘bom’, mas vai além ao mostrar que ‘bom’ está no limite do mundo, no sujeito volitivo. Ele só existe a partir do sujeito, não é nenhuma propriedade extramundana. A ética é condição para que possamos viver bem, dar sentido a nossa existência, mas isso não pode ser dito porque não há no mundo referência alguma a estas coisas. Além disso, a ética é condição de possibilidade do sentido do mundo e, como tal, fundamento daquilo que pode ser vivido. Como decorrência disso, ela é algo que já está dado no sujeito, já está presente nele. A ética é a justificação da ação moral, ela não precisa ser justificada. Por isso, questões sobre o que significa ‘bom’ são desprovidas de sentido. O que é bom mostra-se na própria ação do sujeito. Mostra-se no mundo e na linguagem. “O que Wittgenstein chama *die Ethik* não é então em si um fato, mas antes uma atitude particular que nós temos frente aos fatos como significativos ou valorativos a qual constitui as regras

⁵ Cf. DF, p. 126.

⁶ MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Moore busca neste seu trabalho mostrar a possibilidade da ética ser uma ciência. Moore propõe uma idéia de ética cognitivista e realista. Para este autor, a ética deve estar preocupada com a questão sobre o que é o bom. Porém, o conceito bom é indefinível por ser um objeto simples. “O mais importante sentido de ‘definição’ é aquele no qual uma definição afirma quais são as partes que invariavelmente compõem um certo todo; e neste sentido ‘bom’ não tem definição porque é simples e não tem partes”. (p. 58). Se ‘bom’ não é passível de definição cabe à ética perguntar que tipos de coisas são intrinsecamente boas. Tais julgamentos sobre o valor intrínseco das coisas é que determinarão a ação humana. Porém, a pergunta, agora, é como saber ou como perceber quais são os bens intrínsecos na relação humana.

ou estruturas que possibilitam nossa moralidade diária ou nossos julgamentos sobre valor”⁷.

A ética é transcendental porque já está no sujeito, é condição para que este julgue, avalie, dê valor. Mas julgar, avaliar, dar valor está dentro de uma linguagem significativa? Não. Os juízos e normas morais não satisfazem as pretensões de validade da linguagem significativa, mas isso não implica na impossibilidade de fazermos juízos e normas morais.

Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein deixa claro que utilizamos expressões com valor relativo, trivial, e expressões com valor absoluto (utilizadas no caso da ética). Estas últimas constituem nossa linguagem moral e não são portadoras de sentido. Toda vez que tentamos dar um sentido a elas, corremos contra os limites da linguagem. Aqui ele afirma que estas expressões são carentes de sentido não porque ainda não tenha sido encontrada uma referência para elas, mas porque é de sua natureza a falta de sentido⁸. Não adianta tentarmos dar um sentido lógico a elas, elas não satisfazem as condições de possibilidade de sentido e não podem ser tomadas como se satisfizessem.

As sentenças morais podem ser entendidas como apelos à vontade do sujeito volitivo que sabe que elas não têm sentido (do ponto de vista da linguagem significativa), mas que ganham importância ao mostrarem atitudes frente ao mundo e à vida. Dado que a vontade boa ou má é parte do sujeito, os juízos morais seriam uma forma de fazer com que a boa vontade se revelasse no sujeito, mas ela só se revelaria se o sujeito tivesse *vontade* de que isso acontecesse. Cabe, sempre, em última análise, à vontade do sujeito a aceitação ou não da norma ou juízo moral. Isso estaria de acordo com a idéia de que não poderia haver punição ou recompensa ética no sentido usual do termo.⁹ Tal punição ou recompensa pertence ao sujeito moral, não a algo externo a ele, não a um fato do mundo. O juízo ou norma moral é uma ação de um sujeito que é ético. Ele é a manifestação de tal sujeito. A recompensa moral está na ação do sujeito, o bem e o mal estão na ação dele. Isso não é relativismo, ao contrário, é apenas dizer que os juízos morais, as ações

⁷ CHRISTENSEN, A. M. 'Wittgenstein and Ethical Norms: The questions of ineffability visit and revisited'. *Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy*. v3 n2. Florianópolis: UFSC, 2004. pp. 121-134. p. 123.

⁸ Cf. CE, 220.

⁹ Cf. TLP, 6.422.

morais, ganham sentido (valor) no sujeito volitivo. Não há nada externo¹⁰ a ele que seja ético. O ético pertence ao sujeito, é a vontade dele que é boa ou má. Nenhuma norma moral pode ser comparada a um estado de coisas descritível, que pode ou não ser o caso. Ela tem em si o caráter de absolutidade.

Wittgenstein, na *Conferência sobre Ética*, reflete sobre a absolutidade da norma ou juízo moral ao compará-lo com outro juízo qualquer. Se dissermos a um jogador de tênis que ele está jogando mal, ele pode dizer que joga mal porque quer. Mas essa justificativa não pode ser aceita no caso da norma moral.

Suponhamos que eu tivesse contado a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse ‘Você se comportou como um animal’ e eu tivesse contestado ‘Sei que minha conduta é má, mas não quero comportar-me melhor’, poderia ele dizer ‘Ah, então tudo bem?’ Certa-mente, não. Ele afirmaria ‘Bem, você deve desejar compor-tar-se melhor’. Aqui temos um juízo de valor absoluto...¹¹.

A norma moral é um apelo à vontade do sujeito, ela mostra ao sujeito que ele precisa, que ele deve se comportar melhor. Ela é absoluta, não um estado de coisas contingentes. A norma moral mostra que você *deve* desejar, querer, ter vontade de se comportar melhor e mostra isso de forma absoluta, pois conduz à boa vida e esta, para Wittgenstein, justifica-se por si só. Ela é um apelo a esse querer, à vontade do sujeito.

A ética, aqui, sofre uma guinada. Ela não é mais um estudo da moralidade, uma busca pela fundamentação última das ações humanas, mas é algo que está no sujeito. Bem e mal, vontade boa e vontade má não derivam de uma teoria científica ou filosófica, mas derivam do sujeito. A existência da ética é dada, não pode ser fundamentada por uma teoria, ela é condição de possibilidade, é transcendental, está no limite do mundo. O bem e o mal já

¹⁰ As ações diárias de outros sujeitos também não são nem boas, nem más. O sujeito volitivo é que as vê dessa forma. As ações de outros sujeitos podem despertar no sujeito a visão correta do mundo. Aqui podemos pensar na possibilidade dos exemplos serem de grande auxílio para a moralidade. Mas, mesmo esses, precisariam de uma tomada de posição. É preciso querer.

¹¹ CE, p. 210.

estão no sujeito, cabe aos juízos morais demonstrar tal existência, mostrar que o bem, a felicidade, justificam-se por si mesmos. Tais juízos despertariam no sujeito a busca pela boa vida, mostrariam a este, a vida feliz. Seriam absolutos justamente por mostrarem o caminho correto para ser feliz. Mas o caminho, este precisa ser percorrido por cada sujeito. Ele tem de querer¹². Fica clara a intensa ligação que há, em Wittgenstein, entre vida moral e felicidade. A felicidade é imanente à vida boa, à vida virtuosa, à vida moral.

Wittgenstein não pensa que a ética seja uma reflexão sobre algum consenso de normas para justificá-las. Ao contrário, a ética é uma dimensão do sujeito e somente ele pode justificar para si a ação moral. Ele precisa querer, ele precisa desejar agir melhor, porque agir melhor é viver bem. Em 1929, Wittgenstein afirma o seguinte: “Não se pode levar os homens ao bem; apenas se lhes pode indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora do âmbito dos fatos”¹³. As assertivas morais não levam ninguém ao bem por si só, elas simplesmente indicam o caminho certo a ser seguido, mas cabe a cada sujeito a aceitação da regra. Se aceitos, tais princípios e normas se tornam parte do sujeito e assim se tornam necessárias e absolutas. A absolutidade das normas, a necessidade indicada por elas ganha sentido no sujeito. A moralidade indica o caminho para o ser humano ser feliz, mostra o bem e o quanto ele justifica-se por si só. Agora, o caminho, este precisa ser percorrido pelo próprio sujeito. Não adianta a filosofia tentar colocar argumentos sobre eles, achando que são tais argumentos que farão com que os juízos morais tenham valor.

À filosofia cabe silenciar sobre as suas tentativas de fundamentar a moral. Wittgenstein parece radicalizar o alerta de Kant de que “o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso”¹⁴. Wittgenstein entende que a filosofia

¹² Poderíamos aproximar tal idéia à Kant que na *Fundamentação da metafísica dos costumes* diz: “Neste mundo e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa uma *boa vontade*.” (p. 21). Neste mesmo sentido Kant afirma logo a seguir: “...e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade”. (p. 22). É claro que Kant defenderá um princípio racional que oriente ou tenha a capacidade de reger a vontade, o que seria descartado por Wittgenstein. Não seria necessário um princípio para Wittgenstein porque a vida boa, a vida feliz justifica-se por si própria.

¹³ Idem, p. 15.

¹⁴ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 36.

desvia, com suas considerações e tentativas de justificação, o verdadeiro caminho que devemos seguir. Enquanto Kant busca uma solução filosófica, o filósofo austríaco mostra que não há uma solução filosófica. A filosofia deve se calar. Não pode ser dela a decisão sobre o que é certo ou errado, sobre o que é o verdadeiramente bom, simplesmente pelo fato de não podermos descrever tal coisa. Assim, a disciplina Ética, como uma disciplina de conhecimento, deixa de existir. A ética não é um campo do conhecimento, mas uma parte constituinte do sujeito volitivo.

No *Tractatus*, Wittgenstein precisa mostrar que é uma condição essencial de nosso mundo que nós questionamos seu sentido e percebemos ele em termos de bem e mal. Isto significa que não há como escapar da ética, ela é dada juntamente com o modo que nós experienciamos o mundo. Mas é de vital importância para Wittgenstein que esta possibilidade transcendental da ética em si não diz nada sobre o que nós realmente achamos bom ou mal, ou o que nós realmente deveríamos achar bom ou mal.¹⁵

Uma norma moral não diz nada, não descreve nada do mundo dos fatos, ela é uma assertiva que precisa ser preenchida de sentido pelo sujeito. A aceitação de uma tal regra mudará o seu mundo, a forma com que agirá frente ao mundo, por isso todo ato ético é um ato da vontade e esta vontade modifica os limites do mundo, pois modifica o sujeito volitivo. Ele transforma o juízo ou norma moral, não vê nela mais um fato do mundo, mas algo que está para além do mundo, que o ajuda a encarar o fato de que o mundo é assim, de que o mundo é composto de fatos. A norma moral mostra a necessidade do valor, incita no sujeito a reflexão sobre o sentido de suas ações factuais. E assim essas ações se transformam. Mas se transformam não do ponto de vista factual, mundano, mas na medida que, para o sujeito, já não são simplesmente ações factuais, mas ações dotadas de um sentido. E isso irá se mostrar nas ações que ele fizer, na forma com que ele agir. É dessa forma que a ética torna-se uma tomada de posição frente ao mundo. O

¹⁵CHRISTENSEN, A. M. 'Wittgenstein and ethical norms: the questions of ineffability visit and revisited'. *Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy*. v3 n2. Florianópolis: UFSC, 2004. pp. 121-134. p. 126.

sujeito precisa aceitar o que a norma moral está tentando mostrar, ele precisa desejar agir de acordo com a norma.

Nesse mesmo sentido, podemos dizer que a idéia de ética do *Tractatus* não pode ser comparada com mera contemplação do espaço lógico de possibilidades. Cuter, em seu artigo, *A ética do Tractatus*, parece querer isso ao dizer que na esfera mística há uma suspensão de juízo. Já que aqui o que importa é a absolutidade das possibilidades do espaço lógico. Nessa esfera, Cuter não vê a necessidade de qualquer juízo, já que estes são puramente contingentes. A questão que se levanta, aqui, a Cuter, é se a mudança na forma de perceber o mundo como um todo, não modifica nada na ação do sujeito. Em seu artigo, ele afirma:

A contingência continuará desafiando sem parar seu espetáculo incerto de dores e prazeres, e minha vontade fenomênica continuará exercendo o seu mister, traçando planos e fazendo apostas, cumprimentando um conhecido e atravessando a rua. A 'Vontade portadora do Ético' nada tem a ver com todo este espetáculo, do qual a vontade fenomênica não é propriamente espectadora, mas parte integrante. Sem se preocupar em descrever aquilo que 'aparece' na cena atual da vida, toma isso que aparece como realização de uma possibilidade, desfocando a realização, para focalizar a mera possibilidade – o ocorrer de 'algo', não importa o quê¹⁶.

Ao que parece, Cuter defende que os juízos são partes integrantes da mundaneidade e a absolutidade propiciada pela correta contemplação do espaço lógico não necessita de juízos. Segundo nossa concepção, o sujeito tractariano é sempre um sujeito que vê o mundo a partir do sentido. Ele vê o mundo sempre a partir do bem e do mal. Julga, avalia, toma posição. Ser ético é próprio do sujeito volitivo, que como diz Christensen, não tem como fugir disso. Ser ético, julgar, pensar o mundo a partir do bem e do mal não é algo que pode ser deixado de lado. Ao contemplar o espaço de possibilidades, o sujeito já o vê compreendendo-o dentro de uma esfera ética. Já o vê julgando entre bem e mal. Assim, a intencionalidade do sujeito volitivo não tem como “parar de ‘compreender’ para apenas ‘ver’” o espetáculo da

¹⁶ CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58. p. 57.

contingência. O próprio ver já é compreensivo, ou seja, já é um ver ético. A ética do *Tractatus* não é uma ética que tem um caráter contemplativo, de passividade. Um ato mau, por exemplo, não pode ser considerado simplesmente como mais um fato contingente, mais uma possibilidade no espaço lógico. Em nossa concepção, a própria vontade contingente se transforma no momento que o sujeito muda sua forma de perceber o mundo. Ao mudar sua forma de ver o mundo, ele muda sua forma de agir também. É preciso lembrar aqui, que o sujeito físico e o sujeito volitivo são um e o mesmo sujeito.

É claro que o sujeito volitivo não vai olhar para a norma moral ou para um juízo de valor e tentar buscar a referencialidade dos signos expressos nele, não vai a transformar em uma proposição. A norma moral não mostra nada do mundo, não mostra nada factual, mostra, sim, que há algo além do factual, algo de valioso que dá importância à vida e que se mostra no mundo factual. O olhar do sujeito volitivo para a norma moral não é e não pode ser um olhar científico. Assim como se olharmos cientificamente para um milagre ele desaparece, da mesma forma se olharmos para um juízo moral como se ele correspondesse a algo do mundo, tiramos dele a possibilidade de mostrar que há algo em nós que não está no mundo dos fatos, mas que é de fundamental importância para vivermos no mundo dos fatos, a saber, o sentido da vida, o qual não é um problema a ser resolvido, mas algo que existe, que não precisa ser fundamentado.

O sentido da vida não é um problema. Não precisamos definir, descrever o que seja o sentido da vida. Porque, mesmo se tentássemos, não conseguiríamos, ele é algo que está no limite do mundo e não no mundo. Se ficarmos nos questionando sobre o sentido da existência, tentando defini-lo não perceberemos que ele simplesmente se mostra na própria vida. Por isso, a solução do problema da vida está “no desaparecimento desse problema”¹⁷. Ele não é um *problema*, mas ele está no sujeito volitivo. “Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?”¹⁸.

Uma assertiva moral mostra ao sujeito uma forma de viver bem, mostra uma possível transformação da vida do sujeito. Tal sentença indica um caminho, indica o bem, mas não leva ao bem, à felicidade. Esta somente

¹⁷ TLP, 6.521.

¹⁸ *Ibidem*.

vem quando o sujeito aceita para si uma boa vida, uma vida moral. A partir daí ele modifica toda a sua vida e age, em cada ato particular, de acordo com aquilo que sua vida como um todo é. Por isso, a ação feliz é a ação de um homem feliz. Agir bem não é um meio para ser feliz, mas é já ser feliz, é já viver bem. É não precisar de nenhum ‘dever’ externo a ele, já que todas as suas ações são feitas a partir de uma compreensão da vida e do mundo plena de sentido. O sujeito já age de forma absoluta. Age de acordo com o bem, com sua boa vontade. O bem não precisa mais ser justificado. Deixa-se de lado as tagarelices filosóficas, e o bem torna-se como que tautológico, necessário. Não há como não agir bem, não há como não viver feliz.

Toda a vida moral do sujeito deixa de lado as discussões factuais. O bom se mostra, a necessidade do bom se mostra e não precisa ser justificada. Tudo isso é possível porque o sujeito vive *sub specie aeterni*, atemporalmente, sabendo dos limites do mundo dos fatos. Os juízos morais não são encarados dentro de uma perspectiva factual, mas numa perspectiva transcendental. Neles o sujeito vê a ética, vê que ele é um ser ético, que precisa optar entre o bem e o mal, os quais não são um fato do mundo. O sujeito percebe que não pode se guiar pelo imponderável, sabe que não há uma descrição factual do que seja bom e, por isso, não há uma única coisa boa. Nesse momento, nenhuma teoria o poderá ajudar e ele terá consciência disso. Aqui, ele deixa de lado todas as confusões filosóficas e precisará definir por si só como vai encarar o mundo e a vida como um todo. Terá de decidir se agirá bem ou mal, se agirá feliz ou infeliz. Estará diante do dever do gênio. E seu mundo crescerá ou decrescerá, terá sentido ou não terá. “Pode, pois, dar-se um mundo que não seja nem feliz, nem desgraçado?”¹⁹. Não há como fugir da felicidade ou da infelicidade, mas cabe ao sujeito optar entre uma das duas. E ele sempre agirá de acordo com a sua consciência. E seu mundo como um todo mudará.

A justificação última não é uma teoria, nem uma ciência da moralidade, mas é a consciência mesma do sujeito. Frente à moralidade ele não responde a ninguém exterior a ele, somente a si mesmo. A consciência do sujeito é que fará com que ele se desequilibre ou com que ele seja feliz. No *Diário Filosófico*²⁰, Wittgenstein declara: “Se minha consciência me desequilibra é porque não estou de acordo com algo. [...] Por exemplo: me

¹⁹ DF, p. 133.

²⁰ DF, p. 129.

torna infeliz pensar que tenha ofendido a este ou a outro. É isto minha consciência? Cabe dizer: ‘atua de acordo com tua consciência, seja esta qual for?’ Vive feliz!’ E, em cada ação, sua moralidade se manifestará, se mostrará. E sua recompensa estará na ação mesma. Se agir bem estará agindo de forma feliz. E não precisará justificar nada, não precisará basear o seu agir, as suas normas e juízos, em nenhuma teoria, por que o bom e a felicidade justificam-se por si só. Que a vida feliz é melhor que a vida infeliz não precisa ser dito, mostra-se. Assim, uma teoria seria algo desnecessário. Aí uma sentença do tipo ‘faça a coisa certa’ ou ‘não mates’ ganha sentido e valor absoluto. Porque ela se transforma numa forma de viver, na única forma de ser feliz. E o sujeito feliz que manifesta que ‘valorizar a vida é algo bom’ não está dizendo nada, mas mostrando a moralidade presente nele, mostrando a sua vida feliz, que se mostra não só numa sentença como essa, mas em toda a sua vida. Ela, como um todo, torna-se um exemplo a ser seguido, mostra a única vida adequada, a vida feliz. Dessa forma, os juízos e normas morais são manifestações da ética presente em cada sujeito. E a justificativa para cada uma das sentenças morais mostra-se para cada sujeito no momento em que ele quer ver a profundidade presente nela. Uma sentença moral mostra, faz um apelo, ‘abre os olhos’ para que se possa ver a existência do bom.

O *Tractatus* é um exemplo de obra filosófica que nada diz sobre a moralidade, mas, por seu método, faz um apelo ao sujeito de como se deve viver, abre os olhos do sujeito para os limites da linguagem. A forma com que o livro é escrito faz com que, enquanto o lemos, comecemos a perceber os limites da linguagem. O *Tractatus* mostra uma vivência do autor, a vivência da busca pelos limites. Como tal, ele incita no leitor a superação de todos os problemas que a própria leitura do *Tractatus* faz com que o leitor se depare. Por isso, o livro torna-se uma obra que faz com se veja o mundo corretamente. Ele não argumenta nada, não dá fundamentos, simplesmente mostra, através de sua forma de argumentação o que precisa ser feito. E o que precisa ser feito é respeitar os limites da linguagem e parar com as tagarelices filosófico-científicas sobre a moralidade, deixando de lado as tentativas de fundamentar a moralidade via filosofia ou criar uma ética como ciência.

3 – A relação entre a ética e a ciência

Para Wittgenstein a ciência se reduz a trabalhar no campo dos fatos com uma linguagem que possui sentido. A ciência representa o mundo das

contingências, o mundo do ‘sim’ e do ‘não’ da linguagem com sentido. Ela, para Wittgenstein, não pode tratar de nada de mais sublime ou de mais alto. No mundo nada tem valor algum. A ciência tem um campo limitado de atuação. Ela vai somente até onde é possível fazer sentido. Depois disso, ela deve parar, pois se continuar estará falando meramente absurdos. Diante disso, é impossível pensar que um campo do conhecimento cujo limite é o mundo dos fatos possa tratar daquilo que está para além desses limites. A ciência, então, não pode figurar nada de mais alto, nada do ético.

Assim, Wittgenstein elucida na *Conferência sobre Ética*: “Nossas palavras, usadas tal como o fazemos na ciência, são recipientes capazes somente de conter e transmitir significado e sentido *naturais*. A Ética, se ela é algo, é sobrenatural e nossas palavras somente expressam fatos, do mesmo modo que uma taça de chá somente pode conter um volume determinado de água, por mais que se despeje um litro nela”²¹. Pensar em colocar proposições éticas na ciência é extrapolar os limites da taça. Toda vez que tentarmos fazer isso, veremos que a ciência não suportará, ficará em nós a sensação de que estamos jogando água fora da taça. A taça da ciência não suporta aquilo que há de mais sublime e valorativo na vida humana. Ela não suporta os problemas da vida e do sentido do mundo.

Para Wittgenstein, não podemos descrever nada de mais sublime e de valor, isso carece totalmente de sentido. O olhar científico sobre as coisas não é um olhar que busca o absoluto, mas busca a descrição, a explicação de todos os fatos. Assim é impossível à ética ser uma ciência ou justificar-se cientificamente. Mas dessa impossibilidade surge também a impossibilidade de uma relação entre ética e ciência? A nosso ver, não, justamente porque a ética trabalha no campo do sentido. Buscaremos mostrar melhor isso, a partir de agora.

Wittgenstein faz uma crítica a todo cientificismo que busca abarcar a completa explicação de tudo de acordo com suas leis e teorias. Em *Cultura e Valor*²², ele declara: “Os cientistas têm uma atitude curiosa: ‘Ainda não sabemos isso; mas é possível sabê-lo; é apenas uma questão de tempo até que o saibamos!’ Como se tal fosse evidente”. Uma atitude como essa, se estendida à esfera do místico, é condenada pelo *Tractatus* e aqui está a semente para o desenvolvimento de um primeiro resultado da correta relação

²¹ CE, p. 213.

²² CV, p. 64

entre moralidade e ciência. Há coisas que a ciência não consegue explicar e nunca conseguirá. Tentar explicar tudo seria um reducionismo. Há coisas que pertencem a um campo onde a ciência já não tem poder algum de explicação ou se buscar explicar verá que tal explicação não consegue dar conta de tamanha complexidade.

Entre os domínios em que a ciência não tem poder algum de explicação está a moralidade, a arte e a religião. Mesmo que a ciência diga que é uma questão de tempo até que se consiga explicar um destes domínios e reduzi-los a uma lei racional, isso se mostrará impossível. Nenhuma teoria ou lei da ciência natural conseguirá explicar o que aqui acontece. A arte, a moralidade e a religiosidade se mostram no mundo, mas a sua explicação não está no mundo. Não é nos fatos que encontraremos explicação para aquilo que é fundamento do próprio mundo. “Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução”²³. A arte, a moralidade e a religiosidade manifestam-se nos fenômenos cotidianos de nossa existência, mostram-se no fato de estarmos vivos, no fato de colocarmos sentido no mundo, no fato de buscarmos uma explicação última para as coisas, no fato de crermos num ser superior, no fato de acharmos as coisas belas, enfim, no como encaramos os fatos. Mas toda a vez que tentarmos buscar um fundamento para isso de forma científica, estaremos indo contra o limite da linguagem significativa. Que exista o bom, o belo e a fé se mostra no mundo e na vida, mas não podem ser entendidos como algo factual. Ao falar da religião, mais precisamente da narração dos evangelhos do cristianismo, Wittgenstein diz:

O cristianismo não se baseia na verdade histórica: oferece-nos antes uma narrativa (histórica) e diz-nos: agora acredita! Mas não: acredita nesta narrativa com a crença apropriada à narrativa histórica; mas sim: acredita, correndo todos os riscos, o que apenas podes fazer como resultado de uma vida. *Tens aqui uma narrativa, não tenhas para com ela a mesma atitude que tens para com outras narrativas históricas!* Constrói para ele um lugar *completamente diferente* na tua vida. – Não há nisso nada de *paradoxal!* (grifos do autor)²⁴.

²³ TLP, 6.4321.

²⁴ CV, p. 55.

Nesta passagem, mostra-se claramente a idéia de que há uma separação entre o que é uma explicação racional, científica, e o que é uma atitude frente à vida. Atitudes frente à vida fazem parte apenas do sujeito, não é um fato mundano, não é uma explicação científica. A fé pode ser absurda do ponto de vista científico, mas não o será do ponto de vista do crente. Mesmo que a ciência, um dia, mostre a possível falsidade das narrativas dos evangelhos, isso poderá ou não ser aceito pelo sujeito, e, possivelmente, não será aceito. Porque para o crente nunca interessou a verdade histórica de tais argumentos. A aceitação da fé, da crença nos evangelhos é resultado de uma vida, de uma atitude frente à vida como um todo e não de uma forma qualquer de explicação científica. Da mesma forma, a moralidade, o ser bom, a certeza de que o bom se mostra e não pode ser dito, é resultado de uma vida. Por mais que pareça absurdo algo que não pode ser descrito pela linguagem da ciência existir, o bom existe e se mostra na nossa vida, se mostra como o resultado de uma atitude frente à vida.

Com relação à fé e ciência, podemos fazer uma relação com a teoria da evolução de Darwin, a qual, do ponto de vista científico derrubou a teoria criacionista. Não fomos, segundo esta teoria, criados por um Deus. Isso, porém, não mudou nada a vida daqueles que sempre acreditaram que são ‘filhos de Deus’ e, provavelmente, não mudará. No caso daqueles que acreditam na criação divina, nada mudou e não são os argumentos e provas científicas que vão mudar essa atitude. E aí está claro o grande limite da ciência. Ela não consegue, por si só, mudar a vontade do sujeito. Essa mudança não é algo científico, mas do limite do mundo, do sujeito volitivo. Ela não ocorre no mundo dos fatos, mas para além dele, no limite, onde a ciência não consegue chegar. A vontade do sujeito volitivo não é explicável e nem condicionada dentro de certos sistemas de leis científicas. Não há uma lei geral que possa descrever a vontade do sujeito. Por isso, a ciência não tem poder algum diante da vontade do crente. A seguinte passagem de *Cultura e Valor* é ilustrativa: “Uma prova da existência de Deus deveria realmente ser algo por meio do qual alguém se poderia convencer a si mesmo de que Deus existe, mas creio que aquilo que os *crentes*, que apresentaram tais provas, quiseram fazer foi fornecer à sua ‘crença’ uma análise intelectual e um fundamento, embora eles próprios nunca viessem a acreditar através de tais

demonstrações”²⁵. A crença em Deus é anterior à prova científica ou filosófica.²⁶

Assim, a ciência fica proibida de toda e qualquer tentativa de, por exemplo, criar um sujeito ético ou buscar um gene da maldade que se fosse retirado do ser humano o tornaria infinitamente bom. A ética não é matéria da ciência e perceber isso já é uma atitude ética. A tentativa de criar um sujeito moralmente bom é tão absurda que não percebe que neste mesmo ato estaria liquidada a liberdade humana. A opção entre o bem e o mal é constituinte do sujeito, não é um fato ou um objeto do mundo. No mundo, nada é bom nem mau, tudo é como é²⁷. Tentar justificar do ponto de vista científico o que é o bom, aquilo que deve ser seguido, é incorrer em falácia naturalista, uma descoberta que não devemos a Wittgenstein, mas a Moore. Porém, Wittgenstein mostra claramente que isso não pode ser feito sob o risco de aquilo que tem valor não ter mais valor algum.

Nessa mesma perspectiva, podemos citar as tentativas da psicologia, que é, para Wittgenstein, mais uma das ciências naturais, em justificar ações boas e más. Estaria a psicologia imbuída de explicar o bem e o mal como um processo mental? Para o *Tractatus* certamente que não. Em primeiro lugar, porque a psicologia não trata do sujeito volitivo, do limite do mundo onde está o bem e o mal. Ela trata de fenômenos mentais, os quais são fatos entre fatos. O bom e o mal não são processos mentais, apenas podem aparecer nos processos mentais, podem se mostrar neles. Para elucidar essa questão podemos citar uma passagem da *Conferência sobre Ética* onde Wittgenstein elucidada:

Por exemplo, em nosso livro do mundo lemos a descrição de um assassinato com todos os detalhes físicos e psicológicos e a mera descrição nada conterà que possamos chamar uma proposição *ética*. [...] Certamente, a leitura desta descrição pode causar-nos dor ou raiva ou qualquer outra emoção ou

²⁵ CV, p. 125.

²⁶ É interessante, aqui, perceber que do ponto de vista histórico a crença em um Deus já existia como fé inabalável. Na própria história do cristianismo, muitos foram os cristãos que deram a vida por sua fé, por exemplo, sem precisarem de prova racional alguma. Tal manifestação continua ainda hoje. Muitos são os crentes que, em nome de um Deus, dão sua vida. Tal crença não é justificada e não precisa ser. Para o crente somente a fé basta.

²⁷ TLP, 6.41.

poderíamos ler acerca da dor ou da raiva que este assassinato suscitou em outras pessoas que tiveram conhecimento dele, mas seriam simplesmente fatos, fatos e fatos e não Ética.

A ética não pertence à psicologia, não é um campo de estudo desta que descreve apenas processos mentais, e não um sujeito como o sujeito volitivo. É preciso não esquecer que o suposto sujeito da psicologia é uma quimera, não existe enquanto sujeito único, mas é um composto de fatos mentais na visão do *Tractatus*. Por mais que a psicologia busque fundamentar o porquê agimos bem ou mal, suas respostas serão sempre insuficientes, não serão respostas sobre o que seja bom, mas sobre sentimentos bons.

A psicanálise, para Wittgenstein, apenas descreve nossas emoções e processos mentais diante de tais fatos, mas não os fundamenta. O fundamento da moralidade não pode ser psicológico. Para o autor do *Tractatus*, “Psicanalizar-se é, de certa forma, como comer o fruto da árvore do conhecimento. O conhecimento adquirido levanta-nos (novos) problemas éticos; mas não contribui em nada para a sua solução”²⁸. Enquanto a psicologia trabalha com sentimentos e emoções, a ética está para além disso e, de certa forma, tais sentimentos e emoções já são resultados da ética. A psicologia, ao estudar o comportamento humano, levanta várias questões sobre o certo e o errado, o bem e o mal, mas não pode responder nenhum desses problemas. A ética é a busca pelo bom, mas não por um sentimento ou emoção boa, mas por uma vida boa. A felicidade do *Tractatus* não é um sentimento psicológico. O estudo da psicologia pode levantar-nos problemas éticos, mas nunca soluções para tais problemas, os quais precisam ser encontrados no sujeito volitivo.²⁹ O bom não é um estado de ânimo, não é

²⁸ CV, p. 58.

²⁹ Aqui podemos levar em conta teorias psicológicas que tentam mostrar que agimos de uma determinada forma porque em nós há um trauma da infância ou coisa parecida. Se pensarmos assim, tiraríamos toda a responsabilidade de seus atos do sujeito e condicionáramos o bem e o mal a fatos mundanos. Se a leitura que fizemos da ética e da moralidade, na seção anterior, estão certas, em último caso, o sujeito é o responsável por seus atos, por ser um sujeito capaz de escolha. Porém, se a psicologia tentar nos dizer que todas nossas ações são condicionadas psicologicamente seria o fim da imputabilidade e da responsabilidade. Todos estaríamos livres de responder por nossos atos. A decisão ética, a capacidade do sujeito volitivo parece sobrepor-se a este psicologismo. O agir moral, o certo

um sentimento descritível ou uma sensação, ele não pode ser descrito pela ciência chamada psicologia. Ela pode, porém, descrever estados mentais, sentimentos e emoções que mostram a existência de algo que está para além deles. E cabe à psicologia buscar compreender isso. Ela não pode criar ou definir o que seja bom. Se ela o tentasse estaria indo contra seus próprios limites e o fim a que isso levaria seria a mera descrição de fatos usando-se apenas símiles do bom, mas nunca do bom em si. A psicologia, e qualquer uma das ciências, não pode tentar tirar do sujeito a própria fundamentação da moralidade. Não pode tirar do sujeito a opção entre o bem e o mal. Isso pertence a ele, não é um processo científico, mas algo que está no limite da ciência e que fundamenta a própria ciência.

Nada do que tenha valor pertence ao âmbito da ciência, mas está no limite dessa, pertence àquele mesmo sujeito que faz ciência, mas que ao fazer ciência não se pergunta sobre o que é anterior à própria ciência, a saber, a própria vida e, mesmo que se perguntasse não acharia resposta alguma na ciência.

Mas, será que a impossibilidade da ética ser uma ciência, implica a impossibilidade da moral ter relações, julgar e avaliar os problemas éticos gerados pela ciência? Ao contrário, a separação entre o que é ética e o que é ciência é que permite a primeira ver a segunda de uma outra forma, vê-la sob os olhos da moral, do valor. Se elas fossem a mesma coisa, se a ética fosse mais uma das ciências naturais, ela não teria nenhuma característica que a diferenciaria da ciência e não poderia sobre ela lançar um julgamento. É preciso deixar claro, porém, que Wittgenstein não fez nenhuma referência à relação prática entre ética e ciência no *Tractatus*. Aí ele só estava preocupado em mostrar a impossibilidade da ética ser uma ciência, não com possíveis relações entre elas, ao menos diretamente. Mas em nossa opinião, é possível fazer uma leitura wittgensteiniana da moralidade em relação à ciência, levando-se em conta os resultados do *Tractatus*.

O olhar do sujeito volitivo sobre a ciência é um olhar valorativo que avalia o quanto ela pode ser boa ou não para a vida. Em nossa concepção, o *Tractatus* pode nos ajudar a ver e avaliar melhor o desenvolvimento da ciência, graças a um dos pontos essenciais presentes em sua ética, a saber, a ligação desta com o sentido da vida e do mundo.

e o errado, o bem e o mal estão, segundo o *Tractatus* em um outro plano que não é o psicológico.

Enquanto a ciência vê o mundo simplesmente como um conjunto de fatos a serem manipulados e descritos, a ética os vê de uma perspectiva diferente, a saber, da perspectiva do sentido valorativo. Em nenhum momento, a ética pode buscar negar a verdade ou falsidade de uma proposição científica, não cabe a ela fazer isso. Mas ela pode buscar julgar se aquilo que é feito terá valor para a vida como um todo. Isto servirá para que o cientista possa guiar suas ações científicas de forma a levar em conta a moralidade, ou melhor, a vida como um todo.

Em 1930, Wittgenstein escreveu:

É-me indiferente que o cientista ocidental típico compreenda ou aprecie, ou não, o meu trabalho, visto que de qualquer modo ele não compreenderá o espírito com que escrevo. A nossa civilização é marcada pela ‘progresso’. Fazer progressos não é uma das suas características, o progresso é, mais propriamente a sua forma. Ela é tipicamente construtora. [...] E até mesmo a clareza é desejada apenas como um meio para atingir este fim, nunca como um fim em si mesmo. [...] Assim, não visio o mesmo alvo que os cientistas e a minha maneira de pensar é diferente da deles.³⁰

Aqui, Wittgenstein chama a atenção para um dos pontos fundamentais da ciência e da sociedade, o progresso pelo progresso. E ilustra que seu pensamento não busca o progresso, mas simplesmente os ‘alicerces para edifícios possíveis.’³¹ A forma de pensar de Wittgenstein está ligada a uma forma valorativa que não busca o progresso, mas os alicerces nos quais esse progresso precisa estar colocado. Os alicerces podem ser considerados, a nosso ver, a vida, ou a vida boa.

O progresso em si e somente pelo progresso não tem nada de valorativo e não constitui algo de sublime para o ser humano. Porém, o progresso que seja firmemente alicerçado na totalidade da vida e do mundo traz consigo outro caráter. A idéia de ética como transcendental e intimamente ligada ao sentido da vida e do mundo, como propõe o *Tractatus*, é algo que pode nos ajudar a compreender o papel da ética na ciência. Enquanto cientista, o sujeito manipula e descreve o mundo dos fatos.

³⁰ CV, p. 21.

³¹ CV, p. 21.

Enquanto aquele que desempenha o papel científico, tal sujeito não consegue explicar a questão do bem e do mal, as questões do certo e do errado moral, a partir dos métodos dados pela ciência. Mas é importante lembrar que essa possibilidade de ver o mundo a partir do valor está no sujeito, mesmo daquele que faz ciência. O cientista também é um sujeito volitivo que vê o mundo de forma valorativa. É daqui que os alicerces começam a surgir. O sujeito da ciência tem a capacidade de ver o mundo como um todo, assim como qualquer sujeito volitivo. Ele pode ver o mundo como uma totalidade de fatos e ver que o que ele faz, enquanto cientista, é simplesmente lidar com o mundo dos fatos. Esse mundo é um conjunto de inúmeras possibilidades, onde muitas coisas podem acontecer. O cientista como aquele que trabalha com esse mundo pode ver nele inúmeras possibilidades, pode ver inúmeros fatos que podem ser manipulados e inúmeros fatos que podem acontecer. Ele vê que muito progresso é possível. Mas pode ver também, não se usando das teorias científicas, mas como sujeito volitivo, que nesse mundo dos fatos há algo que se mostra e que ele não pode explicar. Há nesse mundo a manifestação dos valores. Esses se mostram no mundo dos fatos. O cientista, assim, em primeiro lugar, é um sujeito volitivo como o é um filósofo ou um agricultor e pode ver aquilo que se mostra. A partir disso, o progresso veste-se com uma nova roupagem e aquilo que se mostra, mas que não é explicado pelo cientista, ajuda-o a entender o progresso sob uma nova perspectiva. Aqui, o limite do mundo do cientista mudou completamente. O portador da vontade agora é portador de uma vontade boa que irá se mostrar nas ações que ele fizer. O progresso, antes visto somente pelo progresso, passa a ser visto a partir de uma visão de mundo que leva em conta os valores, que leva em conta aquilo que se mostra.

A ligação da ética com o sentido da vida toma corpo e influencia o fazer ciência. O cientista não busca mais o progresso pelo simples progresso, mas o busca a partir da vida, a partir da idéia de que o sujeito volitivo vê a vida a partir de uma perspectiva valorativa, mesmo que não possa tal valor ser uma explicação científica. Não é simplesmente a vida biológica que está em jogo, mas a vida enquanto vida de um sujeito volitivo, que não a vê simplesmente como um fato do mundo, mas como aquilo que possui algo de misterioso que não pode ser explicado, que se chama seu sentido. A vida, para o sujeito volitivo, transcende a esfera dos simples fatos do mundo. Assim, a ética como não científica, forma os alicerces sob os quais a ciência deve agir. Mesmo que inúmeras possibilidades se apresentem ao cientista, ele

pode e precisa ver essas possibilidade de um ponto de vista não simplesmente do progresso, mas da vida como um todo. A partir da visão da ética, a ciência vê o mundo de uma forma diferente. A ética não muda o fato da ciência, não muda a idéia de que a ciência trabalha com o mundo factual, mas muda a atitude do cientista frente à ciência. Fazendo uma analogia com a proposição 6.423 do *Tractatus*, onde Wittgenstein fala da boa ou má vontade, nós podemos afirmar que a ética não altera a ciência, mas os limites da ciência. Em suma, a ciência deve, então, com isto, tornar-se a rigor uma outra ciência. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo. Aqui, novamente, a transcendentalidade da ética se mostraria. O cientista agiria sempre a partir de valores e da vida como um todo. A ética, assim, é o chão sob o qual a ciência guiaria suas descobertas e seus progressos. Ela seria a condição de possibilidade do próprio sentido do progresso.

Os juízos morais vestem-se, aqui, de uma importância enorme, a saber, eles têm o papel de mostrar ao cientista, enquanto sujeito volitivo, a existência do valor, do bem e do mal. Devem incitar no sujeito a vivência da vida boa, da vida feliz, que se refletirá no fato dele fazer ciência. A moralidade, as sentenças morais, podem fazer com que o cientista faça ciência de uma forma nova. A recompensa e a punição ética, aqui também, estão na própria ação de fazer ciência. A vida feliz ou infeliz se mostrará na própria ação. O cientista revestirá sua ação de fazer ciência com uma nova roupagem, uma roupagem moral.

Dessa forma, podemos perceber que a distinção de ciência e ética não separa a ciência da ética na prática. As separa apenas do ponto de vista do campo de saber. A ética não pode ser uma ciência, não pode tratar de problemas científicos *qua* problemas científicos, mas pode vê-los de um ponto de vista da vida moral, do ponto de vista valorativo. Não se buscará aí um fundamento último para a ação moral do cientista, apenas se indicará caminhos para que a ciência desenvolva-se levando em conta a vida como um todo. Assim, as sentenças morais, a poesia, a arte, podem ajudar a ver o mundo corretamente, podem alertar a ciência de que ela precisa alterar seus limites, alterar sua atitude frente às suas descobertas, valorizando a ciência boa em detrimento da má ciência.

4 - Notas conclusivas

Neste trabalho, buscamos mostrar que da impossibilidade da ética ser uma ciência não deriva a negação desta se relacionar com a ciência. Fizemos isso, mostrando que o calar tractariano se refere a um calar no campo da tentativa de justificar a moralidade, mas não um calar sobre a moralidade. Podemos, em nossa linguagem cotidiana, falar e proferir juízos de valor, desde que esses não sejam tomados como veritativos. Tais juízos morais servem para mostrar ao sujeito que nele há algo ético, além de incitar nele a busca pela vida boa, a qual, em última instância, é uma escolha do sujeito. Depois disso, mostramos a possível relação entre ética e ciência numa visão tractariana, elucidando que a ética não muda a ciência, mas os limites dela, a atitude frente ao fazer ciência e que, dessa forma, os juízos morais podem ajudar a levar o cientista a agir levando em conta a vida como um todo, justamente porque a ética tractariana está intimamente ligada com o sentido da vida.

Dessa forma, entendemos que o *Tractatus* não nega a moralidade, mas lança luz sobre uma nova perspectiva de encarar a ética e a moral. Além disso, parece-nos que tal obra pode lançar luz sobre questões interessantes como, por exemplo, questões sobre o progresso da ciência. Assim, o *Tractatus*, longe de ser considerado um trabalho periférico para as reflexões éticas, pode ajudar a compreender muitos dilemas nos quais a filosofia hoje encontra-se e refletir sobre a ciência*.

* Este trabalho é resultado de uma pesquisa maior sobre as relações entre ética e ciência no *Tractatus* de Wittgenstein, pesquisa orientada pelo Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol a quem vai meu agradecimento.

Referências bibliográficas

- ANSCOMBE, G. E. M. *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967.
- CHRISTENSEN, A. M. 'Wittgenstein and Ethical Norms: The questions of ineffability visit and revisited'. *Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy*. v3 n2. Florianópolis: UFSC, 2004. pp. 121-134.
- CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58.
- DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis/São Leopoldo: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 2005.
- _____. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- _____. *Valor Intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.
- GLOCK, H. *Wittgenstein: A critical reader*. Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001.
- HACKER, P. M. S. *Insight and ilusion: Wittgenstein on philosophy and the metaphysics of experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: conexions and controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- HERTZ, H. *The principles of mechanics presented in a new form*. New York, Dover Publications, 1956.
- JANIK, A.; TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1983
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Pinguin Books, 1993.
- MONK, R. *Wittgenstein: The duty of genius*. New York: Penguin Books, 1990.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993
- PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998.
- PROCTOR, G. L. Scientific Laws and Scientific Objects in the *Tractatus*. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (eds). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 201 - 216.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.

STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

WITTGENSTEIN, L. *Diário filosófico (1914 - 1916)*. Barcelona: Ariel, 1982.

_____. *Diários secretos*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. Conferência sobre ética. In.: DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis/São Leopoldo: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 2005.

_____. *Cultura e valor*. Lisboa: Edições 70, 1996.

Email: marciano.spica@gmail.com

Recebido: janeiro/2007

Aprovado: março/2007

O PAPEL DO JUSTO E DO BEM NA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Denis Coitinho Silveira
Universidade Federal de Pelotas

Abstract: The aim of the article is to show a certain priority of the just over the good in a political sense, whereby the just and the good identified as being complementary in Aristotle's theory of justice elaborated in *Politics*. This boarding will be based on the following arguments, namely: 1- affirmation of the polis as essentially plural (being the proper unit of the private sphere) and understood as the specific object of the theory of justice, acquiring the unit through the territory, constitution and citizenship and 2 – conception of the justice based on the political conception of individual (not metaphysical), in which the law is understood while an important parameter for the public order, presenting a distinction enters the virtues of the good man and the correct citizen.

Keywords: political justice, just, good, citizenship, moral virtues

Resumo: A intenção central do presente artigo é evidenciar uma certa prioridade do justo em relação ao bem em um sentido político, em que justo e bem são identificados enquanto complementares na teoria da justiça de Aristóteles, elaborada na *Política*. Esta abordagem estará baseada nos seguintes argumentos, a saber: 1-afirmação da *pólis* como essencialmente plural (sendo a unidade própria da esfera privada) e entendida como o objeto específico da teoria da justiça, adquirindo a unidade através do território, constituição e cidadania e 2- concepção de justiça baseada em uma concepção política de indivíduo (e não metafísica), na qual a lei é compreendida enquanto um importante parâmetro para o ordenamento público, apresentando uma distinção entre as virtudes do homem bom e do cidadão correto.

Palavras-chave: justiça política, justo, bem, cidadania, virtudes morais

Introdução

É recorrente a distinção utilizada em filosofia política em relação à concepção de justiça, a saber: na filosofia antiga e medieval, justiça era compreendida a partir de uma definição de bem, consistindo em um modelo teleológico, em que é a partir de um certo entendimento sobre o bem (felicidade, por exemplo) que se estabelece aquilo que é o justo; só a partir da modernidade que justiça passa a estabelecer a prioridade em relação à uma concepção de bem, consistindo em um modelo deontológico, em que justiça passa a ser entendida como um princípio ordenador da sociedade que é autônomo (politicamente) em relação à moral e à religião. Isso significa que justiça é uma expressão moderna para o estabelecimento de critérios políticos para a convivência social e política, que abandona definitivamente a utilização de uma forte fundamentação moral (privada) para a esfera do político. Neste contexto, a maneira cômoda de interpretar a teoria da justiça elaborada por Aristóteles seria a de classificá-la como puramente teleológica, que estabelece a prioridade do bem sobre o justo, oportunizando uma fundamentação tradicionalista para a noção de justiça.

Mas será que a teoria aristotélica se presta para exemplificar este modelo de explicação dicotômico um tanto reducionista? Não seria possível verificar uma certa prioridade do justo sobre o bem na concepção de justiça política que é elaborada ao longo da *Política* e das *Éticas* (*Ethica Nicomachea*, *Ethica Eudemia*, *Magna Moralia*)? Para Aristóteles, a justiça política pode ser compreendida como o bem do ponto de vista político, o que implica afirmar o interesse comum, exigindo uma certa igualdade, tanto do ponto de vista geométrico como aritmético. Como a justiça é norteadora da vida privada do homem, bem como da vida pública do cidadão, a justiça é a categoria central do pensamento ético-político aristotélico, pois ela é uma virtude pública e também compreendida enquanto princípios de igualdade, liberdade e diferença que, de forma mais cabal, liga o indivíduo à comunidade política, o que conduz a pensar que é a partir horizonte da justiça que se pode entender o significado específico de político.

Sendo possível esta interpretação, Aristóteles pode deixar de ser visto apenas como o antagonista das éticas principialistas, sobretudo da ética kantiana, e das contemporâneas concepções de justiça que reivindicam uma autonomia pública de um ponto de vista não tradicionalista e passar a ser compreendido a partir de um certo tensionamento entre os âmbitos da moralidade privada e da moralidade pública, o que apontará para uma

aproximação e não para uma estrita ruptura. Procurando abandonar o comodismo, é possível verificar as características “modernas” da concepção de justiça política de Aristóteles a partir de uma concepção de comunidade política como pluralidade e de uma concepção política de indivíduo, que refuta uma concepção reducionista entre moral e política.

1 Concepção de Pólis como essencialmente plural

A *pólis*, para Aristóteles, é uma certa forma de comunidade (*koinónia*) e toda comunidade tem sua formação visando a algum bem (*agathón*) que é sua finalidade (*télos*); sendo assim, é uma comunidade política (*politiké koinonía*) que visa a um bem (*Pol. I, 1, 1252 a 1-7*). A *eudaimonía* é o bem principal tanto para o indivíduo como para a comunidade política, que deve garantir a auto-suficiência (*autárkeia*) para a vida boa (*eû zên*) (*Pol. I, 2, 1252 b 28-30*), não sendo um estado interiorizado (subjetivo) do indivíduo, mas, sim, uma condição de possibilidade para a cidadania. Já é importante ressaltar que a fundamentação do ordenamento político na *autárkeia* para a *eû zên* como fim supremo, possibilita inserir Aristóteles no esquema de uma ética universalista, pois não está em questão, aqui, a identificação de um bem particular da comunidade, mas uma idéia universal que serve de referência para as comunidades particulares. Esse bem a que a comunidade política visa é compreendido a partir da soberania da lei (constituição) e da necessidade de educação dos cidadãos de acordo com a lei, a partir do respeito aos princípios de liberdade, igualdade e diferença, que se constituem como princípios eqüitativos de justiça.

O argumento utilizado por Aristóteles é que a *pólis*, como comunidade política que visa ao bem comum, dá sentido às outras comunidades, como as casa e as aldeias, no momento em que distingue a esfera propriamente política (pública) da esfera privada, que caracteriza o espaço doméstico, e circunscreve o indivíduo em uma esfera pública, de forma a tirá-lo de seu isolamento, tornando-o membro de uma comunidade política no âmbito público, respeitando as suas particularidades. Essa distinção entre a esfera da casa (*oikós*) e a esfera da comunidade política (*pólis*) já é evidenciada por Aristóteles no momento em que ele distingue qualitativamente o poder de um governante (*politikón*), de um lado, e o poder exercido por um rei (*basilikón*), por um senhor de uma casa (*oikonomikón*) e por um senhor de escravos (*despotikón*), de outro (*Pol. I, 1, 1252 a 7-15*), evidenciando que a legitimidade do poder político irá construir-

se em uma esfera pública para a conquista do bem comum, bem este hierarquicamente superior aos bens das demais comunidades¹.

O que se quer identificar é a diferenciação entre as relações estabelecidas nas comunidades privadas (casa e aldeias) em relação à esfera pública, destacando o tipo de poder utilizado por elas. A casa (*oikós*), que é a base da comunidade política, tem como característica central suas relações privadas de marido e mulher, senhor e escravo e pai e filho regradas por um determinismo natural para a satisfação das necessidades domésticas (*Pol. I, 2, 1252 b 12-15*). Em primeiro lugar, o casal é formado por um fato natural de procriação, pois a existência individual é consequência do nascimento e não tem relação com uma escolha individual (*proairesis*) (*Pol. I, 2, 1252 a 28*), sendo que é também por natureza que o poder se encontra concentrado no homem e não na mulher, por ter a capacidade para mandar, visando à segurança de ambos (*Pol. I, 2, 1252 a 28-30*). Em segundo lugar, o senhor é superior ao escravo por natureza em função de possuir razão (*diánoia*), razão esta que está ausente no escravo. Em terceiro lugar, o pai tem poder sobre o filho, porque é mais velho e mais desenvolvido, quer dizer, também em função de um argumento determinístico (*Pol. I, 12, 1259 b 3-4*). Disso se conclui que as relações de poder na esfera da casa se dão entre desiguais, em que esse poder está concentrado nas mãos do indivíduo que é esposo (exercendo um poder político em relação à esposa), senhor (exercendo um poder despótico em relação ao escravo) e pai (exercendo um poder régio em relação ao filho) (*Pol. I, 12, 1259 a 38 - 1259 b 15*) em função de uma determinação natural, isto é, em razão da *ph sis*, e não em razão de uma determinação pública. A aldeia (*kômê*) é uma comunidade formada pelas famílias com a finalidade da “satisfação de suas carências” (que vai além das necessidades domésticas) (*Pol. I, 2, 1252 b 15-19*), sendo que ela está submetida ao poder real (*basilikós*) (*Pol. I, 2, 1252 b 20*), pois, como a família, a aldeia está sob o domínio daquele que é o mais velho (*Pol. I, 2, 1252 b 20-22*). Isto posto, identifica-se que quem governa a aldeia é o rei, um indivíduo que possui uma autoridade superior aos outros, evidenciando-se, também, uma relação de poder entre desiguais. Nessa forma de relação comunitária entre desiguais, a administração da justiça, que pode ser considerada como uma das distinções da aldeia em relação à casa, é determinada por um indivíduo a partir de seu entendimento subjetivo de justo e injusto e não a partir de princípios públicos de justiça.

¹ Segundo Wolff, Aristóteles estabelece uma analogia entre as comunidades ordenadas particulares e os bens a que elas visam, de forma a apontar o bem da comunidade política como superior em relação às comunidades particulares. Ver WOLFF, 2001: 44-45.

Aqui se revela a distinção fundamental da comunidade política como um ordenamento superior que inclui a casa e as aldeias alcançando a *autárkeia* e garantindo a *eû zên* (*Pol.* I, 2, 1252 b 27-30): ela administra a justiça a partir de princípios públicos, considerando todos os envolvidos como iguais, isto é, sua relação tem como base a igualdade de todos os cidadãos para o estabelecimento de critérios públicos de convivência. Aqui está o conceito de justiça política apresentado por Aristóteles, pois o que está em questão é identificar que a justiça é estabelecida, não enquanto uma determinação puramente necessária da natureza, mas enquanto princípios estabelecidos pela comunidade de cidadãos, circunscrevendo a justiça ao âmbito puramente político² no qual o indivíduo é pensado enquanto cidadão, isto é, enquanto inscrito a um ordenamento político (*Pol.* I, 2, 1253 a 37-38). Uma objeção poderia ser levantada frente a este posicionamento, a saber: se a comunidade política tem sua existência por natureza (*Pol.* I, 2, 1253 a 1-2), não se teria um determinismo, no qual as determinações de justiça estariam absolutamente vinculadas a uma ordem imutável? Frente a essa objeção, observa-se que a natureza das comunidades se compreende enquanto seu fim (*télos*) que é alcançar a auto-suficiência, porém, esta finalidade só é encontrada na *pólis* e, sendo assim, a comunidade política, por natureza, garante a auto-suficiência. Segundo Aubenque, a natureza (*ph sis*) que fundamenta a realidade da *pólis* é um *télos* e não um efeito histórico de caráter necessário, em razão da teleologia na ética aristotélica não se caracterizar por ser uma ordem necessária, o que abre espaço para a liberdade humana³. A natureza humana participa de certa teleologia da natureza, porém ela não a determina de maneira absoluta, estabelecendo-se um espaço para a deliberação humana, introduzindo, assim, a liberdade do humano no campo da indeterminação. A ordem da vida política é criada pela cultura humana através do *lógos*, do discurso racional e, em especial, através da deliberação (*boúleusis*), que permite aos indivíduos decidirem discursivamente (politicamente) o que garantirá o bem da comunidade política. Aqui aparece o papel da justiça que não é interpretada como a *eudaimonía* privada (vida boa para o indivíduo = *zên*), mas é o critério público universal que possibilitará ao indivíduo a realização de seu plano

² Fred Miller circunscreve a expressão "o justo" (*tò dikaion*) no sentido político (*Pol.* III) a partir da própria atividade pública do cidadão na comunidade política, com a participação na administração da justiça e no governo (MILLER, 2001: 98-99).

³ Assim intrpreta Aubenque: "La *polis* est donc bien pour Aristote une totalité organique et naturelle. Mais il faut ajouter – ce qu'oublie trop souvent les commentaires d'inspiration hégélienne – que la nature qui fonde la réalité de la *polis* est, comme toute *physis*, un *telos* et non un donné historique qui produirait de effets nécessaires" (AUBENQUE, 1998: 38).

racional de vida (bem privado = *zên*), bem como a realização do bem comum (bem público = *eú zên*) (*Pol.* I, 2, 1252 b 27-31).

A comunidade política possui uma superioridade qualitativa (lógica, ontológica e ética) em relação ao indivíduo e as suas demais partes (*Pol.* I, 2, 1253 a 25-29), o que insere a teoria da justiça em uma esfera pública que tem a função de garantir a auto-suficiência do grupo através da administração da justiça que possui relação com os bens públicos⁴. Esse poder da esfera pública se diferencia substancialmente do poder da esfera privada em razão de não ser compreendido enquanto um puro ser, uma realidade já dada, mas por ser entendido enquanto algo que deve ser construído por todos os indivíduos que são iguais (*ísoi*) e livres (*eleútheroi*) mediante uma ciência (*epistêmê*) e, por isso, racionais⁵. Isto quer dizer que o poder na *pólis* não vai basear-se nesses pressupostos encontrados na organização da *oikós*, pois o que está em questão para a esfera pública é a possibilidade de estabelecimento de princípios racionais de justiça visando à equidade através dos princípios de liberdade, igualdade e diferença. Entretanto essa argumentação não invalida a finalidade específica da casa que deve oportunizar o surgimento do sentimento de justiça através da amizade, respeitando, assim, a esfera privada do indivíduo. A especificidade da significação da casa é fundamental para o ordenamento da comunidade política, porque é o espaço em que os indivíduos são educados nas virtudes de cidadania, constituindo-se como a primeira instância de sociabilização que garantirá a possibilidade de harmonia na esfera pública (*Pol.* I, 13, 1260 b 16-20). É importante ressaltar que essa relação intrínseca entre a ética e a política para o ordenamento da *pólis*, em que as virtudes éticas aparecem como pressupostos para a comunidade política, serve para o estabelecimento de critérios morais para a ação política (evitando uma distinção positivista entre o moral e o político), sem obstante criar uma completa vinculação entre a esfera da moralidade privada (teoria das virtudes) e a esfera da moralidade pública (teoria da justiça), como é observado no modelo platônico, o que invalidaria os direitos

⁴ A comunidade política se distingue de uma comunidade privada por ser uma comunidade do “justo” (*dikaion*) e do “injusto” (*adikon*), isto é, que coletivamente estabelecerá critérios públicos para a realização da “vida boa”, sendo este o bem específico da esfera pública (*Pol.* I, 2, 1253 a 15-17).

⁵ É importante observar que Aristóteles estabelece uma clara distinção entre o poder político, que se exerce sobre indivíduos livres e iguais, do poder privado do senhor que é exercido sobre súditos. O poder do senhor não é uma construção humana mediante a ciência, mas é uma dádiva natural, uma realidade imutável, enquanto o poder político é construído pelos homens através da razão. Ver *Pol.* I, 7, 1255 b 18-22.

particulares dos indivíduos, criando um espaço de liberdade entre os bens particulares dos indivíduos e associações e o bem comum da *pólis*⁶.

A justiça é considerada em um âmbito político que pretende estabelecer o equilíbrio e a equidade na comunidade política em uma perspectiva de cooperação social, fundamentando o equitativo no interesse dos cidadãos em sua convivência pública, sem a utilização de uma fundamentação em uma idéia de bem que é exterior aos princípios de justiça, em que se evidencia, se não uma prioridade absoluta da justiça em relação ao bem em um sentido político, pelo menos uma identificação entre a justiça e o bem. A preocupação central de Aristóteles é reconhecer na *pólis* o objeto específico de sua teoria da justiça, na qual se pode compreender a comunidade política enquanto estrutura básica da sociedade, isto é, enquanto compreendida por suas instituições políticas, econômicas e sociais. Essa estrutura básica da sociedade deve ser pautada a partir de um sistema equitativo de cooperação social, em que todos os cidadãos (enquanto indivíduos livres, iguais e racionais) devem poder participar da vida política, isto é, ter direitos políticos, bem como devem possuir condições econômicas (direitos econômicos) suficientes para a realização de seus planos racionais de vida, o que inclui o respeito às liberdades particulares, visando à garantia da auto-suficiência. O *télos* da comunidade política só pode ser compreendido a partir da circunscrição à teoria da justiça que estabelece princípios de liberdade, igualdade e diferença, garantindo aos cidadãos condições suficientes de cooperação social na busca pelo bem comum, delimitando uma fronteira bem definida entre as liberdades positivas e as liberdades negativas e, não obstante, a defesa incondicional de ambas as liberdades para a efetivação da equidade. Aristóteles não propõe que se realize uma anexação da esfera privada (casa) à esfera pública, de forma a ter uma comunidade política completamente unitária, em que indivíduos e associações estariam subsumidos no Estado. Pelo contrário, propõe que se pense na *pólis* como uma pluralidade que possui sua identidade apenas no território e na constituição, deixando a unidade como característica central das associações particulares, bem como dos entendimentos particulares dos indivíduos⁷.

⁶ Segundo Otfried Höffe, esta distinção entre a ética eudaimonista e um ordenamento político é observada por Aristóteles quando analisa a impossibilidade de o Estado ser formado por indivíduos puramente virtuosos (em *Pol.* III, 4, 1276 b 37-40), em que verifica a não coincidência entre o bem pessoal e o bem da comunidade política (HÖFFE, 2001: 143).

⁷ Stephen Salkever ressalta a distinção entre a esfera privada e a esfera pública na *Política* de Aristóteles: "The principal advantage of the Aristotelian conception is that it allows us to overcome our unhappy preoccupation with the distinction between public and private realms. In place of concern with the relative superiority of public to private life or vice versa, or with issues of the where to draw the line between the two spheres, attention would center questions of how various public policies affect the

A comunidade política é uma pluralidade que tem sua identidade formada a partir do território e da constituição (*Pol. II*, 1, 1260 b 37-39; III, 3, 1276 b 10-15), não se constituindo como unitária. O que está em questão é evidenciar as características específicas dessa identidade da comunidade política de forma a demonstrar que a idéia de comunidade que possui valores e tradições a partir de determinações contextuais e históricas não é encontrada em Aristóteles. Sua investigação inicia perguntando a respeito da melhor forma de comunidade política em relação às possibilidades dos cidadãos em vivenciarem uma vida comum nessa esfera pública, o que já evidencia que o propósito da investigação será a de estabelecer não uma utopia de Estado, mas o de criar o melhor Estado possível (*Pol. II*, 1, 1260 b 25- 27). Uma primeira questão é a de saber o que é compartilhado pelos cidadãos, surgindo três teses: (1) os cidadãos não compartilham nada; (2) os cidadãos compartilham todas as coisas; (3) os cidadãos compartilham algumas coisas (*Pol. II*, 1, 1260 b 35-37). A primeira tese é rejeitada através da utilização do argumento que evidencia que ao menos o território é partilhado por todos os cidadãos, sendo indispensável para a realidade da comunidade política, que é um composto de cidadãos (*Pol. II*, 1, 1260 b 37-39). A segunda tese é também rejeitada com a utilização do argumento que aponta que a unidade absoluta (comunidade de bens, filhos e mulheres) transforma a *pólis* em uma *oikós*, destruindo a especificidade do Estado que é a conquista da *autárkeia* pelo conjunto de cidadãos em suas relações públicas. Aqui se insere a crítica de Aristóteles ao modelo de Estado unitário platônico. A terceira tese é a que será defendida por Aristóteles, propondo uma idéia de Estado em que os cidadãos compartilham algumas coisas para a realização da auto-suficiência. Primeiramente, analiso essa rejeição da segunda tese para evidenciar a especificidade da pluralidade no pensamento político aristotélico para, posteriormente, identificar seu modelo de Estado proposto.

Aristóteles, ao criticar o comunitarismo platônico erigido na *República*, na qual apresenta uma defesa de que o maior bem para o Estado é a efetivação da maior unidade, afirma que uma *pólis* é essencialmente uma pluralidade (*pleiótês*), sendo a unidade (*mía mállon*) própria da casa e do indivíduo (*Pol. II*, 2, 1261 a 16-20). Essa interpretação aristotélica defende a distinção entre a esfera pública da *pólis*, que deve ser entendida enquanto pluralidade, e a esfera privada da casa e do indivíduo, que deve ser entendida

development of democratic virtues and vices (in the Aristotelian sense) – of how such policies and institutions affect the manner in which individuals go about the characteristically modern democratic activity of making lives for then selves” (SALKEVER, 1994: 8).

enquanto unidade. Essa pluralidade é demonstrada no momento em que se identifica que a *pólis* é constituída por uma diversidade de indivíduos com características e competências diversas, mas que são livres e iguais em sua racionalidade. O que é central para a pluralidade da *pólis* é o respeito da igualdade na reciprocidade (*ison tò antipeponthós*) (*Pol. II, 2, 1261 a 30*) e, para tanto, é necessário que os cidadãos possam tanto governar a *pólis* como também ser governados, possibilitando, assim, um núcleo comum na pluralidade. A unidade absoluta não é vista como um bem, porque destrói a própria *pólis*, no momento em que a reduz a uma casa ou indivíduo, isto é, no momento em que a reduz a uma esfera particularista de bem. Como a *pólis* é mais auto-suficiente que a casa e que o indivíduo, ela não deve ser unitária (o que reduziria sua auto-suficiência), mas, sim, uma pluralidade que garantirá a *autárkeia* (*Pol. II, 2, 1261 b 7-15*).

Esse combate à idéia de um Estado absolutamente unitário é destacado na crítica que Aristóteles estabelece à comunidade absoluta dos bens e à comunidade familiar de Platão. Utiliza-se de dois argumentos pragmáticos para reprovar o comunitarismo familiar da *República*, a saber: 1- a importância da propriedade (*ídon*) e 2- a significação da amizade (*phília*). O primeiro argumento ressalta que os indivíduos têm pequena preocupação ao que é comum, manifestando interesse particular em relação às coisas que lhes são próprias (*Pol. II, 3, 1261 b 32-35*), significando que uma comunidade absoluta de bens resultaria em um descompromisso dos indivíduos em relação a esses bens, pois tende-se a cuidar melhor de coisas próprias⁸. O segundo argumento destaca, ao lado da propriedade, a importância da amizade como sendo a afeição (compromisso) pessoal por determinadas pessoas. Uma comunidade de mulheres e filhos, sem a existência de famílias nucleares, acabaria com a amizade (*phília*) da esfera da casa, pois diluiria esse sentimento entre todos os indivíduos, não oportunizando o sentimento de pertença privado. Para Aristóteles, existem duas causas para a ação que visa à efetivação da harmonia da casa que são a propriedade (*ídon*) e a afeição (*agapêton*), no momento em que interpreta a comunidade política enquanto pluralidade, estabelecendo o respeito à diversidade subjetiva dos indivíduos (*Pol. II, 4, 1262 b 14-23*). Esse núcleo familiar da casa, baseado na propriedade e na amizade é o fundamento necessário para o bom ordenamento da comunidade política, pois ele possibilita vínculos

⁸ Aristóteles oferece como exemplo desse descompromisso o caso de um número maior de empregados servirem pior que um número menor de empregados e, também, o caso de um indivíduo ter mil filhos, donde não resultaria nenhum compromisso em *Pol. II, 3, 1261 b 36-41*.

particulares que serão a base dos vínculos públicos⁹. O que pretendo destacar é que a propriedade e a amizade são entendidas como a base social para a auto-estima (auto-respeito), o que é considerado um bem fundamental para a comunidade política, na interpretação de Aristóteles. Aqui, a argumentação não será somente pragmática, pois utilizar-se-á de um princípio motivacional (psicológico) para a comprovação de sua tese.

Aristóteles inicia sua argumentação criticando a propriedade comum dos bens exposta na *República*, pois ela apenas traria problemas em função da possibilidade de contradição entre os benefícios e o trabalho, quando alguém poderia beneficiar-se em demasia, trabalhando de menos (*Pol. II, 5, 1263 a 11-14*), defendendo uma mediania entre a propriedade comum e a propriedade privada, em que o regime justo deve estar baseado na propriedade privada com base em alguns bens comuns (ou propriedade comum) como, por exemplo, escravos, cães e cavalos, propondo um modelo político no qual a propriedade seja privada, mas sua utilização seja comum (*Pol. II, 5, 1263 a 37-40*). Daqui resultam duas questões, a saber:

(1) Propriedade Privada: A propriedade privada é melhor que a propriedade coletiva, pois ela possibilita o desenvolvimento da auto-estima e o exercício das virtudes. Aristóteles argumenta que é prazeroso considerar uma coisa como sua, assim como é um prazer gostar de si mesmo (*Pol. II, 5, 1263 a 40 – 1263 b 2*) e, também, que é um prazer auxiliar os amigos que necessitam, o que conduz à amizade (*Pol. II, 5, 1263 a 40 – 1263 b 7*);

(2) Amizade: A amizade resulta dessas relações privadas, constituindo-se como um elemento fundamental para o ordenamento político. Aqui se revela a necessidade de se ajudar aos amigos, através do uso comum de determinados bens ou, também, por intermédio de auxílios (*Pol. II, 5, 1263 a 30; 1253 b 11-14*).

O que é necessário responder é o por que a propriedade privada e a amizade possibilitam a auto-estima? Para Aristóteles, os indivíduos sentem prazer em realizar determinadas habilidades, habilidades essas que são possíveis para os seres humanos, sendo que esse prazer aumenta em relação à complexidade do exercício dessas habilidades. Tem-se assim, um princípio motivacional que explica as características dos desejos humanos (princípio psicológico). É por isso que, quando Aristóteles afirma que se tem prazer ao considerar uma coisa como sua, ou que é prazeroso gostar de si mesmo e auxiliar os amigos, ele está identificando que a auto-estima é possibilitada pela propriedade e a amizade (*Pol. II, 5, 1263 a 40 – 1263 b 7*). O indivíduo

⁹ Ver a análise de Ross a respeito da propriedade e da família, em Aristóteles, como uma extensão da personalidade individual (ROSS, 1996: 251).

que tiver uma propriedade poderá construir uma auto-imagem positiva, reconhecendo seu valor, tanto pela sua escolha de vida (plano racional de vida) como pelo reconhecimento positivo dos demais indivíduos, assim como adquirirá confiança em sua habilidade pessoal. No que diz respeito à amizade, identifica-se que o exercício da virtude (da liberalidade e da generosidade, por exemplo [Pol. II, 5, 1263 b 8-14]) possibilita o reconhecimento dos outros indivíduos, quando é possível perceber que se está sendo apreciado pelos outros em razão das ações pessoais realizadas, criando uma base motivacional para o exercício das virtudes. Parece que Aristóteles está concluindo que em um Estado unitário, em que todos os bens são comuns e inexistem famílias nucleares e amizades privadas, a auto-estima dos cidadãos é destruída por completo, pois não lhes é possibilitado o desenvolvimento de suas vidas a partir do valor individual e da habilidade pessoal. Considerar a auto-estima como um bem fundamental para a comunidade política, significa afirmar uma concepção de pluralidade para a esfera pública, que se fundamenta em um respeito inalienável aos direitos particulares.

Essa interpretação a respeito da propriedade privada também revela que a fundamentação da *pólis* se encontra em um sistema eqüitativo de cooperação social, pois a propriedade privada deve estar orientada para um fim (*télos*) maior, que é o bem comum da comunidade, efetivando a possibilidade de estabelecimento de um sistema cooperativo. A comunidade política não alcançará seu *télos* tendo por base apenas a igualdade de bens, pois ela é formada por uma pluralidade de indivíduos com planos racionais de vida distintos. Aristóteles argumenta que a *pólis*, enquanto pluralidade, deve ser elevada à categoria de comunidade e de unidade através da educação, isto é, em sua diversidade, a *pólis* deve oferecer uma educação comum para todos os cidadãos, possibilitando sua inserção na comunidade política e a conquista da *eudaimonía* por todos (Pol. II, 5, 1263 b 36-37). Por isso, uma outra crítica é estabelecida à *República*, a saber: nela, somente os magistrados é que possuem autoridade e, por isso, somente esta classe possui a felicidade (*eudaimonía*) perfeita, tendo a responsabilidade de tornar feliz toda a comunidade que é composta também de artesãos/agricultores e guerreiros. A questão apresentada por Aristóteles é a de saber como é possível a felicidade do todo sem a felicidade das partes, isto é, como é possível a *eudaimonía* da *pólis* como um todo, se suas partes, como guerreiros e agricultores, não possuem a felicidade perfeita (Pol. II, 5, 1264 b 15-21).

Aristóteles também critica as *Leis* de Platão, no que diz respeito ao estabelecimento de que a desigualdade deveria ser aceitável até certo ponto, não podendo ultrapassar o quádruplo da propriedade mínima (Pol. II, 7,

1266 5-8). Para Aristóteles, esse critério é muito formal e abstrato, pois não leva em consideração o número de filhos das famílias em relação à propriedade. Pode-se ver, aqui, a defesa do princípio da diferença, através do critério da necessidade, em que só é possível pensar na propriedade em relação ao total de indivíduos que aí residem e tiram o seu sustento (*Pol.* II, 7, 1266 b 8-13). Aristóteles também discorda das constituições que se preocuparam com o estabelecimento da igualdade de bens, pois não determinariam, *a priori*, a quantidade dos bens, isto é, se seriam em demasia ou escassos. Ao examinar a constituição de Fáleas de Calcedônia, Aristóteles condena uma vez mais a igualdade total de bens, evidenciando que esse modelo não acabaria com todas as injustiças ocorridas na comunidade política, pois as ambições humanas são ilimitadas, sendo mais útil para esse fim um sistema educacional orientado pela lei para estabelecer um limite para a ambição, com a função da criação de uma cultura ético-política com vistas ao bem comum (*Pol.* II, 7, 1266 b 27-31). A questão central criticada por Aristóteles é que as injustiças não ocorrem somente em função das necessidades básicas dos indivíduos, pois também ocorrem em função de outros desejos e, por isso, a igualização dos bens não é suficiente para garantir a justiça na *pólis*, que é uma pluralidade (*Pol.* II, 7, 1267 a 2-7). É em razão disso que Aristóteles ressalta a importância fundamental da criação de uma base social para a auto-estima, o que estabeleceria um limite intransponível para a unidade da comunidade política. Na busca da unidade total, a *pólis* atinge um patamar em que deixa de ser pública (universal) por adquirir características de uma associação particular, transformando “uma sinfonia em uníssono e o ritmo num único batimento” (*Pol.* II, 5, 1263 b 35-36). É a unidade da casa que favorece o desenvolvimento da auto-estima, bem este que não é desvalorizado por Aristóteles, sendo que a comunidade política, como pluralidade, deve alcançar sua unidade pela educação, em que são asseguradas as liberdades individuais para os indivíduos em sua esfera privada e a igualdade de oportunidades e coerência interna na esfera pública através de um sistema educacional que possibilita aos indivíduos o desenvolvimento de suas capacidades, bem como oportuniza uma situação eqüitativa de igualdade¹⁰.

¹⁰ A análise a respeito da educação nos Livros VII e VIII da *Pol.* destaca a importância dada por Aristóteles à educação na construção de seu modelo de Estado. Não foi objeto de investigação desse trabalho a análise de Aristóteles a respeito das constituições de Hipodamo de Mileto (*Pol.* II, 8, 1267 b 22 – 1269 a 27), de Esparta (*Pol.* II, 9, 1269 a 29 – 1271 b 19), de Creta (*Pol.* II, 10, 1271 b 20 – 1272 b 23), de Cartago (*Pol.* II, 11, 1272 b 24 – 1273 b 26), de Sólon (*Pol.* II, 12, 1273 b 27 – 1274 b 28), por não apresentar argumentos relevantes no que diz respeito à sua compreensão de comunidade política como pluralidade e não como unidade absoluta.

Essa análise anterior, que evidenciou a rejeição de Aristóteles ao modelo de Estado no qual os cidadãos compartilham todas as coisas, conduz ao centro da investigação a respeito das características específicas da comunidade política como pluralidade¹¹. Para Aristóteles, a *pólis* é uma pluralidade, isto é, é entendida como uma “realidade composta”, sendo formada por uma diversidade de cidadãos (*Pol.* III, 1, 1274 b 38-40), na qual estes são definidos a partir da categoria de cidadania. Isto significa que os cidadãos são os indivíduos que têm a capacidade de participação na administração da justiça e no governo (*Pol.* III, 1, 1275 a 23-24) e, sendo assim, a comunidade política é definida como o conjunto ordenado de cidadãos que vivem em comum em vista da auto-suficiência (*Pol.* III, 1, 1275 b 19-20). O que é relevante apontar é qual a identidade da *pólis*, isto é, o que lhe dá substância para poder ser entendida enquanto unidade, já que é uma pluralidade. Aristóteles aponta o território como primeira condição de unidade e de identidade da comunidade política, devendo-se ter uma preocupação com a dimensão do território (não podendo ser muito grande nem muito pequeno). Outra condição necessária para a identidade e unidade da *pólis* é a de cidadania, pois a comunidade política é formada por cidadãos, sendo que a cidadania não é adquirida pelo nascimento, mas pela lei, pois a cidadania é uma atividade conforme a lei. Por isso, a constituição é essencial para a criação da identidade e unidade da comunidade política (*Pol.* III, 3, 1276 b 10-13). Uma comunidade política, baseada em uma constituição (justa), é uma comunidade que possibilita o bem-estar de todos, isto é, garante a *eudaimonía* e a *autárkeia* (*Pol.* III, 6, 1278 b 20-23), tendo como base a igualdade (*isótêta*) e semelhança (*homoiótêta*) de todos os cidadãos (*Pol.* III, 6, 1279 a 8-10), pois a *pólis* é uma comunidade de homens livres (*Pol.* III, 6, 1279 a 21: *ê dê pólis koinônía tôn eleuthérôn estín*)¹². A comunidade política tem por finalidade (*télos*) a garantia da “vida feliz e boa” (*zên eudaimónôs kai kalós*) (*Pol.* III, 9, 1281 a 2) para todos os cidadãos, de maneira a lhes propiciar a autonomia (*autárkeia*), isto é, o que importa é alcançar esse bem comum que é diferenciado em relação às diversas concepções de bem das várias associações e indivíduos. Para tanto, é necessária a determinação de princípios de justiça para harmonizar as relações dos indivíduos no interior da *pólis* para garantir a *eudaimonía* e

¹¹ Ver a esse respeito o capítulo “organizar la pluralid: criterios operativos” de Francisco Samaranch, que destaca a pluralidade como um primeiro suposto fático utilizado por Aristóteles (SAMARANCH, 1991: 200-202).

¹² Fred Miller analisa esta conexão entre justiça e constituição no Livro III da *Política* de Aristóteles no capítulo “Political Justice, Constitution, and Law”, em MILLER, 2001: 79-84. Ver também YOUNG, 2006: 189-190.

auto-suficiência, isto é, é fundamental a determinação da justiça política que operará com dois princípios, a saber: princípio da igualdade e liberdade e princípio da diferença¹³. Para Aristóteles, é a justiça política que possibilita o bom ordenamento da comunidade política, sendo que ela não é algo particular, histórico, que tem por base as contingências das múltiplas comunidades, mas é algo universal, que deve ser encontrado em todas as comunidades, pois faz parte do *télos* da *pólis* a garantia da autonomia que significa a *eudaimonía*. Dessa maneira, o bem da comunidade política estará vinculado a uma concepção de justiça que possibilita a igualdade, liberdade e diferença para todos os cidadãos, sendo a condição de possibilidade para a realização do plano racional de vida dos indivíduos (vida boa para o indivíduo), oportunizando a autonomia que é a vida boa para a coletividade¹⁴. O justo não está sendo determinado por uma concepção individual de bem, nem por uma concepção metafísica de bem; antes, ele está identificado como o que é o bem comum para a *pólis*, como sendo uma conquista da liberdade humana de forma universal. É por isso que a justiça assume uma certa prioridade em relação ao bem, pois é a partir de sua determinação que se encontra uma referência política equitativa para os cidadãos, independentemente do regime constitucional utilizado na comunidade política.

2 Concepção política de indivíduo

Como é possível falar de uma concepção política de indivíduo (e não metafísica) em Aristóteles, se no início da *Pol.* ele estabelece uma conceituação do homem como sendo, por natureza, um animal político (*ánthrôpos ph sei politikòn zôon*) (*Pol.* I, 2, 1253 a 2-3)? A primeira coisa a esclarecer é o significado mesmo desse conceito, pois, em uma interpretação usual, identifica-se uma fundamentação teleológica do homem como animal político, como sendo um ser que deve conviver na comunidade política por uma determinação da natureza (*ph sis*), isto é, em função de uma ordem imutável. Nessa forma de interpretação, a pergunta lógica a se fazer é se, em

¹³ Para Aubenque esta é a característica da justiça política: "Cette détermination du juste politique comme ensemble de règles librement posées par l'institution politique en vue non seulement du vivre-ensemble, mais aussi du bonheur de ses citoyens, est parfaitement universelle ou universalisable" (AUBENQUE, 1998: 37). Ver também AUBENQUE, 1993: 263-264.

¹⁴ A justiça em questão está sendo compreendida em seu sentido absoluto (*apròs dikáion*), significando que ela tem relação ao interesse comum, e isto é o que caracteriza a constituição correta (regime), sendo politicamente justo para todos os cidadãos que são livres e iguais. Dessa forma, tanto a monarquia, a aristocracia ou o regime constitucional podem ser considerados justos se atenderem esse critério (*Pol.* III, 6, 1279 a 17-21).

Aristóteles, se encontraria a presença de uma falácia naturalista na qual o dever ser estaria sendo derivado de forma absoluta do ser e, por conseguinte, se seriam pertinentes as críticas de Hobbes a Aristóteles que procurou ressaltar o equívoco da compreensão de natureza humana na *Pol.*, evidenciando na vida política uma atividade artificial¹⁵? Quero demonstrar que Aristóteles não fundamenta a comunidade política dessa maneira. Para tanto, antes de analisar o conceito de cidadania, investigo a respeito da função (*érgon*) específica do homem, o significado do conceito de natureza (*phísis*) e a especificidade da lei e da justiça (direito) no pensamento político aristotélico.

Início pelo significado do conceito de homem como animal político. Conceituar o indivíduo como um animal político por natureza significa dizer que o homem só encontrará seu bem (*agathón*), isto é, sua finalidade (*télos*), na sua participação das coisas públicas, pois ele necessita da *pólis* para atualizar sua potência (*dynamis*). Disso resulta que o homem é um ser político por natureza por ter a capacidade (potência) para viver em comunidade, tendo uma obra comum, isto é, vivendo em uma comunidade para a vida boa (*eúzené*), que garante a felicidade (*eudaimonía*) e a autonomia (*autárkeia*). A questão essencial é verificar que Aristóteles identifica a função específica (*érgon*) do homem no *lógos*: o homem é um ser de razão e linguagem, e é o único animal que possui o *lógos* para sua convivência política (*Pol. I, 2, 1253 a 9-10: lógon demónon ánthrôpos écheitôn zôon*). Conceber o homem como um ser que possui *lógos* (razão - linguagem) é pensar que ele: 1) pode expressar a sensação de dor e prazer (o que é compartilhado por outros animais); 2) tem a capacidade de refletir acerca do útil e o prejudicial; 3) possui o *lógos* (razão), o que o insere na comunidade do justo e do injusto (*Pol. I, 2, 1253 a 15-19*). Isso significa a capacidade humana de expressar sua percepção do bem e do mal, do justo e do injusto, revelando uma capacidade de percepção de noções morais que são adquiridas em razão da convivência humana em uma comunidade política. A questão que se coloca é a de saber qual é o papel do *lógos* nessa perspectiva, a saber: o *lógos* é a expressão entre a comunidade política e a percepção comum de valores, o que significa dizer que o homem é aquele que pode comunicar valores¹⁶. O *lógos*, assim, é interpretado pela capacidade de deliberação, isto

¹⁵ Hobbes, no *Leviathan*, apresenta cinco argumentos para demonstrar que a humanidade não é política por natureza, a saber: 1) competição pela honra e dignidade; 2) não diferencia o bem individual do bem comum; 3) uso da razão que leva a discórdia; 4) linguagem utilizada para aparentar o mal pelo bem; 5) distinção entre a injúria e o dano, evidenciando que a atividade política é artificial (HOBBS, 1996: 118).

¹⁶ Ver o texto De Wolfgang Kullmann ("L'Image de l'Homme dans la Pensée Politique d'Aristote"), que ressalta a ambigüidade da noção de *lógos*, sendo considerado como língua, como uma particularidade

é, pela capacidade de deliberação comum sobre o que é justo ou injusto. O indivíduo pertence a uma comunidade política, que é uma comunidade de valores, porém sua pertença a esta comunidade não é algo natural no sentido de automático, pois está baseada na capacidade e na vontade individuais. A pertença a uma comunidade implica participação, isto é, o indivíduo que participa de uma comunidade política é aquele que possui vontade e capacidade de comunicação com a comunidade. O homem, nessa linha de raciocínio, é um ser político e é aquele que possui o *lógos*, tornando possível o discernimento do justo e do injusto discursivamente, isto é, através do discurso é possível ao homem discernir e deliberar a respeito do que é justo no interior da *pólis*.

Faz parte da natureza (*ph sis*) humana ser político e comunitário, entendendo por natureza uma potencialidade que exige atualização, isto é, uma atitude ativa de construção do homem. O conceito ‘por natureza’ não está identificado com uma determinação necessária, pois ele significa a atualização de uma potência. Isso quer dizer que o indivíduo possui a virtude (capacidade) para a vida em comunidade baseada na justiça, não possuindo uma determinação metafísica para a realização desse *télos*, sendo esta a “ordem da comunidade de cidadãos” (*politikês koinônias táxis*) (*Pol.* I, 2, 1253 a 38). A justiça que é entendida enquanto um ordenamento da comunidade política não resulta da natureza contingente (histórica) da comunidade, mas, sim, de um princípio racional e universal que deve ser aplicado na comunidade política. O que está se tematizando é que o indivíduo, a partir de uma determinação intencional (deliberação), cria (ou pelo menos aplica) princípios universais e racionais para a convivência política em comunidade. Isso quer dizer que ele é, por natureza, alguém que participa da comunidade política (é cidadão), significando que ele possui a capacidade de atualizar-se na convivência comunitária a partir da lei e da justiça (*Pol.* I, 2, 1253 a 35-39); porém esta atualização não acontece por uma determinação metafísica da natureza, mas, sim, pela capacidade de racionalidade do homem¹⁷. Nesse contexto, o objeto específico do *lógos* se encontra nos valores sociais, pois o que está em questão é a inserção do indivíduo na comunidade do justo e do injusto, o que já revela a identificação do *logos* com a justiça (*dikaion*).

natural do homem e, enquanto razão humana, estaria diretamente em oposição à natureza (KULLMANN, 1993: 173).

¹⁷ Pierre Aubenque também interpreta dessa forma: “Dans le cas le plus fréquent, l’homme, qui est ‘par nature’ un animal communautaire, actualise cette tendance naturelle; mais cette actualisation a besoin d’être aidée et orientée par le *logos*” (AUBENQUE, 1998: 34).

Até esse momento da argumentação tem-se a presença da idéia de cooperação entre indivíduo e *pólis*, através da qual o homem, por natureza, tem sua potência atualizada na comunidade política, em que não é identificada a importância da lei e do direito para estabelecer a coerção aos indivíduos mediante regras para o ordenamento da comunidade política, pois o indivíduo pertence à comunidade política de maneira inalienável. Essa idéia de cooperação pode ser demonstrada pelos argumentos que identificaram que o indivíduo não é autônomo (auto-suficiente) e possui uma dependência recíproca em relação à comunidade, indo da unidade da casa para a pluralidade da comunidade e, também, que por se constituir como um ser de linguagem pode expressar a sensação de dor e prazer, bem como possui a capacidade de reflexão sobre o útil e o que prejudica, o que conduz à comunidade do justo e do injusto. Entretanto, Aristóteles identifica que o homem que ‘por natureza’ não pertence a uma *pólis* (*ápolis*) é igual a um selvagem, está cívico por guerra e é como se fosse a própria “injustiça armada” (*Pol. I, 2, 1253 a 3-7; 1253 a 34-35*), o que revela uma outra esfera que não pode ser compreendida na perspectiva da identidade entre o indivíduo e a comunidade política de forma cooperativa. O argumento de Aristóteles se apresenta dessa maneira:

(1) “Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano (...)” (*Pol. I, 2, 1253 a 3-4*);

(2) “(...) aquele que é assim por natureza, está além do mais, sedento de ir para a guerra” (*Pol. I, 2, 1253 a 6-7*);

(3) “(...) quando afastado da lei e da justiça, será o pior. A injustiça armada é efetivamente, a mais perigosa (...)” (*Pol. I, 2, 1253 a 32-34*).

Como é possível que o homem tenda naturalmente para a vida comunitária a partir de critérios públicos de convivência e, ao mesmo tempo, tenda, também por natureza, para uma vida afastada da *pólis* e afastada do ordenamento legal da comunidade política? Aristóteles mesmo esclarece a respeito desse aparente paradoxo: o homem nasceu com uma capacidade (potência) para viver conforme sua racionalidade (*phrónêsis*) e conforme a virtude (*aretê*), porém essa mesma potência pode ser utilizada para um tipo de vida completamente oposto (*Pol. I, 2, 1253 a 34-36*). Por isso, é fundamental que o homem, enquanto membro da *pólis*, viva em conformidade com a lei (*nómos*) e a justiça (*dikaion*), pois se sua existência estiver afastada desse direcionamento político, ele se transformará no seu pior, em um ser que vive não a partir de suas melhores potencialidades, mas circunscrito aos ditames naturais e instintivos. Isso significa que a identidade cooperativa entre o indivíduo e a comunidade política não se dá a partir de uma simples determinação metafísica baseada na natureza política do

homem, sendo necessário, para tanto, uma construção pública para balizar a convivência social e política¹⁸. Este argumento revela uma certa artificialidade na configuração da comunidade política, em que se identifica a necessidade da justiça, justiça essa entendida pelo ordenamento da lei e do direito para estabelecer critérios objetivos que visam à resolução dos confrontos na comunidade política, que vai além da base social da autoestima (propriedade e amizade) e das virtudes dos indivíduos. Pode-se identificar que Aristóteles estaria percebendo que uma teleologia eudaimonista não seria suficiente para a organização e fundamentação da comunidade política, precisando, também, do estabelecimento de critérios universais racionais de justiça e da coerção legal para a garantia da *eudaimonía* e da *autárkeia*¹⁹. A justiça se efetiva nas relações públicas, indo além do sentimento de justiça como percepção individual, quando se discute a respeito do que é justo e injusto em uma comunidade de indivíduos livres, iguais e racionais e, sendo assim, pode-se apontar uma concepção política de indivíduo como sendo aquele que estabelece princípios comuns através da discussão pública sobre o que é justo, determinando também a respeito do aspecto coercitivo da força da lei e do direito. É por isso que, para a teoria da justiça elaborada por Aristóteles, o indivíduo é compreendido em uma perspectiva política (ativa), isto é, como cidadão, não sendo entendido a partir de uma ordem imutável de natureza humana. Essa já é a formulação do conceito de justiça política, na qual o que está em questão é identificar que a justiça é determinada não enquanto princípios metafísicos, mas enquanto princípios políticos estabelecidos pela comunidade de cidadãos, circunscrevendo a justiça ao âmbito puramente político no qual o indivíduo é pensado enquanto cidadão, isto é, enquanto inscrito a um ordenamento político, não estando identificado com um ordenamento determinístico de natureza humana²⁰.

A análise aristotélica a respeito da identidade da *pólis* pressupõe o estudo específico sobre as características básicas do cidadão (*polítês*), pois a comunidade política é uma realidade composta de cidadãos (*polítês amphisbêitai pollákiis*) e, sendo assim, são os cidadãos que oportunizam

¹⁸ Isto porque esta compreensão de natureza do homem revela um tensionamento entre o aspecto biológico (animal político) e o aspecto sóciobiológico (cidadão), como bem analisado por Geoffrey Lloyd em "L'Idée de Nature dans la "Politique" d'Aristote" (LLOYD, 1993: 140-142).

¹⁹ Höffe ressalta a necessidade de utilização de critérios universais racionais de justiça para garantir o bem da comunidade política, isto é, a *eudaimonía* e *autárkeia* (HÖFFE, 1995: 09).

²⁰ Para José Montoya, a concepção de justiça política utilizada por Aristóteles não pode ser compreendida enquanto uma teoria inclusivista do indivíduo à *polis*, pois não está completamente inserida no esquema geral eudaimonista das virtudes morais, reivindicando a utilização de critérios estritamente públicos (MONTROYA, 1998: 258).

(juntamente com o território) a unidade própria da esfera pública (*Pol.* III, 1, 1274 b 38 - 1275 a 2). Como a *pólis* é uma realidade composta, sendo um composto de cidadãos, a questão a ser investigada passa a ser a respeito das especificidades dos cidadãos, o que leva ao estabelecimento de critérios para a cidadania. A cidadania não é oportunizada nem pelo local de nascimento, pois os escravos e metecos também compartilham do mesmo habitat em um determinado lugar (*Pol.* III, 1, 1275 a 5-9), nem pelos direitos jurídicos (direito de acusar e de se defender no tribunal), pois esses direitos também são atribuídos a alguns estrangeiros (*Pol.* III, 1, 1275 a 9-13), nem tampouco pelo nascimento (*Pol.* III, 2, 1275 b 21-26). É importante destacar o argumento utilizado que evidencia que esses indivíduos só seriam cidadãos de uma maneira imperfeita, bem como os jovens e os anciãos que já foram dispensados de suas atividades públicas (*Pol.* III, 1, 1275 a 13-19), pois não possuem a especificidade do que caracteriza o cidadão, que é a capacidade de participação na “administração da justiça e no governo” (*Pol.* III, 1, 1275 a 22-23), isto é, a capacidade de atividade na esfera pública no que diz respeito às questões de justiça e de governo. Esta é a definição de cidadão para Aristóteles: um indivíduo que possui a potência de participação nas coisas públicas, o que revela que a definição de cidadão estará inscrita na categoria de cidadania. A idéia defendida é que a cidadania não é uma pura formalidade, um estado garantido pelo nascimento e por direitos civis abstratos, o que lhe confere uma pertença natural e legal à comunidade, mas, sim, que a cidadania é uma atividade, em que o cidadão conquista sua cidadania em função de sua participação na esfera pública a partir dos poderes deliberativo e judiciário. Da mesma forma que a virtude (*aretê*) e a felicidade (*eudaimonía*) são atividades e não somente um estado psicológico, a cidadania é também entendida nesse sentido estrito, o que demonstra a circunscrição política para o entendimento a respeito de quem é o indivíduo. Isso é evidenciado na observação apontada por Aristóteles a respeito do regime político democrático e a compreensão de cidadão, a saber: essa definição de cidadão está inscrita em uma concepção de regime democrático, pois está pressuposta a participação dos indivíduos na ordem da *pólis* para a efetivação da cidadania, sendo que em outras constituições, como a monárquica e a aristocrática, o papel da atividade política do conjunto de cidadãos não se revela como tão fundamental, porque estabelece limitações às relações “isomórficas” de seus membros (*Pol.* III, 1, 1275 b 5-7). Destarte, cidadão é entendido como aquele que pode participar nos cargos deliberativos e judiciais da *pólis* e alcançar a cidadania, o que significa o direito de participação nos poderes da esfera pública (cargos deliberativos e judiciais) e que garantirá a autonomia (*autárkeia*) (*Pol.* III, 1, 1275 b 17-21).

Um argumento decisivo para o entendimento da significação da concepção política de indivíduo é estabelecido no Capítulo 4 do Livro III da *Pol.*, na análise a respeito das semelhanças e diferenças entre a virtude (*aretê*) do homem bom (*andrôs agathoû*) e do cidadão correto (*polítou spoudaíou*) (*Pol.* III, 4, 1276 b 16-18). Inicia descrevendo a virtude do cidadão, estabelecendo uma analogia entre o marinheiro e o cidadão, por ambos serem membros de uma comunidade (*Pol.* III, 4, 1276 b 20-23). Nessa analogia, Aristóteles destaca que os marinheiros possuem virtudes plurais, como a de ser “remador”, “piloto”, ou “vigia”, entretanto todos os marinheiros têm que possuir uma virtude comum que diz respeito à segurança da navegação (*Pol.* III, 4, 1276 b 21-28). De forma análoga, os cidadãos apresentam uma pluralidade em relação às suas especificidades na comunidade política, porém possuem ambos a tarefa comunitária de garantir a segurança (*sôtéria*) da comunidade na perspectiva do bem comum (*Pol.* III, 4, 1276 b 27-29). O argumento aristotélico ressalta que a virtude de cidadania é circunscrita ao que toca a todos os cidadãos, isto é, a segurança da *pólis*, demonstrando que o interesse específico comum é entendido quanto ao que interessa a todos na esfera pública. A continuação da argumentação demonstra que a virtude do cidadão deve estar relacionada com o regime político (*politeía*) em função de a *pólis* ser identificada a partir de sua constituição (regime político) (*Pol.* III, 4, 1276 b 27-32) e, sendo assim, para ser um cidadão correto é suficiente apresentar essa virtude relacionada ao regime político específico da *pólis*. O problema evidenciado é que existem diversos regimes políticos e, por conseguinte, existe mais de uma virtude específica que o indivíduo deve possuir para ser considerado como um cidadão correto e, portanto, não pode existir uma única virtude que constitua o específico do cidadão correto (*Pol.* III, 4, 1276 b 29-32). Em relação ao homem bom (*agathòn ándra*), ele é considerado bom (virtuoso) em relação a uma virtude perfeita (*aretê teleían*), isto é, está relacionado com uma virtude única (ou um conjunto ordenado de virtudes) e, sendo assim, é possível ser um cidadão correto (*spoudaíon polítou*) sem possuir a virtude perfeita do homem bom (*Pol.* III, 4, 1276 b 33-35). A virtude do cidadão correto deve pertencer à coletividade, pois esta é a condição essencial para a melhor organização da comunidade política. Isso demonstra que a virtude do cidadão é política, estando baseada na garantia da segurança da comunidade e identificada com o regime (constituição) específico da *pólis*, enquanto a virtude do homem (bom) é moral, estando identificada como aquilo que é o bem de forma universal, sendo possível que o indivíduo seja considerado um

cidadão correto sem ter necessariamente a virtude universal do homem bom²¹.

Aristóteles apresenta mais um argumento decisivo para comprovar as diferenças entre a virtude do homem e do cidadão, agora a partir da especificidade do melhor regime (*aristês politeías*) (*Pol.* III, 4, 1276 b 37), a saber, a pluralidade da comunidade política impossibilita a existência de uma única virtude. A virtude do homem bom não pode pertencer à coletividade, no momento em que não é condição necessária que os cidadãos que vivem na *pólis* sejam homens moralmente bons, pois a comunidade política é formada por uma pluralidade de cidadãos, isto é, por uma pluralidade de indivíduos com características subjetivas específicas e, sendo assim, não pode ter existência na *pólis* uma virtude idêntica em todos os cidadãos (*Pol.* III, 4, 1276 b 37-1277 a 1). Essa argumentação evidencia que não é razoável pensar que uma comunidade política possa ser composta apenas por homens virtuosos (que possuem a virtude moral), pois sua característica é a pluralidade que está circunscrita ao âmbito público e não privado, bastando para o seu ordenamento que os cidadãos cumpram a sua função, no momento em que se percebe que os cidadãos não são iguais (*Pol.* III, 4, 1276 b 37-41). Aqui está a virtude política que é necessária para a comunidade política, a saber: que cada cidadão cumpra da melhor maneira a sua função específica na *práxis* política, levando-se em consideração a pluralidade de indivíduos que fazem parte da *pólis* (*Pol.* III, 4, 1277 a 1-5). Mais uma vez, percebe-se a distinção realizada por Aristóteles entre uma esfera moral de vida privada e uma esfera moral de vida política, em que, mesmo para pensar a comunidade política ideal, é necessário que se evidenciem os limites de um ordenamento estritamente moral. Essa é uma diferença substancial de pensamento em relação a uma concepção de ordenamento unitário, moral e puramente utópico, pois o indivíduo, aqui, é considerado enquanto cidadão, que apresenta características públicas (virtude política) distintas das características do homem enquanto tal (virtude moral), não sendo evidenciada nenhuma tentativa de reduzir o cidadão (indivíduo político) ao universo moral do homem privado²².

²¹ Esta é a distinção entre a virtude do homem bom e do cidadão correto é realizado por Richard Bodéüs, evidenciando que o bom cidadão é aquele que respeita a lei no exercício da justiça, o que implica a relação do indivíduo com os seus iguais (BODÉÜS, 2003: 143-144).

²² É importante observar que Aristóteles está apresentando um projeto ideal de *pólis* com o regime (constituição) perfeito, porém não apresenta este projeto da mesma forma que é encontrado na *República* de Platão, por estar estabelecendo elementos concretos, reais e possíveis a um ordenamento idealizado.

É importante verificar, também, que Aristóteles identifica uma certa identidade entre a virtude do homem e a do cidadão, entretanto esta identificação não irá invalidar a argumentação que ressalta a concepção política de indivíduo na esfera pública, ao contrário, ela possibilitará sua confirmação. Aristóteles aponta a *phrónêsis* (razão prática - prudência) como a virtude do homem que pode corresponder à do cidadão, mais especificamente, que pode corresponder à virtude do governante (*árchonta*), pois a *phrónêsis* é a virtude específica do governante (*Pol.* III, 4, 1277 a 14-16). Isso significa que a prudência só é correspondente para o caso específico do governante e não para todo e qualquer cidadão, o que revela a especificidade de análise de Aristóteles em relação ao regime da *pólis*. Aqui, ele não trata do melhor regime (regime ideal), mas do regime da comunidade política de forma geral (*Pol.* III, 4, 1277 a 20-22). A questão central é que Aristóteles está identificando a capacidade moral do homem bom com o governante, como sendo aquele que possui a virtude de governar, de dirigir, enquanto a virtude do cidadão se entende por sua capacidade de dirigir e obedecer (*Pol.* III, 4, 1277 a 26-30). Ambos podem compartilhar das virtudes da temperança (*sôphros nê*), justiça (*dikaïos nê*) e coragem (*andreía*), porém, de maneiras diversas, em razão de suas funções diferenciadas (a de dirigir de um lado e a de mandar e obedecer de outro) (*Pol.* III, 4, 1277 b 13-22). Com isso, evidencia-se que a virtude específica do governante é a *phrónêsis*, enquanto a virtude específica do cidadão deve ser a *dóxa alêthês* (opinião verdadeira) (*Pol.* III, 4, 1277 b 25-28), e isso significa que ao político (governante) é necessário que possua a virtude cívica do cidadão (que é a de mandar e obedecer) e, também, que possua a virtude ética do homem (que é compreendida como a capacidade de dirigir através da racionalidade prática); entretanto o cidadão deve possuir a *dóxa alêthês*, que é a virtude do cidadão correto, e que é entendida como uma mediania entre a relativização da opinião com o rigor da verdade científica²³.

Considerações Finais

A partir dessa distinção entre a virtude moral, própria do homem bom, e a virtude política, própria do cidadão, é possível evidenciar uma defesa de

²³ Segundo Guariglia existem, na comunidade política, os indivíduos virtuosos em ato, como os homens bons (que possuem a *phrónêsis* e o governante) e os indivíduos que são virtuosos em potência (os cidadãos), o que revela a distinção estabelecida entre a virtude que pertence ao homem e a virtude que pertence ao cidadão, em que elas só serão coincidentes na *pólis* ideal (coincidência entre a virtude do homem bom e do governante somente) (GUARIGLIA, 1997: 293-309).

uma concepção política de indivíduo em Aristóteles, na qual a lei é entendida enquanto ordenadora da *práxis* política dos cidadãos, estabelecendo critérios mais objetivos para o ordenamento público que vão além da simples fundamentação política na moral subjetiva individual. É claro que o aspecto da fundamentação moral para o ordenamento político é importante para Aristóteles, porém ele não estabelece uma inteira redução do político ao moral, evidenciando a impossibilidade de constituição de um Estado que seja formado somente por indivíduos virtuosos, resguardando, assim, o respeito à esfera individual e privada, sem, contudo, perder a referência ética para a efetivação da justiça na comunidade política. Viu-se que a concepção aristotélica de homem ressalta a capacidade (potência) individual para uma vida conforme a racionalidade (*phrónêsis*) e conforme a virtude (*aretê*), o que possibilita a identidade do indivíduo e a comunidade política de forma cooperativa. Entretanto, como esta mesma capacidade pode ser exercida para uma finalidade completamente oposta, é necessária a circunscrição da esfera pública ao ordenamento legal. É aqui que fica ressaltada a importância de se compreender a esfera pública como sendo constituída por cidadãos, que não são necessariamente indivíduos virtuosos moralmente, mas que devem possuir a virtude política para realizarem a mediania entre a opinião e a ciência (*dóxa aléthês*), possibilitando a conquista do bem comum através da utilização dos critérios públicos de justiça política. É em razão disto que não se percebe a utilização de uma concepção de bem (ou metafísica ou privada) que fundamenta os princípios de justiça de maneira absoluta no pensamento ético-político de Aristóteles. Pode-se no máximo apontar uma identidade entre o bem e o justo no bom ordenamento político; entretanto esta identidade encontra-se limitada pelos critérios de justiça que são universais e racionais e utilizados por indivíduos que são livres, iguais (formalmente) e racionais e, sendo assim, é mais razoável apontar uma certa prioridade da justiça sobre o bem em um sentido político (público), o que possibilita uma aproximação em relação aos modelos universalistas em ética, que defendem a prioridade da justiça sobre o bem, procurando estabelecer critérios públicos, universais e equitativos de forma independente das concepções de bem particulares ou metafísicas, visando a assegurar a liberdade e a igualdade de todos os envolvidos na esfera pública. O que importa a Aristóteles é a afirmação de que as concepções particulares de bem serão respeitadas e ordenadas a partir da compreensão do bem comum, que só pode ser definido a partir dos princípios de igualdade, liberdade e diferença, que constituem os princípios de justiça.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELIS. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp.1962).
- _____. *Eudemean Ethics*. Ed. Jeffrey Hederson. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1926 (Reimp. 2003).
- _____. *Magna Moralia*. Ed. G. P. Goold. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1935 (Reimp. 1997).
- _____. *Politics*. Ed. Jeffrey Hederson. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1932 (Reimp. 2005).
- _____. *Política*. Edição Bilingue. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Veja, 1998.
- AUBENQUE, Pierre. "Aristote était-il communitariste?". In: GÓMEZ, A.; CASTRO, R. *En Torno a Aristóteles*: homenaje al profesor Pierre Aubenque. Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1998, p. 31-43.
- _____. (Direction). *Aristote Politique: Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993.
- _____. "Aristote et la démocratie". In : AUBENQUE, Pierre (Direction). *Aristote Politique: Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 255-264.
- BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BODÉÛS, R. "La justice, état de choses et état d'âme". In: DESTRÉE, Pierre (Coord.). *Aristote: Bonheur et Vertus*. Paris: PUF, 2003, p. 133-146.
- GUARIGLIA, O. *Ética y Política según Aristóteles II: el bien, las virtudes y la polis*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- _____. *La Ética en Aristóteles: o la moral de la virtud*. Buenos Aires: EUDEBA, 1997.
- HOBBS, T. *Leviathan: revised student edition*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (Cambridge Texts in the History of Political Thought).
- HÖFFE, O. "Aristóteles". In: RENAULT, Alain. *História da Filosofia Política 1: a liberdade dos antigos*. Trad. Jean Kahn. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.111-178.
- _____. *Aristóteles, Die Nicomachische Ethik*. Berlin: Akademie, 1995.
- KRAUT, R. (Ed.). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- KULLMANN, W. "L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote". In: AUBENQUE, P. (Direction). *Aristote Politique: Études sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 161-184.

- LLOYD, G. "L'idée de nature dans la "Politique" d'Aristote". In: AUBENQUE, Pierre (Direction). *Aristote Politique: Études sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 135-159.
- MILLER, F.. D. *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- MONTOYA, J. "Aristóteles: justicia y racionalidad practica". In: GÓMEZ, A.; CASTRO, R. *En Torno a Aristóteles*. Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1998, p. 257-267.
- ROSS, D. *Aristotle: with a new introduction* by John Ackrill. London: Routledge, 1996.
- SALKEVER, S. G. *Finding the Mean: theory and practice in Aristotelian political philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- SAMARANCH, F. *Cuatro Ensayos sobre Aristóteles: política y ética; metafísica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- WOLFF, F. *Aristóteles e a Política (Aristote et la Politique)*. Trad. Thereza Stummer e Lygia Watanabe. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- YOUNG, C. "Aristotle's Justice". In KRAUT, R. (Ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

e-mail: deniscoitinhosilveira@yahoo.com.br

Recebido: janeiro/2007
Aprovado: abril/2007

NOTA CRÍTICA

NOMES ENTRE NÃO-INDIVÍDUOS: UMA BREVE ANÁLISE DE UM FRAGMENTO DE *IDENTITY IN PHYSICS*, DE STEVEN FRENCH E DÉCIO KRAUSE

Adonai S. Sant'Anna
Universidade Federal do Paraná

O filósofo inglês Steven French e o lógico brasileiro Décio Krause publicaram no ano passado um impressionante documento sobre questões ligadas à identidade em física teórica e assuntos correlatos, como individualidade, indistinguibilidade, uso de rótulos ou nomes etc. Para uma resenha de caráter mais amplo sobre a obra em questão, o leitor pode consultar (Sant'Anna, 2006). No presente texto tratamos somente de um aspecto em especial abordado no livro, a saber, o uso de rótulos ou nomes entre objetos considerados, em sentido preciso, como indistinguíveis entre si.

Já na primeira página de (French e Krause, 2006), coloca-se uma provocação bastante pertinente para o leitor: "A maioria de nós concordaria que cadeiras, árvores, rochas, pessoas e muitos dos objetos do chamado 'dia-a-dia' que encontramos, podem ser considerados como indivíduos. Como esta individualidade deve ser entendida? Uma primeira tentativa para responder tal questão pode levar em conta que esses objetos são todos distinguíveis entre si [...] em termos de diferenças nas propriedades dos objetos, e [...] essas diferenças fornecem a base para a individualidade dos mesmos. Mas o que aconteceria se fosse possível que dois ou mais desses objetos - por exemplo, dois guarda-chuvas - tivessem todas as propriedades em comum?" (minha tradução).

Dois guarda-chuvas que compartilham exatamente as mesmas propriedades não existem em nosso mundo físico. Sempre há diferenças perceptíveis a olho nu ou, pelo menos, por instrumentos de precisão como microscópios. Mas a mecânica quântica, teoria que já tem mais de cem anos

de idade desde a primeira vez que se teorizou a quantização de energia, reserva grandes surpresas aos físicos. Uma das surpresas é o fato de que no mundo microscópico das partículas elementares (partículas que compõem matéria e campos, como prótons, elétrons e fótons, só para citar uns poucos exemplos), existem objetos físicos que são verdadeiramente indistinguíveis entre si. Alguns desses objetos são as próprias partículas elementares. Se, por exemplo, um físico experimental excitar um átomo de sódio com o acréscimo de um elétron à sua eletrosfera e se este átomo retornar ao seu estado fundamental liberando um elétron, não há como saber se o elétron liberado é o mesmo que foi usado para excitar aquele átomo. Tal fato não parece ser fruto da incompetência do físico para identificar elétrons, mas sugere uma natureza insólita por parte do mundo microscópico. Na prática, considera-se que em certos sistemas físicos existem partículas que são verdadeiramente indistinguíveis entre si. E a hipótese da indistinguibilidade chega a ser uma necessidade teórica, se o físico deseja obter certos resultados confirmados pela experiência, como as distribuições quânticas nos chamados gases quânticos ou mesmo a energia do estado fundamental de átomos com mais de um elétron.

Do ponto de vista formal, apesar de elétrons de uma dada eletrosfera (de um átomo) serem considerados fisicamente indistinguíveis, o físico teórico acaba adotando rótulos para os mesmos, quando formula a função-de-onda (em um dado espaço de Hilbert, como usualmente se faz) que irá descrever o estado do sistema em questão (a eletrosfera). No entanto, para deixar claro, no formalismo, que esses elétrons são indistinguíveis, o físico postula que permutações de tais rótulos são imperceptíveis. Isso é feito através dos chamados postulados de simetria e anti-simetria da função-de-onda em mecânica quântica. Para detalhes, o leitor pode consultar, por exemplo, (Sakurai, 1994).

No entanto, um dos autores (Krause) do livro que brevemente discuto aqui, no começo dos anos 1990, iniciou um estudo sobre as teorias de quase-conjuntos, as quais são teorias de conjuntos fortemente aparentadas com as de Zermelo-Fraenkel (ZF), porém sem a identidade usualmente postulada em ZF. Na obra de French e Krause é apresentada e discutida uma teoria de quase-conjuntos chamada Q , a qual é uma teoria de primeira ordem. Nela há uma letra predicativa binária mais fraca do que a igualdade, conhecida como 'indistinguibilidade', que permite a existência de dois ou mais objetos indistinguíveis entre si. Vale lembrar que em ZF, se $x = y$, então x e y são

apenas nomes distintos para um mesmo objeto. Ou seja, na matemática tradicional não faz sentido que se fale de dois objetos idênticos. Pois um dado objeto só pode ser igual a ele mesmo.

Essa "relação de indistinguibilidade" em Q é reflexiva, transitiva e simétrica, ou seja, é de equivalência. Q também é uma teoria que admite a existência de *Urelemente* de dois tipos: macro-átomos e micro-átomos. Além desses átomos (micros e macros), há termos chamados de quase-conjuntos, os quais, intuitivamente falando, correspondem a coleções (incluindo o quase-conjunto vazio). A relação de indistinguibilidade colapsa para a igualdade usual se os objetos envolvidos são macro-átomos ou quase-conjuntos formados por macro-átomos ou quase conjuntos cujos elementos são quase conjuntos formados por macro-átomos e assim por diante. Mas se x e y são, em particular, micro-átomos, então a afirmação de que x é indistinguível de y pode não ter nada a ver com a igualdade usual, no sentido de que x e y podem ser, grosso modo, dois objetos. O fato de existirem macro-átomos garante que Q pode espelhar ZFU (Zermelo-Fraenkel com *Urelemente*). E o fato de existirem micro-átomos abre portas para uma nova matemática repleta de incertezas, muito parecidas com aquelas enfrentadas por estudiosos da mecânica quântica, a saber, como decidir se um dado elétron aprisionado em uma certa jaula eletromagnética é o mesmo que foi aprisionado no dia anterior? Ou seja, parece haver uma identificação natural entre o comportamento de macro-átomos e o de guarda-chuvas, bem como entre micro-átomos e elétrons.

As teorias de quase-conjuntos foram concebidas com o objetivo de se lidar com objetos indistinguíveis, porém não necessariamente idênticos, tomando-se como inspiração certos problemas da mecânica quântica. E a pergunta natural é a seguinte: podemos fundamentar a mecânica quântica em Q ? Ou será que podemos, pelo menos, aplicar Q em problemas específicos de mecânica quântica?

Em (Krause, Sant'Anna e Volkov, 1999) foi realizada uma primeira aplicação da teoria Q em física teórica: a dedução das estatísticas quânticas e o estudo sobre a energia do estado fundamental de átomos com dois ou mais elétrons. Ou seja, certas hipóteses inerentes à matemática tradicional (como a de que, dados dois objetos x e y , necessariamente temos $x = y$ ou a negação disso) são desnecessárias na dedução de determinados resultados da mecânica quântica. Os resultados de tal artigo são reproduzidos no livro de French e Krause. E isso parece ter o poder de trazer novas discussões (formais e

filosóficas) à tona sobre o papel da igualdade em física teórica, bem como de relações mais fracas como a de indistinguibilidade.

No entanto, recentemente (Sant'Anna, 2005) mostrou que, sob certas circunstâncias, na teoria de quase-conjuntos Q é possível rotular micro-átomos. Trata-se de um algoritmo que, a partir de uma coleção de, digamos, n micro-átomos, retira-se um deles e é atribuído ao mesmo um número como, por exemplo, 1. Em seguida, retira-se mais um micro-átomo e atribui-se novo número, 2. O processo se repete até que todos os n elementos do quase-conjunto tenham sido retirados da coleção inicial. O resultado é uma coleção de n pares ordenados cujos primeiros elementos são micro-átomos indistinguíveis entre si e cujos segundos elementos são números naturais (a existência de números naturais em Q está garantida pelo fato de que ZFU está espelhada em Q). Isso fortemente se identifica com a visão usual de que se dois rótulos são dados a cada elemento de um par de elétrons, tal nomeação é temporária, no sentido de que permutações são imperceptíveis, não-mensuráveis.

Tal algoritmo funciona por causa do Axioma da Escolha em Q . Este axioma opera de maneira análoga ao que ocorre em ZFU. Ou seja, dado um quase-conjunto u cujos elementos são quase-conjuntos não-vazios e disjuntos, se tomados dois a dois, é possível obter um quase-conjunto e (chamado de quase-conjunto escolha) cujos elementos são obtidos pela "retirada" de um, e apenas um, elemento de cada quase-conjunto que pertence a u . É claro que tal nomeação dada a indistinguíveis, ainda que temporária, pode ser encarada como um processo extremamente parecido com a prática comum do físico de rotular partículas elementares e aplicar relações de simetria e anti-simetria sobre funções-de-onda para garantir que as partículas envolvidas são indistinguíveis. A questão que quero levantar é a seguinte: e se mudarmos o axioma da escolha de modo a impedir que este algoritmo funcione na nova teoria Q' de quase-conjuntos? Uma possibilidade é mudar o axioma da escolha para uma fórmula que diga o que se segue:

Dado um quase-conjunto u cujos elementos são quase-conjuntos não-vazios e disjuntos, se tomados dois a dois, é possível obter um quase-conjunto e (chamado de quase-conjunto escolha) cujos elementos são obtidos pela "retirada" de uma, e apenas uma, classe de equivalência (relativamente à

relação de indistinguibilidade) de elementos de cada quase-conjunto que pertence a u .

Dessa maneira, não seria retirado apenas um elemento de cada quase conjunto de u . É como se um certo elemento t de cada quase conjunto x de u fosse escolhido, mas todos os indistinguíveis de t fossem "retirados" de x para fazerem parte de e , incluindo, obviamente, o próprio t . Desse modo, o algoritmo explorado em (Sant'Anna, 2005) jamais conseguiria retirar um único micro-átomo por vez (a partir de uma coleção com mais de um elemento) em cada passo de sua execução, pois a nova teoria Q' não permitiria tal manobra. Além disso, ficaria fácil provar que o axioma da escolha em sua forma usual (como é apresentado em ZFU) estaria naturalmente espelhado em Q' , pois toda classe de equivalência de indistinguíveis de um dado t colapsa para uma coleção unitária quando a relação de indistinguibilidade ocorre entre macro-átomos ou quase-conjuntos formados por macro-átomos e assim por diante.

Estendendo a questão acima, será que ainda é possível deduzir as estatísticas quânticas e as considerações sobre o estado fundamental de átomos multi-eletrônicos sob os alicerces da teoria Q ? Assim como certas hipóteses sobre identidade são desnecessárias em algumas deduções de mecânica quântica, será que a capacidade de rotular individualmente objetos indistinguíveis entre si também não seria desnecessária nas deduções de teoremas análogos? Responder a esta questão pode ajudar a compreender o papel do processo de rotulagem tanto em matemática quanto em aplicações em física. E responder a esta questão pode direcionar uma nova maneira de se formalizar mecânica quântica; uma maneira mais amigável para o físico que encontra dificuldades na conciliação entre formalismo e interpretação física do mesmo. Ou seja, as notórias dificuldades de interpretação encontradas em mecânica quântica podem ser atribuídas à existência de elementos físicos que não são explicitamente espelhados no formalismo (como é sugerido na mecânica Bohmiana) ou à existência de informações excessivas no formalismo e que apenas confundem o físico. Se, de fato, fosse provado que é possível fundamentar as estatísticas quânticas em uma teoria de quase-conjuntos que não permite rótulos, isso, *a priori*, colocaria em xeque as idéias de David Bohm a respeito de mecânica quântica, uma vez que em sua interpretação os rótulos parecem ser inevitáveis.

Em suma, precisamos mesmo de rótulos entre indistinguíveis?

Referências bibliográficas

- FRENCH, S., KRAUSE, D. *Identity in Physics, a Historical, Philosophical, and Formal Analysis*. Oxford: Oxford Un. Press, 2006.
- HOLLAND, P. R., *The Quantum Theory of Motion*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1995.
- KRAUSE, D., SANT'ANNA, A. S., VOLKOV, A. G. "Quasi-set theory for bosons and fermions: quantum distributions". *Foundations of Physics Letters*, 12, 1996, p. 51-66.
- SANT'ANNA, A. S., "Labels for non individuals?". *Foundations of Physics Letters*, 18, 2005, p. 539-553.
- SANT'ANNA, A. S., Resenha do livro *Identity in Physics: a Historical, Philosophical, and Formal Analysis* de Steven French e Décio Krause (Oxford: Oxford Un. Press, 2006). *Principia*, 10, 2006, p. 105-108.
- Sakurai, J. J., *Modern Quantum Mechanics* (Reading, Addison-Wesley, 1996).

RESENHA

Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe* (Seuil, 2005, 158 pages). Edgar Morin est directeur émérite au CNRS et *docteur honoris causa* de plusieurs universités. Son œuvre majeure, *La Méthode*, s'intéresse au problème de la complexité du réel.

Dans l'*Avant propos*, Edgar Morin expose la problématique de son ouvrage et aborde les difficultés liées à la pensée de la complexité. Alors que la démarche scientifique vise à mettre de l'ordre et à simplifier le réel, la pensée de la complexité dénonce le caractère aveugle et simplificateur de cette mise en ordre. Pour E. Morin, le réel est complexe, pour le saisir de manière adéquate, il est donc nécessaire que la pensée affronte le terme de « complexité » et élabore ainsi une « Epistémologie de la complexité », dernier chapitre de cet ouvrage. Sans quoi, la connaissance que nous avons du réel restera inévitablement tronquée, tronquée de sa complexité. Il s'agit donc avant tout de définir ce terme de « complexité ». Ainsi l'*Avant propos* dénonce deux « illusions » inhérentes à la définition courante de ce terme. La première de ces illusions consiste à croire que la complexité condamne irrévocablement la simplicité. Or, la complexité désigne précisément un effort conceptuel dont la spécificité est, non seulement d'intégrer la simplicité, mais également, de refuser de se limiter à la vision du réel que propose celle-ci. Pour E. Morin, la complexité intègre et dépasse la simplicité. La seconde illusion est en réalité une confusion entre « complexité » et « complétude ». Cette confusion est un contresens dans la mesure où la complexité désigne une conscience aiguë de l'incomplétude et de l'incertitude de toute connaissance. Précisément parce qu'elle est complexe, la connaissance du réel demeure vouée à l'inachèvement.

Outre cet inachèvement, la connaissance du réel connaît d'autres obstacles. Dans la première partie intitulée *L'intelligence aveugle*, E. Morin soutient que les progrès de la connaissance ont abouti à l'intelligence aveugle, c'est-à-dire à une connaissance informationnelle, simplifiante, partielle et non

réfléchie, qui elle-même conduit à une action mutilante. La cause de la progression simultanée de cette ignorance réside dans un défaut méthodologique ; la science étant simplifiante, telle est notre connaissance et, par conséquent, notre action. Le « paradigme de la simplification » inauguré par le dualisme cartésien est identifié comme la pathologie moderne de l'esprit qui se voit dans l'incapacité de concevoir la complexité de la réalité. Pour concevoir cette complexité du réel, E. Morin propose, alors, de substituer au paradigme de la simplification, celui de la « distinction/conjonction ». Ainsi, le nouveau paradigme proposé s'efforce de conserver le paradigme antérieur tout en le dépassant, dans la mesure où, pour penser la complexité du réel, il est nécessaire de distinguer les différents éléments qui le composent et d'étudier leurs caractéristiques propres, et en même temps, ces différents éléments distingués doivent cependant être pensés dans leurs interactions entre eux et avec leur environnement. Penser la complexité du réel, c'est donc, à la fois, le simplifier et, en même temps, refuser de se limiter à cette seule simplification. Quelle serait dès lors l'épistémologie de la complexité ?

La deuxième partie, *Le dessin et le dessein complexe*, soutient la nécessité de développer une épistémologie appropriée à la connaissance de l'homme. Pour montrer cette nécessité, l'auteur rappelle les deux brèches de l'épistémologie classique, à savoir tout d'abord la relation entre le sujet et l'objet, et ensuite, le théorème de l'incomplétude de Gödel. La première brèche montre l'interdépendance irréductible du sujet et de l'objet, et partant, l'impossibilité de la réification et de la substantialisation de l'objet. Pour reprendre un terme utilisé par E. Morin, tout n'est que « passage ». L'auteur rappelle alors que ce dualisme d'origine cartésienne entre *res extensa* et *cogito* a marqué de son sceau la science occidentale : l'objet est traité indépendamment du sujet et pourtant le sujet demeure la réalité métaphysique première. Pour dépasser cette contradiction, E. Morin expose ce qu'il nomme le paradoxe du double miroir ; l'objet devient le reflet du sujet et inversement, le sujet devient le reflet de l'objet : « Ainsi le monde est à l'intérieur de notre esprit, lequel est à l'intérieur du monde¹ ». Autrement dit, l'objet n'est que pour un sujet qui le constitue comme tel, et inversement le sujet ne se constitue que par rapport au monde qui l'entoure. Le paradoxe du double miroir voue ainsi la connaissance à l'incertitude, incertitude qui

¹ Morin E. *Introduction à la pensée complexe*, p. 60.

stimule la recherche car, ayant perdu en certitude, la connaissance gagne en richesse. Cette richesse est précisément ce qu'E. Morion nomme la complexité, la connaissance devient plus fidèle à la complexité du réel. La seconde brèche étudiée est l'idée de « système ouvert² ». Un système ouvert est un tout constitué par des tensions et des déséquilibres permanents. E. Morin donne alors l'exemple du vivant ; le vivant se définit par les multiples aspects des relations qu'il entretient avec l'environnement. L'idée de système ouvert rappelle l'opposition traditionnelle entre mécanisme et organisme offrant ainsi la possibilité de l'évolution du vivant. Fort du Théorème de Gödel, E. Morin soutient qu'aucun système fermé n'est viable. C'est pourquoi, l'idée traditionnelle de système clos n'est pas appropriée à l'épistémologie des sciences, il importe donc de concevoir une nouvelle méthode pour traiter l'information dans les différents champs de la science. A cette occasion, E. Morin pose une distinction entre « organisationnisme », qu'il préconise, et « organicisme »³. Ce dernier suppose une organisation complexe, mais ne propose pas de la mettre en lumière. Or, on ne peut rendre compte du vivant sans avoir recours à la notion de complexité, car le vivant est à la fois, en interaction permanente avec son environnement, et dans un processus constant d'auto-organisation. C'est donc pour remédier à cette incohérence de la science qu'E. Morin insiste sur la nécessité de développer une logique de la complexité. E. Morin définit alors la pensée de la complexité comme l'effort conceptuel qui consiste à saisir un ensemble d'interactions et d'interférences entre les unités composant l'objet que l'on étudie. Cette définition de la complexité reconnaît, dès lors, nécessairement la part d'incertitude et d'indétermination de toute connaissance. La pensée de la complexité, dans la mesure où elle cherche à faire tenir ensemble ordre et désordre, reconnaît l'irréductibilité du hasard. L'incertitude apparaît ainsi intrinsèquement liée au concept de « système ouvert », manifestant, ainsi, la seconde brèche de l'histoire de l'épistémologie et la nécessité d'une nouvelle méthodologie épistémologique. Cette nouvelle méthodologie, doit selon E. Morin mettre l'accent sur la complexité de ce qu'elle étudie, à travers des concepts tels que la relation ou encore l'interaction, au détriment d'autres concepts tels que la substance et la fixité. La pensée complexe veut appréhender, à la fois, l'unité et la diversité, et les appréhender dans leurs

² Morin E. *Introduction à la pensée complexe*, p. 31.

³ Morin E. *Introduction à la pensée complexe*, p. 39.

continuités et leurs ruptures. Ainsi, les sciences cessent d'être des entités fermées et elles aménagent un espace de compréhension à l'inventivité, la créativité, l'accident, l'évènement, l'aléa et l'individuel, autant de concepts que les sciences avaient oubliés et qui pourtant, pour E. Morin, sont essentiels à une compréhension adéquate de toutes choses.

Pour éclaircir ce que serait cette compréhension adéquate, la troisième partie, *Le paradigme de complexité*, s'ouvre sur une illustration du paradigme de complexité à travers le roman du XIX^{ème} siècle qui s'efforce de dépeindre des êtres singuliers dans toute leur complexité, tant sociale, qu'affective et intellectuelle. Dans un souci pédagogique E. Morin commence par définir le paradigme de simplicité, plus lisible que celui de complexité qu'il nous permettra de mieux comprendre *a contrario*. Ce paradigme de simplicité réduit le désordre de l'univers à l'ordre d'une loi, « soit en séparant ce qui est lié (disjonction) soit en unifiant ce qui est divers (réduction) »⁴. Cependant ce paradigme ne permet pas de rendre compte de l'organisation de l'univers qui, d'une part, semble tendre à une entropie générale et qui, de manière paradoxale, développe son organisation en se complexifiant toujours davantage. Le paradigme de simplicité ne parvient pas à saisir comment l'ordre et le désordre coopèrent, alors même qu'ils sont logiquement contraires. E. Morin fait alors référence à Héraclite pour montrer que le paradigme de complexité s'efforce de penser la cohabitation des contraires au sein de l'unité. Aussi, accepter la complexité, est-ce accepter la contradiction et c'est accepter que l'harmonie résulte d'une disharmonie fondamentale. L'auteur illustre ce paradigme à travers l'approche de la notion d'« autonomie » qui contient en elle l'idée d'une dépendance irréductible à la culture et à la société à laquelle appartient l'individu. Deux distinctions sont alors posées dans le but d'éclairer le sens du terme « complexité ». La première distinction différencie la complexité de la complétude⁵. En effet, si la pensée de la complexité reconnaît l'impossibilité de la certitude et de la totalité du savoir, elle s'apparente nécessairement à l'incomplétude. De même, la complexité n'est pas non plus la complication qui se contente de dénombrer les différents composants d'un élément, mais qui ne s'intéresse pas aux interactions qu'ils entretiennent entre eux et avec leurs environnements. La seconde distinction intervient pour différencier la

⁴ Morin E. *Introduction à la pensée complexe*, p. 79.

⁵ Cette distinction a déjà été abordée dans *l'Avant propos*, p. 11.

rationalité de la rationalisation. La rationalité consiste en un dialogue sans cesse renouvelé avec le monde, alors que la rationalisation veut saisir la cohérence monde et la réduire à l'expression d'un système clos. Autrement dit, la rationalisation nie la pensée de la complexité qui s'apparente davantage à la rationalité. Ces deux distinctions mettent au jour ce que l'on pourrait nommer le « paradoxe de la connaissance », qui consiste à lutter contre cette tentation réductrice de la raison, raison qui cependant demeure notre seul instrument de connaissance. Après avoir expliqué ce que la complexité n'était pas, E. Morin énumère trois principes propres à la pensée de la complexité. Le premier de ces principes est dialogique, dans le sens où il consiste à montrer la complémentarité de la dualité et de la contradiction au sein de l'unité. Le deuxième principe est ce qu'E. Morin nomme la « récursion organisationnelle », c'est-à-dire que chaque élément, étant complexe, est à la fois produit et producteur, dans le sens où chaque élément subit une rétroaction comme conséquence de ses propres effets. Enfin, le troisième principe est le « principe hologrammatique » qui rappelle que « la partie est dans le tout et le tout est dans la partie ». Nous voyons que ces trois principes de distinction, de conjonction et d'implication précisent le sens de la démarche de la pensée complexe. La nouvelle épistémologie que propose E. Morin, à travers la pensée complexe, s'efforce de joindre l'Un et le Multiple grâce à la pensée d'une « conjonction complexe ».

Les deux parties suivantes illustrent l'application d'une approche complexe, tout d'abord de l'action, puis de l'entreprise. La quatrième partie, *La complexité et l'action*, soutient que l'action est un pari, dans le sens où, bien que l'action mette en œuvre une stratégie, elle ne peut éliminer le hasard et l'incertitude dans tout ce qu'elle entreprend. L'action est donc, elle aussi, une réalité complexe. Dans la cinquième partie, *La complexité et l'entreprise*, E. Morin prend l'exemple d'une tapisserie, dont la connaissance des propriétés de tous ses fils ne suffit pas à nous en faire connaître la configuration, pour rappeler que, selon la pensée complexe, « le tout est plus que la somme des parties qui la constituent » et inversement « le tout est moins que la somme des parties qui le constituent »⁶. L'auteur transpose, alors, ce raisonnement à une organisation comme l'entreprise. Apparaissent alors trois genres de causalité intervenant dans l'entreprise : une causalité

⁶ Morin E. *Introduction à la pensée complexe*, p. 114.

linéaire, une causalité circulaire rétroactive et, enfin, une causalité récursive⁷. Le fait que la causalité propre à l'entreprise ne soit pas seulement linéaire révèle que son organisation ne doit pas relever du seul programme mais également de la stratégie. Autrement dit, il semble nécessaire de maintenir la possibilité de l'initiative pour que l'entreprise perdure. E. Morin illustre cette idée en faisant référence à l'économie de l'URSS, dont les planifications programmées n'ont pu perdurer que grâce aux initiatives innovantes de quelques personnes. Un excès de liberté au sein de l'entreprise peut cependant se révéler néfaste, c'est pourquoi, au lieu de préciser le degré de liberté qu'il faut accorder à une entreprise pour savoir si celle-ci a des chances de perdurer, E. Morin préfère privilégier l'expérience de la solidarité comme origine des réflexions innovantes et pertinentes.

Enfin, la sixième partie intitulée *Epistémologie de la complexité* vise à exposer, en guise de conclusion, quelques principes à l'élaboration d'une épistémologie de la complexité. E. Morin commence tout d'abord par rappeler l'ambiguïté de l'idée de complexité qui, à la fois, reconnaît le caractère nécessaire de la simplification et qui, en même temps, la considère comme insuffisante. La complexité intègre et dépasse la simplification. L'épistémologie de la complexité consiste donc en un incessant va-et-vient entre simplification et complexité où l'incertitude et la contradiction sont les motifs irréductibles de la recherche. E. Morin montre que ce schéma s'applique d'ailleurs à la science. Si la science a progressé, c'est parce qu'elle est complexe, cette complexité consiste en une irréductible conflictualité entre simplification et imagination. Pour comprendre la complexité de la science, l'auteur opère une distinction entre information et connaissance : l'information est puisée dans un contexte donnée, elle porte donc sur un particulier, alors que la connaissance est généralisatrice, c'est-à-dire qu'elle organise les informations pour pouvoir appliquer leur contenu à de nombreux cas particuliers, telle une loi. La connaissance est donc simplifiante, alors que l'information, qui est l'occasion de la connaissance, est, quant à elle, complexe. La complexité et le progrès de la science peuvent donc être définis comme un va-et-vient permanent entre information et connaissance. E. Morin rappelle, ainsi, l'intime liaison entre l'objectivité et la subjectivité, car c'est le sujet qui constitue l'objet, la connaissance de cet objet

⁷ Cette causalité a déjà été définie dans la troisième partie *Le paradigme de complexité*, elle correspond au deuxième principe, celui de la « récursion organisationnelle », p. 99.

reste, dès lors, vouée à l'inachèvement. Ce rappel s'accompagne d'une référence à Piaget montrant que la connaissance, tout comme la raison, est évolutive et qu'elle doit le demeurer. Nier cette évolution, c'est nier la pertinence même de toute connaissance. Mais accepter le caractère évolutif de la connaissance, présuppose une certaine ouverture d'esprit. L'ouvrage se clôt, alors, sur une leçon de tolérance.

Malgré son titre, cet ouvrage n'a rien d'une introduction. Riche de références appartenant à divers champs du savoir, il est nécessaire de disposer d'une solide culture philosophique et scientifique pour en saisir la pertinence. Par ailleurs, l'auteur s'est approprié un vocabulaire technique dense, ce qui rend la lecture fastidieuse.

Certes, thématiser le terme de « complexité » est nouveau, intéressant et il est indéniable qu'E. Morin s'est investi corps et âme dans une profonde réflexion épistémologique visant à déterminer en quel sens la connaissance peut être dite « complexe ». Toutefois, les problèmes soulevés et traités sur la nature complexe de la pensée sont des problèmes classiques de la philosophie depuis Héraclite. De plus, une lecture avertie reconnaîtra aisément une parenté, sinon voulue, du moins évidente, entre la pensée de Montaigne et celle d'E. Morin.

Marie Agostini
Université de Provence
cyril.c@tiscali.fr

DISSERTATIO - NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

1. A Revista *Dissertatio* publica artigos, discussões críticas e resenhas sobre autores e temas eminentemente filosóficos.

2. Os artigos serão aceitos tendo em vista a sua conformidade com os objetivos da revista, bem como por sua qualidade que será julgada por dois pareceristas pertencentes ao Conselho Editorial e/ou por consultores “ad hoc”, podendo ser aprovados, sugeridas alterações, bem como não aceitos (em todos os casos os autores serão imediatamente comunicados).

3. O autor cujo artigo for aprovado e publicado receberá um exemplar de *Dissertatio*, ou mais se solicitado, em conformidade com a disponibilidade circunstancial.

4. Os artigos deverão ser enviados da seguinte forma:

a. para o e-mail: revista.dissertatio@gmail.com, ou

b. para o Departamento de Filosofia ICH - UFPel (no caso de disquete/CD mais cópia impressa):

Universidade Federal de Pelotas

Departamento de Filosofia (a/c Revista *Dissertatio*)

Caixa Postal 354

Pelotas - RS

96001-970

5. Os artigos devem ser enviados em arquivos Word, Times New Roman 11, espaço entre linhas pelo menos 12, primeira linha 1,25, não hifenizados.

6. As citações no corpo do texto devem ter um recuo de 2 cm, esquerdo, Times New Roman 10, espaço entre linhas pelo menos 12, sem primeira linha.

7. Os artigos devem conter título em português e inglês, nome do autor, Instituição de origem, e-mail, bem como um abstract em inglês e português, com no máximo dez linhas, acompanhado das palavras-chave nas duas línguas escolhidas.

8. As referências bibliográficas podem ser especificadas nas notas de rodapé ou no final do artigo, e devem conter todas as informações sobre a obra, de acordo com a metodologia do autor, desde que em consonância com as normas da ABNT:

a. Livros: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título*. Edição. Local: editora, data, páginas.

b. Coletâneas de textos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título*. Edição. In: SOBRENOME DO EDITOR/OR-GANIZADOR, Nome. *Título*. Local: editora, páginas inicial e final, ano.

b. Artigos de periódicos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo (sem aspas). *Título do periódico*, volume, número, páginas inicial e final do artigo, ano.

9. *Dissertatio* aceita artigos em português, francês, inglês, italiano, alemão e espanhol.

10. Artigos em língua estrangeira, já publicados em outros periódicos ou coletâneas de textos, somente poderão ser publicados se traduzidos para o português. Os textos em português devem ser originais.



Editora e Gráfica Universitária

Rua Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/FAX: (53) 227 3677 - e-mail: editoraufpel@uol.com.br