

Série **224**
Filosofia

FILOSOFIA
na PUCRS:
40 ANOS
do PROGRAMA de
PÓS-GRADUAÇÃO
em FILOSOFIA

Agemir Bavaresco
Jerônimo Milone
André Neiva
Jair Tauchen
(Orgs.)

 editora fi

 edipucrs

Apresentação

Agemir **Bavaresco**
Draiton **Gonzaga de Souza**

Autores

Claudio **de Almeida**
Edison **Alencar Casagrande**
Leno **Francisco Danner**
Kátia **M. Etcheverry**
André **Brayner de Farias**
Elnora **Gondim**
Ricardo **Rangel Guimarães**
Eduardo **Luft**
Norman **R. Madarasz**
Felipe **de Matos Müller**
Nythamar **de Oliveira**
Rogel **E. de Oliveira**
Marcelo **L. Pelizzoli**
Fabrício **Pontin**
Mateus **Salvadori**
Sérgio **A. Sardi**
Ricardo **Timm de Souza**
Ernildo **Stein**
Thadeu **Weber**
Neuro **José Zambam**

 **ediPUCRS**
www.pucrs.br/edipucrs



 **editora fi**
www.editorafi.org



**Filosofia na PUCRS:
40 anos do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia
(1974 – 2014)**



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Conselho Editorial da Série Filosofia

Agemir Bavaresco - **(Editor)**
Cláudio Gonçalves de Almeida
Draiton Gonzaga de Souza
Eduardo Luft
Ernildo Jacob Stein
Felipe Muller
Nythamar H. F. de Oliveira Junior
Ricardo Timm de Souza
Roberto Hofmeister Pich
Thadeu Weber
Urbano Zilles

Chanceler

Dom Jaime Spengler

Reitor

Joaquim Clotet

Vice-Reitor

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial

Jorge Luís Nicolas Audy | Presidente
Jorge Campos da Costa | Editor-Chefe
Jeronimo Carlos Santos Braga | Diretor

Agemir Bavaresco
Ana Maria Mello
Augusto Buchweitz
Augusto Mussi
Bettina S. dos Santos
Carlos Gerbase
Carlos Graeff Teixeira
Clarice Beatriz da Costa Sohngen
Cláudio Luís C. Frankenberg
Erico Joao Hammes
Gilberto Keller de Andrade
Lauro Kopper Filho

Série Filosofia – nº 224

Agemir Bavaresco

Jerônimo Milone

André Neiva

Jair Tauchen

(Orgs.)

**Filosofia na PUCRS:
40 anos do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia
(1974 – 2014)**

 editora fi

 ediPUCRS

Porto Alegre, 2014

© EDIPUCRS, Editora Fi
www.pucrs.br/edipucrs
Série Filosofia – nº224

Diagramação: Lucas Fontella Margoni
Revisão dos autores.
Arte da capa: Tatiane Marks



EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33
Caixa Postal 1429 – CEP 90619-900
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone/fax: (51) 3320 3711
e-mail: edipucrs@pucrs.br - www.pucrs.br/edipucrs.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BAVARESCO, Agemir; MILONE, Jerônimo; NEIVA, André;
TAUCHEN, Jair

H765 Filosofia na PUCRS: 40 anos do Programa de Pós-
Graduação em Filosofia (1974 – 2014) / Agemir Bavaresco,
Jerônimo Milone, André Neiva, Jair Tauchen (Orgs.).. –
Porto Alegre: Editora Fi; EDIPUCRS, 2014.

405 p.

ISBN - 978-85-66923-35-3 (Editora Fi)

ISBN - 978-85-397-0529-0 (EDIPUCRS)

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. PUCRS – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas –
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. I. Bavaresco, Agemir.
II. Série.

CDD-378

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS

Índices para catálogo sistemático:

1. Universidade

378

Sumário

Apresentação.....	11
<i>Draiton Gonzaga de Souza</i>	
40 anos de pós-graduação em filosofia/PUCRS: 1974 – 2014 ...	14
<i>Agemir Bavaresco</i>	
Stroud and Cartesian skepticism	45
<i>Claudio de Almeida</i>	
Direito e ação comunicativa na teoria política de Habermas: do poder comunicativo ao poder administrativo.....	65
<i>Edison Alencar Casagrande</i> <i>Neuro José Zambam</i>	
Estado, política e evolução social: uma tendência para este século XXI.....	89
<i>Leno Francisco Danner</i>	

O Problema da Justificação Fundacional Internalista na Epistemologia Contemporânea.....	111
<i>Kátia M. Etcheverry</i>	
Breve comentário sobre o conceito de <i>Cultura</i> em <i>O Mundo Codificado</i> de Vilém Flusser	132
<i>André Brayner de Farias</i>	
A filosofia de Rousseau: unidade e controvérsias.....	141
<i>Elnora Gondim</i>	
<i>Osvaldino Marra Rodrigues</i>	
Memória Epistêmica: Preservação e Geração	157
<i>Ricardo Rangel Guimarães</i>	
Notas para uma estética do pensamento	172
<i>Eduardo Luft</i>	
Uma genealogia não tão distinta: a “lógica matemática” vista a partir do sistema filosófico de Alain Badiou	193
<i>Norman R. Madaras</i>	
Deliberação Coletiva.....	232
<i>Felipe de Matos Müller</i>	
Significado e <i>Skepsis</i> nas <i>Investigações</i> de Ludwig Wittgenstein.....	249
<i>Nythamar de Oliveira</i>	
Epistemologia da Religião: Quatro Posições Paradigmáticas	269
<i>Rogel Esteves de Oliveira</i>	
Notas sobre a radicalidade da <i>ética</i> da alteridade frente à crise de nosso tempo	283
<i>Marcelo L. Pelizzoli</i>	

The lifeworld in the context of the Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy: The political potential of Husserl's mature transcendental philosophy.....	292
<i>Fabrizio Pontin</i>	
Responsabilidade e Direito de Emergência em Hegel.....	313
<i>Matens Salvadori</i>	
Considerações acerca da causalidade em sistemas auto-organizados.....	330
<i>Sérgio A. Sardi</i>	
O Nervo Exposto: Por uma crítica da razão ardilosa desde a racionalidade ética	345
<i>Ricardo Timm de Souza</i>	
Diferença ontológica e onto-teo-logia.....	362
<i>Ernilo Stein</i>	
O Neocontratualismo de Rawls	383
<i>Thadeu Weber</i>	

*Filosofia na PUCRS: 40 anos do
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
(1974 – 2014)*

Apresentação

*Draiton Gonzaga de Souza*¹

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS está comemorando, em 2014, quarenta anos de existência. Trata-se de uma data muito especial também para mim, pois acompanho, há 25 anos, a história desse Programa: em 1989, ingressei no mestrado em Filosofia, defendendo a dissertação em 1993, orientado pelo Prof. Dr. Urbano Zilles, primeiro Coordenador do PPG. De 1994 a 1998, recomendado por professores do Programa, realizei o Doutorado em Filosofia na Universidade de Kassel (Alemanha), sob a orientação do Prof. Dr. Hans-Georg Flickinger, que lecionava, à época, em ambas Universidades (PUCRS e Kassel). Desde 1998, faço parte do Corpo

¹ Diretor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS

Docente desse PPG, tendo-o coordenado durante quatro anos (de 2000 a 2003).

São quatro décadas marcadas por um grande empenho dos Coordenadores (do primeiro até o atual, Prof. Dr. Agemir Bavaresco), dos professores, dos estudantes e dos funcionários. Sem a colaboração de todas essas pessoas, não se estaria celebrando data tão significativa. Quer-se, neste momento, festejar tanto o passado desse programa, como também o presente: ao completar quatro decênios, situa-se entre os Programas de Pós-Graduação de Excelência na área de Filosofia, no Brasil, tendo obtido, nas últimas duas avaliações da CAPES, a nota 6, o que lhe possibilitou a inclusão no Programa de Excelência CAPES (PROEX).

Trata-se, sem dúvida, de um Programa que revela excelência nas atividades de ensino, de pesquisa, nos eventos, nas publicações etc. Por exemplo, no que diz respeito à produção bibliográfica do Programa, façam-se apenas duas menções especiais: à *Revista Veritas* (que, em 2015, completará 60 anos!), classificada como A2 no Qualis (CAPES) e à *Série Filosofia* que, de 1993 a 2014, ostenta mais de 200 títulos.

Além disso, o PPG em Filosofia caracteriza-se tanto pela intensa inserção nacional – tendo formado um grande número de mestres e doutores que atuam em Universidades de todo o Brasil –, como também por ter um caráter internacional muito destacado. É notório o esforço de oferecer aos pós-graduandos atividades de nível elevado, propiciando-lhes o contato com destacados professores, tanto brasileiros como estrangeiros. Assim, já tivemos um grande número de intelectuais visitantes do exterior, além de os docentes e discentes terem recebido incentivo para a realização de atividades internacionais, como, por exemplo, o pós-doutorado ou o doutorado sanduíche. Ao longo desses anos, recebemos a visita de um grande número de pesquisadores estrangeiros, entre os quais destacaria, à guisa de exemplo, apenas alguns professores da Alemanha, por eu

estar mais vinculado ao intercâmbio com esse país: Karl-Otto Apel, Otfried Höffe, Ernst Tugendhat, Walter Jaeschke, Wolfgang Kersting, Ludger Honnefelder, Rainer Wiehl e Wolfgang Neuser.

Por fim, quero expressar o meu sincero agradecimento a todos que contribuíram para que chegássemos ao atual nível de excelência, tanto aos que continuam atuando no PPG em Filosofia da PUCRS, como àqueles que não estão mais conosco, alguns deles já na eternidade. Muito obrigado!

40 anos de pós-graduação em filosofia/PUCRS: 1974 – 2014

Agemir Bavaresco¹

Uma relevante tradição dos estudos de Filosofia iniciou-se em Porto Alegre, no ano de 1940, com a criação do Curso de Graduação em Filosofia. Este Curso constituiu-se no berço do que seria, posteriormente, a PUCRS e veio a ser o suporte principal para a organização do Curso de Pós-Graduação em Filosofia.

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Mestrado, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul foi criado em 1974, tendo como área de concentração Antropologia Filosófica, sendo credenciado pelo Conselho Federal de Educação (CFE) em 08 de maio de 1978, conforme Parecer no. 1575/78. Constituía, na

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I. Professor do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA/PUCRS. Coordenador do PPG FILOSOFIA/PUCRS; E-mail: abavaresco@pucrs.br - Site: www.abavaresco.com.br

época, um dos primeiros Programas de Pós-Graduação em Filosofia no país. Seu objetivo principal era a qualificação dos professores de Filosofia e áreas afins das universidades brasileiras. O Curso de Doutorado em Filosofia, criado em 1995, mereceu recomendação da CAPES, por parecer datado de 27 de maio de 1996 e começou a funcionar no segundo semestre de 1996.

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS é um dos mais experientes do Brasil, tendo, ao longo do tempo, acumulado *know how* em pesquisa, docência e inovação filosófica. Consolida-se em padrões internacionais de qualidade, através das áreas de concentração, linhas e projetos docentes e discentes de pesquisa em universidades estrangeiras e nacionais, ampliando essas atividades e tendo como suporte a estrutura de gestão, a infraestrutura e a biblioteca da Universidade.

Asseguramos um corpo docente permanente, colaboradores e visitantes, composto de seniores e jovens, permitindo a atualização e renovação do quadro de professores; havendo um justo equilíbrio entre o número de orientadores e orientandos da pós-graduação; e a inserção de acadêmicos da graduação no processo de iniciação científica para a pesquisa. Nosso corpo docente e discente participa das mais diferentes estruturas de pesquisa, tais como em Sociedades Científicas nacionais e internacionais, Centros, Núcleos e Grupos, mantendo intenso intercâmbio com instituições de ensino superior.

Em termos de produção bibliográfica, o Programa publica a Revista *Veritas*, fundada em 1955, com periodicidade quadrimestral, conceito reconhecido pelo Qualis/CAPES, sendo indexada nos principais sistemas, plataformas e bases de dados nacionais e internacionais. Além da Revista *Veritas*, o PPG tem mantido, com regularidade e qualidade, a publicação da Revista Eletrônica *Intuitio*, organizada pelos discentes. Edita a Seleção Filosofia,

disponibilizando livros no formato eletrônico e/ou impresso, contando, atualmente, com 220 números.

Nesta descrição da trajetória do PPG, apresentaremos os seguintes itens: Proposta do programa, corpo docente, corpo discente, produção intelectual e inserção social. Nossa apresentação situar-se-á no estágio atual do desenvolvimento do PPG, pressupondo que tudo isto é resultado da pesquisa, docência e gestão dos professores, alunos e técnicos administrativos, que construíram esta história de 40 anos do programa. A todos o nosso reconhecimento e gratidão.

1 – PROPOSTA DO PROGRAMA

1.2 – Metas Estratégicas

A proposta do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) tem como metas estratégicas os seguintes pontos:

a) Consolidar padrões internacionais de pesquisa através das linhas e projetos docentes e discentes de pesquisa em universidades estrangeiras e nacionais, ampliando sua inserção, tendo como suporte a Assessoria Internacional da PUCRS, a estrutura curricular flexível, a infraestrutura dinâmica e a biblioteca atualizada com livros impressos e e-books, Periódicos impressos e eletrônicos, Periódicos do Portal CAPES e bases de dados mundiais.

b) Assegurar um número sustentável de docentes permanentes, colaboradores e visitantes, composto de seniores e jovens, que permite a atualização e renovação do quadro professoral, garantindo um acompanhamento personalizado aos acadêmicos, integrando pós-graduação e graduação na pesquisa.

c) Distribuir as orientações do corpo discente e as defesas de dissertações e teses com a média de orientandos

por professor permanente, para qualificar a publicação discente, equilibrar a disparidade na qualidade das dissertações e teses e garantir o tempo médio de titulação do programa.

d) Continuar crescendo na produção intelectual de livros autorais, coletâneas, capítulos de livros, artigos conforme os critérios do Qualis, e na produção técnica como pareceristas de revistas de destaque nacional e internacional, organização de eventos, participações em bancas etc., para manter a relevância na publicação filosófica.

e) Proporcionar inserção social e solidariedade através da formação de pesquisadores e docentes, a integração e a cooperação com outros programas e centros de pesquisa para continuar sendo um polo de desenvolvimento profissional, pesquisa e pós-graduação.

f) Qualificar estudantes e profissionais, oportunizando o aprofundamento em suas atividades de ensino, pesquisa e inovação.

g) Formar profissionais num viés interdisciplinar para atuarem em atividades de consultoria, empresas públicas e privadas, como centros de bioética, biotecnologia, estudos ambientais, computação, políticas públicas, ética empresarial, ciências cognitivas e outras áreas de interface com a Filosofia Teórica e a Ética Aplicada.

h) Continuar desenvolvendo os mais altos padrões da pesquisa e do ensino em Filosofia no país, atingindo os níveis de excelência reconhecidos pelos nossos pares e pela Comissão de avaliação de Área, não apenas pela qualidade e regularidade da produção científica de nossos docentes, mas também pelo teor e excelência de nossos eventos, cursos e trabalhos discentes.

1.2 - Áreas de Concentração e Linhas de Pesquisa

O PPG em Filosofia da PUCRS foca-se em 2 (duas) áreas de concentração, as quais desdobram-se em 6 (seis)

linhas de pesquisa, mantendo coerência, consistência, abrangência e atualização tanto na pesquisa como em sua proposta curricular.

Área de Concentração: *Ética e Filosofia Política*

- Linha de Pesquisa: Estado e Teorias da Justiça
- Linha de Pesquisa: Fundamentação da Ética

Área de Concentração: *Metafísica e Epistemologia*

- Linha de Pesquisa: Dialética
- Linha de Pesquisa: Epistemologia Analítica
- Linha de Pesquisa: Fenomenologia e Hermenêutica
- Linha de Pesquisa: Filosofia na Idade Média

Os programas de ensino são oferecidos conforme o interesse das pesquisas em andamento e visam à articulação entre as necessidades decorrentes das disciplinas, da pesquisa dos professores e dos projetos de dissertação ou tese dos alunos. Neste sentido, a ementa de cada disciplina específica pode testemunhar o quanto o PPG orienta as suas abordagens às discussões atuais e aos debates contemporâneos em filosofia. Na mesma ótica, dentro dos 36 créditos máximos previstos para cada semestre, uma parcela de créditos é oferecida por professores visitantes e/ou bolsistas do Brasil ou do exterior, em cursos de docência compartilhada, em inglês ou em francês, o que, de novo, mostra a orientação de integração e internacionalização com a comunidade dos congêneres e a atualização das discussões.

Para a pesquisa qualificada e atualizada, tendo em vista um denso investimento na aquisição de obras importantes na área, pode-se afirmar que o acervo de filosofia na Biblioteca Central da PUCRS está entre os melhores da América Latina.

1.3 – Planejamento do Programa

O planejamento do programa, inspirado pelas metas estratégicas, assume os desafios internacionais da área de produção do conhecimento, melhorando a formação dos discentes, com a finalidade da inserção dos egressos, segundo os parâmetros da área. O PPG segue investindo densamente no intercâmbio com outras Faculdades de Filosofia do Brasil e do exterior, o que ocorre, em parte, por meio do incentivo a estágios pós-doutorais, participação em eventos com apresentação de trabalhos, minicursos e estágios discentes, particularmente no doutorado (PDSE), do Projeto MERCOSUL PUCRS-UDELAR, do Projeto SCHOLASTICA COLONIALIS, assim como pela absorção de pesquisadores de pós-doutorado de outras instituições, bolsistas de pós-doutorado do Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD) e de estudantes e pesquisadores através de novos intercâmbios acadêmicos, como os que foram iniciados com o Phenomenology Research Center (Southern Illinois University, Carbondale, EUA), com o InsCer (Instituto do Cérebro da PUCRS) e com o Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia (CBPD) na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.

Por outro lado, a própria concepção do Programa e o Planejamento Estratégico da PUCRS postulam que o PPG e a Universidade devem estar de tal modo inseridos na comunidade internacional de pesquisas que possam ser considerados estações para encontros de caráter internacional no Brasil.

Neste sentido, comunidade e sociedade de pesquisa, em ambas as áreas de concentração do PPG, em especial nas rubricas Teorias da Justiça, Epistemologia, Fenomenologia e Filosofia da Religião, têm tido encontros sequenciais no âmbito do PPG em filosofia da PUCRS. Isso é confirmado pelas dezenas de convidados, entre os mais influentes

pesquisadores da comunidade filosófica de tradição continental e analítica, que atuam nos eventos promovidos pelo Programa, mantendo uma média anual de 20 pesquisadores estrangeiros em visita ao PPG.

A meta do PPG em Filosofia da PUCRS continua sendo a de corresponder aos mais altos padrões da pesquisa e do ensino de filosofia no país alcançando os níveis de excelência reconhecidos pelos pares e pela Comissão de avaliação de Área. Os eventos e cursos, organizados pelo nosso programa e sediados na PUCRS, caracterizam-se pela dimensão internacional. A meta de internacionalização buscada pelo PPG em Filosofia da PUCRS operacionaliza-se através dos Grupos de Pesquisa em vinculação orgânica com pesquisadores de outras instituições, em eventos e cursos presenciais, mas também pela defesa de bancas de dissertações e teses presenciais ou através de vídeo conferências.

O PPG leva em consideração as recomendações da Comissão de Avaliação acerca da produção intelectual, tanto no que diz respeito aos Periódicos, como aos livros e capítulos publicados por editores nacionais e internacionais. Atingimos a média correspondente de produção qualificada, segundo os critérios de avaliação, para todos os tipos de produção intelectual exigidos pela Área. O PPG mantém com periodicidade e qualidade as publicações da Revista *Veritas* (impresa e eletrônica) e a Revista *Intuitio* (eletrônica), esta criada por iniciativa de mestrandos e doutorandos de nosso programa.

O número de docentes que participam em congressos no exterior ou que atuam como pareceristas de publicações, tais como Periódicos e livros de destaque internacional, tem sido mantido pelo PPG em Filosofia da PUCRS que continua, organicamente, comprometido com a meta de ser considerado referência em qualidade no meio filosófico brasileiro. Tanto a coordenação do programa quanto o seu corpo docente têm consciência dos desafios

que esse processo de qualificação crescente implica para a pesquisa filosófica e interdisciplinar.

Neste sentido, a tendência que se deseja ver confirmada é a de buscar, face ao enorme envolvimento internacional com congêneres dos centros mais destacados da filosofia, contrapartidas mais sólidas em projetos, produção intelectual e publicações internacionais. Ao mesmo tempo, verifica-se a tendência do PPG, na figura dos seus docentes, de exercer um papel cada vez maior nas atividades de membros de sociedades internacionais, conselhos científicos e editoriais em veículos importantes, bem como na atividade de pareceristas internacionais e nacionais de veículos de divulgação intelectual, reconhecidamente, qualificados.

O PPG em Filosofia da PUCRS assumiu uma estratégia de interdisciplinaridade na pesquisa filosófica. Neste sentido, nosso foco de pesquisa está se consolidando na medida em que a PUCRS implementou o modelo de estruturas de pesquisa no formato de Núcleos, Grupos e Centros de Pesquisa.

1.4 – Infraestrutura para ensino, pesquisa e extensão

Os alunos do PPG em Filosofia da PUCRS têm acesso ao laboratório de informática, na Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, contando com 60 microcomputadores de última geração e 2 (duas) impressoras preto e branco, e 1 (um) scanner. Desde novembro de 2008, os discentes têm espaço exclusivo na nova Biblioteca Irmão José Otão, a ser explorado tanto como laboratório de informática quanto laboratório de pesquisa.

a) Biblioteca

A Biblioteca Central Ir. José Otão localiza-se no Prédio 16, estrategicamente situado no centro do Campus Universitário. É aberta ao público para consulta local e de livre acesso ao acervo. Em 07 de novembro de 2008, foram inauguradas as novas instalações que ocupam uma área de 21.000 m². A ampliação ocorreu através da integração de uma torre de 14 pavimentos à estrutura antiga.

Área de abrangência: Atende aos cursos e/ou pesquisas da Universidade e da Comunidade, abrangendo as Ciências Agrárias, Biológicas, da Saúde, Exatas e da Terra, Sociais e Aplicadas, Humanas, Engenharias e Linguística, Letras e Artes.

Acervo: Os acervos de livros, teses, dissertações, periódicos e materiais multimídia estão reunidos e agrupados em quatro áreas do conhecimento: Humanas, Sociais Aplicadas, Ciência e Tecnologia e Linguagem e Artes.

O conjunto das coleções que formam o acervo da Biblioteca Central recebeu considerável acréscimo com a disponibilização do acesso à avançada fonte de informação em formato eletrônico. Trata-se da “ebrary Academic Complete”, uma coleção com mais de 113 mil livros eletrônicos (e-books), que contempla todas as áreas do conhecimento e permite download e leitura em tela de computador ou dispositivos móveis, como tablets e smartphones.

O acervo da Biblioteca Central conta com 375.652 títulos e 615.603 exemplares de livros impressos e eletrônicos (e-books), teses e dissertações, folhetos, obras raras e materiais multimídia, 7.686 títulos e 445.521 fascículos de periódicos, 138 títulos de bases de dados, resultando num acervo de 1.061.124 itens.

Todas as fontes de pesquisa on-line disponibilizadas pela Biblioteca podem ser acessadas pela comunidade

acadêmica, a partir de computadores localizados fora da rede da Universidade, utilizando o serviço de Acesso Remoto.

Recursos e Serviços: Acesso a bases de dados, tais como Medline, PsycInfo, Biological Abstracts, Primal Pictures, INSPEC, ERIC, Lis, JUIS, Journal Citation Reports, International Pharmaceutical Abstracts, Press Display, UptoDate, JSTOR: Business I, Business II, Business III, Life Sciences, Mathematics & Statistics, Brain Navigator e Embase. Oferece acesso integral ao Portal de Periódicos da Capes e consulta ao Ebsco Electronic Journals e ao ProQuest On-line, banco de dados que inclui as bases ABI Inform Global, Academic Research Library, ProQuest Computing, ProQuest Biology Journals, ProQuest Medical Library, Nursing & Allied Health Source, ProQuest Telecommunications, ProQuest Social Science Journals e ProQuest Dissertations & Theses. Essas fontes oferecem acesso a periódicos e bases de dados eletrônicos, em todas as áreas do conhecimento, com textos referenciais e integrais.

b) Recursos de informática

A secretaria do Programa dispõe de computadores e duas impressoras em rede, sendo que uma das impressoras opera ao mesmo tempo serviço de copiadora, fax, scanner e correio eletrônico (e-mail) e a outra é utilizada para impressões coloridas. Cada professor dispõe de microcomputador e de impressora em seu gabinete. O Programa possui home-page (www.pucrs.br/pgfilosofia) com todas as suas informações, como seleção, áreas, linhas, defesas, eventos, publicações, apoios financeiros.

As salas de aula da Graduação e do PPG em Filosofia possuem conexão wireless e equipamento audiovisual para utilização de Power Point e exibição de DVDs para discussão em sala de aula. Todos os alunos dispõem de endereço eletrônico e têm acesso ao Laboratório de

Informática da Faculdade de Filosofia e à Internet para desenvolver suas pesquisas bibliográficas.

c) Infraestrutura cultural e logística

Há o Museu de Ciência e Tecnologia, teatro, inúmeros auditórios e salas de conferência, estacionamento dentro do campus para alunos, pesquisadores e professores, quatro livrarias, diversas lojas de conveniência, além de várias lanchonetes e restaurantes espalhados nas dependências de nossa Universidade.

O programa tem se caracterizado pela busca de padrões internacionais para suas atividades de pesquisa. As linhas e projetos individuais são ativos e envolvem outros docentes, bem como um bom número de discentes. Essas atividades, por sua vez, desdobram-se em um variado leque de eventos e publicações nacionais e internacionais. Há também um grande número de estágios discentes de pesquisa em universidades estrangeiras e de professores visitantes brasileiros e estrangeiros. A estrutura curricular é flexível e segue as orientações de pesquisa dos docentes. A infra-estrutura de ensino e, particularmente, a biblioteca central estão entre as melhores do país.

2 – CORPO DOCENTE

2.1 – Perfil do Corpo Docente

O corpo docente, composto por 12 (doze) professores permanentes, 2 (dois) colaboradores e 1 (um) visitante, mistura professores seniores, com experiência e renome na área, e professores mais jovens, bem titulados, o que assegura a renovação do quadro. Todos os docentes permanentes realizaram estágio pós-doutoral e continuam saindo para pesquisar, ensinar e participar de eventos internacionais. A carga de orientação é muito bem

distribuída pelo grupo. Os professores atuam regularmente na graduação, mantendo bolsas de iniciação científica e articulando graduandos associados a projetos de pesquisa. O tamanho da graduação é suficiente para o porte do programa, segundo os padrões da área. O corpo docente tem um perfil que leva em conta a titulação, a diversificação na origem da formação, o aprimoramento e experiência na pesquisa, docência e inserção nacional e internacional, criando uma performance de compatibilidade e adequação à proposta do programa.

2.2 – Atividades de Pesquisa

O corpo docente está organicamente inserido nas estruturas de Pesquisa da PUCRS que são assim organizadas: Grupos de Pesquisa, Núcleos de Pesquisa e Centro de Pesquisa.

a) Grupos de Pesquisa do PPG/FILOSOFIA/PUCRS

Epistemologia Analítica: Claudio Gonçalves de Almeida; Epistemologia Social: Felipe de Matos Muller; Ética, Contemporaneidade e Desconstrução - Críticas Filosóficas da Violência: Ricardo Timm de Souza; Filosofia na Idade Média: Roberto Hofmeister Pich; Filosofia Sistemática: Dialética e Filosofia do Direito: Eduardo Luft; Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Teoria da Justiça e Cultura Política: Nythamar de Oliveira Jr; Teologia, Filosofia e Religião: Urbano Zilles; Filosofia e Interdisciplinaridade: Agemir Bavaresco; Lógicas de Transformação: Críticas da Democracia: Norman Roland Madarasz.

Esses grupos articulam atividades de pesquisa com docentes de outras instituições e buscam, sobretudo, estimular a pesquisa de discentes de Pós-Graduação; é visível o potencial de qualificação e engajamento que oportunizam aos seus membros.

O PPG em Filosofia da PUCRS possui 5 (cinco) bolsistas pertencentes ao Programa de Nacional de Pós-Doutorado da CAPES (PNPD) que são nominados como professores colaboradores, sendo que contribuem, sobremaneira, em elaboração de projetos, captação de recursos, organização de eventos, traduções, acompanhamento de visitantes estrangeiros, bem como a criação, manutenção de grupos de pesquisa, em que são estudados os principais tópicos de filosofia da atualidade, envolvendo discentes da graduação e pós-graduação, internos e externos à nossa comunidade acadêmica, nos debates que ocorrem quinzenalmente.

b) Núcleos de Pesquisa

Os núcleos de pesquisa são os seguintes: Filosofia, Religião e Ciência, coordenado pelo Prof. Roberto Hofmeister Pich; Pesquisa em Dialética e Direito, coordenado pelo Prof. Thadeu Weber; Pesquisa Interdisciplinar em Teoria da Justiça e Cultura Política, coordenado pelo Prof. Nythmar de Oliveira.

Os núcleos e grupos de pesquisa vinculados ao PPG são polos de interdisciplinaridade composto por pesquisadores e doutores, e seus orientandos de pós-graduação, além de bolsistas de iniciação científica, que apresentam, normalmente, os resultados de suas pesquisas em eventos nacionais (nos Encontros de GTs da ANPOF, Sociedades Científicas etc.) e internacionais através da publicação de livros e artigos em revistas especializadas e de convênios e de acordos interinstitucionais.

c) Centro de Pesquisa

O Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia (CBPD) desenvolve estudos interdisciplinares e investigações teóricas e aplicadas sobre a democracia, de

forma a reunir pesquisadores das áreas da Filosofia, das Ciências Sociais, do Direito, da Economia, da História e de outras disciplinas afins em interlocução com a Ética e Filosofia Política, de modo a reexaminar e investigar a história, o desenvolvimento e a consolidação da democracia através de suas instituições sociais, econômicas, jurídicas e políticas, da cultura política e problemas teóricos correlatos.

Os encontros dos Grupos de Pesquisa, dos Núcleos de Pesquisa, e do Centro de Democracia, a realização das duas edições das Semanas Acadêmicas anuais e as demais formas de eventos nacionais e internacionais que têm sede na PUCRS são promovidos em estreito contato com a Direção da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e a Coordenação do Curso de Filosofia. Em função desse histórico de integração entre docentes e discentes de Pós-Graduação com a Graduação em Filosofia, o Programa tem recebido um número crescente de candidatos ao Mestrado e, respectivamente, ao Doutorado que são egressos da Faculdade de Filosofia da PUCRS.

2.3 – Projetos de Pesquisa

Dentre todos os projetos de pesquisa desenvolvidos pelos docentes do PPG Filosofia da PUCRS, destacam-se os seguintes:

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira

- A Fundamentação Filosófica dos Direitos Humanos: Kant, Rawls, Habermas;
- Justiça, alteridade e reconhecimento em Habermas e Honneth;
- Mídias sociais e tomadas de decisão: razão e emoção nas relações sociais;
- Pesquisa interdisciplinar em Teoria da Justiça.

Prof. Dr. Thadeu Weber

- Autonomia e Dignidade da Pessoa Humana em Kant, Rawls e Dworkin;
- A crítica de Hegel ao "formalismo" da moral kantiana e a apropriação de Rawls para a concepção política de justiça.

Prof. Dr. Agemir Bavaresco

- Filosofia e Interdisciplinaridade;
- Filosofia, Direito e Política;
- Redes Sociais, Teoria da Agenda e Opinião Pública;

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

- O conceito de acontecimento e a lógica da transformação;
- Ética e filosofia política francesa contemporânea.

Prof. Dr. Draiton de Souza

- Globalização, democracia e diversidade cultural.

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

- Ética, temporalidade e desconstrução;
- Filosofia e literatura – Interfaces contemporâneas no âmbito das teorias críticas da literatura.

Prof. Dr. Urbano Zilles

- Conhecimento e ética;
- Diálogo entre teologia, filosofia e ciências do século XXI.

Prof. Dr. Cláudio Almeida

- Conhecimento e racionalidade epistêmica;
- Epistemologia do raciocínio e paradoxos epistêmicos.

Prof. Dr. Felipe de Matos Müller

- Conhecimento coletivo;
- Conhecimento coletivo na ciência;
- A epistemologia do testemunho a partir do programa de Epistemologia comunitarista;
- Confiança intelectual e autoridade epistêmica;
- Epistemologia Social;
- Epistemologia do desacordo: um estudo da visão justificadora.

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

- Epistemologia Analítica.
- A “cognição intuitiva” (Cognitio Intuitiva) no pensamento de João Duns Scotus e seu desdobramento na tradição Scotista;
- Contingência, ação e liberdade na obra de João Duns Scotus (1265/1266) e Francisco de Mayronis (+ ca. 1325).
- Filosofia medieval em Portugal – O Scotismo na península ibérica;
- Filosofia, religião e ciência;
- Scolastica Colonialis – Jerônimo Valera (1568-1625) e suas obras sobre lógica;
- Scolastica Colonialis: A recepção e o desenvolvimento da escolástica barroca na América latina, séculos XVI-XVIII;
- Vontade e ação na filosofia na antiguidade tardia, patrística e idade média;
- Filosofia na idade média.

Prof. Dr. Ernildo Stein

- Fenomenologia do conhecimento e antropologia filosófica;
- A virada hermenêutica da filosofia: contornos de um novo paradigma de racionalidade.

Prof. Dr. Eduardo Luft

- Ontologia deflacionária e ética objetiva: da crítica à Hegel à reconstrução do conceito dialético de liberdade;
- Para um novo monismo dialético.

2.4 - Participação em organismos científicos e atividades de gestão

Os docentes permanentes do PPG em Filosofia da PUCRS realizaram atividades complementares em praticamente todos os níveis de atuação: participação em eventos e bancas fora do PPG, apresentação de trabalhos em eventos fora do PPG, conferências em outras universidades e centros de estudo da Filosofia, atividade de pareceristas para instituições de fomento, periódicos e conselhos editoriais, bem como cursos oferecidos fora do âmbito do Programa. Houve uma boa participação em bancas de doutorado de outros PPGs e em outros Estados do Brasil. Vários colegas exercem funções de gestão em organismos científicos e de representação funcional institucional.

2.5 – Ensino da Filosofia e pesquisa: Integração Graduação e Pós-Graduação

Os professores permanentes do PPG em Filosofia da PUCRS atuam também na Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, ministrando disciplinas em suas áreas respectivas. Muitos deles tiveram também monitores em suas disciplinas de Graduação, ou ainda orientam graduandos através de Bolsas de Iniciação Científica.

Os eventos contaram com a participação ativa dos alunos da Graduação em Filosofia, também os encontros dos Grupos de Trabalho e de Pesquisa sediados na PUCRS

tiveram expressiva presença de alunos da Graduação em Filosofia. Igualmente, alunos da Graduação em Filosofia e de outros cursos da PUCRS compareceram, com obtenção de certificado, nos diversos eventos oferecidos pelo PPG em Filosofia. Através desses eventos, os alunos da Graduação tomam conhecimento das áreas de concentração do PPG e, não raramente, sentem-se motivados a ingressar no PPG.

Temos, anualmente, duas edições da Semana Acadêmica da Filosofia, realizadas ao final de cada semestre, com participação de um grande número de alunos da graduação e da pós-graduação. A Semana Acadêmica tem um alto índice de participação dos discentes da Pós-Graduação.

a) Ensino de Filosofia na Graduação

Os professores do PPG em Filosofia, vinculados também à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, têm horas de aula na graduação na forma nas disciplinas semestrais.

b) Ensino a distância

As disciplinas oferecidas pelo PPG Filosofia mantêm materiais sempre à disposição no moodle, de acordo com a demanda.

A PUCRS possui uma plataforma de ensino à distância, incluindo curso de especialização e de graduação em Filosofia, bem como em outras áreas relevantes, que podem ser acessados através do website: <http://www.ead.pucrs.br>

Tem sido bastante discutida a viabilidade de trabalhar-se com recursos de educação à distância na filosofia em nível de pós-graduação, sendo que a própria graduação em filosofia ainda está em fase de consolidar suas propostas de ensino à distância. Algumas disciplinas da

graduação são ofertadas na modalidade semipresencial e estão disponíveis no sistema *moodle* gerenciado através de nosso Setor de Educação à Distância.

c) Rede de Pesquisa de alunos de Iniciação Científica

O PPG mantém uma rede de pesquisadores de Iniciação Científica vinculando, organicamente, o jovem pesquisador aos projetos de pesquisa da graduação à pós-graduação, através de bolsas das seguintes agências de fomento: PIBIC/CNPq; PROBIC/FAPERGS; BPA-CHAMADA GERAL; BPA-APOIO TÉCNICO e BPA-PRAIAS.

d) Programa Integrado de Ensino Graduação e Pós-Graduação (G-PG)

Desde 2012, os estudantes dos Cursos de Graduação da PUCRS podem cursar disciplinas isoladas dos Programas de Pós-Graduação *Stricto-Sensu* da Universidade. O Programa tem por objetivo estimular os alunos a prosseguir os estudos em níveis avançados, oportunizando o convívio com a pesquisa. O PPG Filosofia aderiu imediatamente a este Programa e já tivemos alunos da graduação que cursaram disciplinas da pós-graduação.

O corpo docente, composto por 12 professores permanentes e 2 (dois) colaboradores, mistura professores seniores, com experiência e renome na área, e professores mais jovens, bem titulados, o que assegura a renovação do quadro. A carga de orientação é muito bem distribuída pelo grupo. Todos os professores atuam regularmente na graduação, havendo bolsas de iniciação científica com graduandos associados a projetos de pesquisa. O tamanho da graduação é satisfatório para o porte do programa, segundo os padrões da área.

3 – CORPO DISCENTE, TESES E DISSERTAÇÕES

O PPG mantém uma regularidade anual de formandos, mostrando uma consolidação na pesquisa que pode ser constatada nos números expressos abaixo:

3.1 – Quantidade de teses e dissertações defendidas

O PPG mantém, normalmente, um conjunto de 90 (noventa) alunos regulares anual, somando-se a estes 15 (quinze) alunos especiais que podem cursar disciplinas do programa conforme suas escolhas interdisciplinares. A quantidade de teses e dissertações defendidas, anualmente, em relação ao corpo docente permanente e à dimensão do corpo discente é bem equilibrada:

3.2 – Distribuição das orientações em relação aos docentes do programa

O número médio de orientandos por professor permanente está conforme o proposto pela área. A distribuição das orientações das teses e dissertações em relação aos docentes do programa é bem equilibrada, observando as áreas de concentração e as respectivas linhas de pesquisa. Mantém-se a média de 6 (seis) a 8 (oito) orientandos por docente.

3.3 – Qualidade das teses e dissertações

A publicação discente é expressiva e as orientações são bem distribuídas entre os docentes. A qualidade de defesas em nível de dissertações e de teses aprovadas é de excelência e adequado ao plano de metas de um programa de excelência. A qualidade das teses e dissertações e da produção de discentes autores da pós-graduação e da

graduação na produção científica do programa, aferida por publicações e outros indicadores pertinentes à área pode ser confirmada pelos artigos em periódicos, publicações em anais, coletâneas, e-books e em eventos.

3.4 – Eficiência do programa na formação de mestres e doutores

O tempo médio de titulação do programa, para o mestrado, e para o doutorado, está bem abaixo da média da área. A eficiência do programa na formação de mestres e doutores bolsistas atende, normalmente, ao prazo estabelecido pela CAPES, ou seja, 24 meses para o mestrado e 48 meses para o doutorado.

4 - PRODUÇÃO INTELECTUAL

O corpo docente tem o compromisso de produção intelectual com qualidade e destaque nacional e internacional, consideradas relevantes: Bolsa de produtividade ou projeto de pesquisa, Organização de evento científico, ou Participação em órgãos de avaliação, ou Liderança em Grupos de Pesquisa ou Núcleos ou Centros de Pesquisa, ou Orientação e Participação em Bancas, ou Participação em comissões julgadoras de concursos públicos, ou Emissão de pareceres a periódicos qualificados, ou a agências de fomento, ou Membros de comissões editoriais e científicas de periódicos qualificados e de Editoras de referência na área, ou Cursos de curta duração. Apresentação de comunicações e/ou publicação de resumo em Anais de evento e/ou palestras em eventos científicos na comunidade filosófica nacional ou internacional. A informação das produções bibliográficas, das produções técnicas e das produções artísticas estão disponíveis, publicamente, no Currículo Lattes de cada docente.

Com base nos dados do Currículo Lattes de cada docente, o programa produziu livros integrais, coletâneas e capítulos de livro, indexados no roteiro de classificação de livros de avaliação da CAPES. Além disso, foram publicados artigos, dos quais a maioria com qualis B2 ou superior. Assim, a produção do programa está entre as mais expressivas da área. A distribuição dessa produção entre os membros do programa é equitativa. A produção técnica dos membros do programa é igualmente muito elevada, como pareceristas de revistas de destaque nacional e internacional, organização de eventos, participações em bancas, etc.

5 - INSERÇÃO SOCIAL

5.1 - Inserção e impacto regional e nacional do programa

No que se refere à nucleação, o programa desenvolve atividades de ensino de graduação em outras IES da região e em outras regiões do país; atividades de ensino de pós-graduação em outras IES da região e em outras regiões do país; atividades de pesquisa em outras IES da região e em outras regiões do país.

São indicadores de liderança, característicos de programas de nível 6 (seis) CAPES/Programa de Excelência (PROEX), também satisfeitos pelo programa a atração de alunos de diferentes regiões do país e de outros países; a proporção de docentes participando em comitês de área; a proporção de docentes participando de diretorias de associações científicas nacionais e internacionais.

O PPG tem se consolidado como grande centro formador de doutores, recebendo regularmente candidatos das cinco regiões do país, assim como tem atraído recém-doutores e pesquisadores para estágios pós-doutorais de programas menores, atestando, assim, a sua inserção e impacto regional e nacional.

Quanto à solidariedade, podemos constatar os seguintes indicadores no programa: associação com IES para promover a criação e/ou consolidação de cursos de pós-graduação, particularmente, através de Programas de Cooperação (PROCAD), ou seja, trata-se da participação do programa em projetos conjuntos com grupos de pesquisa não consolidados.

O PPG em Filosofia da PUCRS tem sido objeto de notável interesse para a formação em nível de doutorado, tanto de candidatos do estado quanto de fora do estado, tanto de ex-alunos do mestrado quanto de alunos que buscam o PPG a partir da formação em nível de mestrado realizada (há pouco ou há longo tempo) em outra instituição e estado. Muitos dos doutorandos do PPG já são docentes ativos em suas instituições de origem, procurando no PPG em Filosofia o ideal de uma sólida formação em nível superior. E muitos daqueles que concluem o doutorado em filosofia no PPG em Filosofia da PUCRS têm obtido visibilidade no país, sobretudo, no ingresso como docentes em instituições de outros estados e regiões, com destaque para instituições públicas (UFPI, UFMT, UFPB, UFS, por exemplo). O PPG e os seus doutorandos egressos contribuem com e consolidam, assim, outros cursos de pós-graduação no Rio Grande do Sul e em outros estados, incluindo as regiões Norte, Centro-Oeste e Nordeste do Brasil.

Além disso, o PPG, em especial com a revisão dos Grupos de Trabalho e de Pesquisa sediados na PUCRS, tem contribuído de forma relevante para a nucleação de grupos de pesquisa nas áreas temáticas da Epistemologia, Teorias da Justiça, Fenomenologia e Hermenêutica. De momento, há quatro Grupos de Pesquisa e de Trabalho (respectivamente CNPq e ANPOF) que têm sede no PPG em Filosofia da PUCRS, estendendo-se relevantemente à liderança da pesquisa nacional, concentrada em suas áreas: Justiça Política (coordenador: Nythamar de Oliveira), Epistemologia

Análítica (coordenador: Cláudio de Almeida), Fenomenologia e Hermenêutica (coordenador: Ernildo Stein) e Filosofia na Idade Média (coordenador: Roberto Hofmeister Pich).

5.2 Integração e cooperação com outros programas e centros

a) Atividades conjuntas com outros programas em nível nacional

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia segue investindo densamente no intercâmbio com outras Faculdades de Filosofia do Brasil e do exterior, o que ocorre, em parte, por meio do incentivo a estágios pós-doutorais, participação em eventos com apresentação de trabalhos, minicursos e estágios discentes, particularmente no doutorado (PDSE).

O programa está entre os mais bem sucedidos em termos de sua integração com comunidades internacionais da área de filosofia, o que fica claro, não somente pelos numerosos simpósios, colóquios e congressos internacionais que ele sedia, mas pela participação de seus membros em destacadas revistas e publicações internacionais. Os principais indicadores de internacionalização de um programa 6 (seis) estão confirmados pelo documento de área e são plenamente satisfeitos pelo programa tais como: a proporção de visitantes em programas de IES estrangeiras; de docentes com pós-doutorados realizados em IES estrangeiras; de professores visitantes estrangeiros recebidos pelo programa no triênio; de intercâmbio de alunos com IES estrangeiras, sobretudo, através de bolsas sanduíche; da presença de alunos de origem estrangeira; da participação de docentes em eventos científicos de caráter internacional; do financiamento internacional para atividades da pós-graduação; da participação em comitês editoriais de

periódicos de circulação internacional; da participação em projetos de pesquisa envolvendo programas de pós-graduação e grupos de pesquisa de instituições estrangeiras.

Por exemplo, o Projeto *Scholastica Colonialis* tem por finalidade a pesquisa sobre a recepção e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos XVI-XVIII. O projeto de pesquisa pretende iniciar uma investigação duradoura e exaustiva do desenvolvimento da filosofia escolástica barroca na América Latina, durante parte significativa do período colonial, isto é, séculos XVI-XVIII. Com o presente projeto, para os domínios demarcados, tem-se a pretensão de, contínua e exaustivamente, (a) verificar e catalogar manuscritos e textos impressos antigos, (b) propiciar investigação e análise dos materiais coletados, (c) discutir e comentar os materiais de fonte encontrados e (d) ao menos em parte, digitalizá-los e editá-los para a comunidade de pesquisa em história da filosofia, sobretudo, em filosofia medieval, filosofia renascentista e filosofia moderna.

b) Atividades Internacionais

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS segue mantendo intenso intercâmbio com Instituições de Ensino Superior, brasileiras e estrangeiras, particularmente no que diz respeito a estudos pós-graduados em filosofia, através de conferências, cursos de professores visitantes e estágios docentes e discentes em outras universidades. A maior parte dos doutorandos realizou estágio de pesquisa em alguma Universidade estrangeira, com as quais a PUCRS mantém cooperação. Tradicionalmente continuam sendo realizados eventos do nosso Programa em cooperação com o Instituto Goethe de Porto Alegre.

Pertence à concepção do Programa que ele mesmo e a PUCRS devem estar de tal modo inseridos na comunidade

nacional e internacional de pesquisa que possam ser considerados estações para encontros de caráter interdisciplinar no PPG. Neste sentido, comunidades e sociedades de pesquisa, nas duas áreas de concentração do PPG, em especialmente Teorias da Justiça, Epistemologia e Fenomenologia, têm tido encontros sequenciais no âmbito do PPG em Filosofia da PUCRS. Ademais, dezenas de convidados, inclusive, algumas das mais influentes personalidades nas tradições continental e analítica, atuaram nos eventos promovidos pelo programa em 2013.

5.3 Visibilidade e transparência do programa em sua atuação

O PPG tem buscado, de maneira efetiva, a transparência e a publicidade, através da manutenção e da atualização sistemática de sua página na Internet (www.pucrs.br/pgfilosofia) para a divulgação dos seus dados internos, tais como Corpo Docente com CV (Lattes), Professores Colaboradores, Editais de Seleção, Publicações, Teses e Dissertações, Eventos, Regimento, Projetos de Pesquisa, Intercâmbios e Apoio Financeiro.

No que concerne à visibilidade externa do PPG em Filosofia da PUCRS para a comunidade externa de Porto Alegre, os professores permanentes do PPG realizam palestras em que mostram, para todo o público acadêmico e externo que tiver interesse, os aspectos motivadores centrais das suas linhas de pesquisa, ou então exemplificam tais linhas com pesquisas pontuais e recentes que têm realizado. Dentro da região, os eventos são bastante influentes, dado que muitos participantes inscrevem-se nos exames de mestrado e doutorado, além de estabelecer um primeiro contato com professores orientadores.

O programa é um dos pólos de formação de pesquisadores e docentes para o sul do país, e de todo o Brasil. Além disso, em termos de solidariedade, ele figura

como programa consolidado com programas de cooperação nacionais e internacionais. Sua página na internet é, particularmente, informativa, contendo todas as informações pertinentes de um programa de excelência.

Os eventos científicos são o testemunho das atividades desenvolvidas durante os anos, inserindo-se nesse esforço de dar continuidade a discussão de questões relevantes da Filosofia em alto nível, procurando integrar pesquisadores do Brasil e estrangeiros. Os eventos promovidos pelo Programa são tematicamente variados, fielmente representativos de nossas linhas de pesquisa e incluem a participação de um grande número de profissionais brasileiros e estrangeiros, com excelente repercussão na comunidade filosófica e grande afluência de público externo. Eles podem ser vistos neste link:

<http://www3.pucrs.br/portal/page/portal/ffchppg/ppgfilo/ppgfiloAtividades>

CONCLUSÃO

A PUCRS possui um “processo de permanente autoavaliação de desempenho, em busca de seu aperfeiçoamento institucional e do cumprimento mais perfeito de seus objetivos.” (Marco Referencial da PUCRS). O PPG em Filosofia da PUCRS assumiu esse processo interno permanente de Autoavaliação Institucional dos Programas de Pós-Graduação Stricto Sensu/PUCRS, de todas as práticas e estruturas de pesquisa, ensino e inserção nacional e internacional, e ao mesmo tempo, externo (SINAES/Sistema Nacional de Avaliação do Ensino Superior/Lei nº 10.861/2004 e CAPES), para atender aos critérios de qualidade e os níveis de reconhecimento considerados padrão pelos seus pares e pela Comissão de Avaliação de Área. Desde 2011, a PUCRS implantou a autoavaliação dos programas de pós-graduação a partir de um instrumento para discentes e docentes, seguindo as 10

(dez) categorias de referência do SINAES: 1) Missão e PDI; 2) Ensino, Pesquisa, Extensão; 3) Responsabilidade Social; 4) Comunicação; 5) Políticas de pessoal; 6) Organização e gestão; 7) Infraestrutura; 8) Planejamento e avaliação; 9) Atendimento aos discentes; 10) Sustentabilidade financeira. Os resultados da autoavaliação alcançados pelo PPG Filosofia tanto por parte dos discentes como docentes é satisfatório aos níveis de qualidade de um programa CAPES nota 6.

O PPG em Filosofia da PUCRS continua comprometido com a meta de qualidade dentro da comunidade filosófica brasileira. Seguindo as recomendações da Comissão de Área e do CTC, estamos solidificando a qualidade da produção intelectual, publicando, em periódicos indexados no Qualis, bem como em capítulos e livros de editoras reconhecidas, tanto em nível nacional como internacional. Neste sentido, a tendência que se deseja ver confirmada é a de buscar, face ao enorme envolvimento internacional com congêneres dos centros mais destacados da Filosofia, contrapartidas mais sólidas em projetos, produções intelectuais e publicações internacionais. Há uma tendência do PPG, na figura dos seus docentes, de exercer um papel cada vez maior nas atividades de membros de sociedades internacionais, conselhos científicos e editoriais, bem como na atividade de pareceristas nacionais e internacionais de veículos de divulgação intelectual, reconhecidamente qualificados. É relevante citar que uma das metas prioritárias do PPG em Filosofia da PUCRS sempre será a busca incessante de aprimoramento e qualificação das teses e dissertações resultantes das titulações, o que denota grande interesse dos discentes também na qualidade dos trabalhos.

O PPG em Filosofia da PUCRS assumiu um claro direcionamento ao fortalecimento das comunidades de pesquisa na forma de Grupos de Pesquisa, Núcleo de Pesquisa e Centro de Pesquisa. Neste sentido, os Grupos,

Núcleos e Centro de Pesquisa sediados na PUCRS foram revigorados com a implementação da nova estrutura de pesquisa da PUCRS. Dado que esses grupos articulam atividades de pesquisas com docentes de outras instituições e buscam, sobretudo, estimular a pesquisa de discentes de Pós-Graduação, é visível o potencial de qualificação e engajamento que oportunizam aos seus membros. Por semelhante modo, a qualificação discente aprimora-se por dois novos meios de integração entre os docentes do PPG em Filosofia e os discentes, a saber, através da Revista *Intuitio* (revista eletrônica para discentes de pós-graduação em Filosofia):

[<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio>] e da Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, realizada no último mês de cada semestre.

Os encontros dos Grupos de Pesquisa, os encontros dos Núcleos de Pesquisa, a Semana Acadêmica e as demais formas de eventos que têm sede na PUCRS são promovidos em estreito contato com a Direção da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e a Coordenação do Curso de Filosofia. Em função desse histórico de integração dos docentes e discentes de Pós-Graduação com a Graduação em Filosofia, o Programa tem recebido um número grande e crescente de candidatos ao Mestrado e, respectivamente, ao Doutorado que são egressos da Faculdade de Filosofia da PUCRS.

O PPG segue mantendo grande cuidado com o preenchimento dos requisitos da CAPES no que diz respeito ao tempo de titulação. O Programa aprimorou a integração entre Graduação e Pós-Graduação, com graduandos participando das atividades de pesquisa, congressos e outros eventos significativos no âmbito do PPG.

Há uma boa proporção entre orientandos e orientadores. O corpo docente é formado por professores permanentes e colaboradores, com formação condizente com as áreas de concentração e linhas de pesquisa, com produção significativa na área. Observou-se, em 2013, uma

notável dedicação à orientação, que é bem distribuída entre os docentes.

O exame de seleção faz a divulgação pública do Edital através da mídia convencional e da internet, seguindo os seguintes critérios classificatórios: A análise conjunta da entrevista, do projeto de pesquisa e do Curriculum Lattes. Há uma distribuição equitativa dos alunos nas atividades desenvolvidas no curso (disciplinas, elaboração dos projetos definitivos, redação da dissertação). A qualidade das dissertações e teses comprova uma evolução dos alunos ao longo do curso, com tempo médio de titulação de 24 meses para o mestrado e 48 meses para o doutorado.

Além da acrescida produção intelectual dos docentes permanentes, houve também uma significativa produção discente, sobretudo com a implementação do periódico dos pós-graduandos, *Intuitio*, incluindo artigos de mestrandos e doutorandos não apenas do PPG, mas também de outros centros e do exterior. A produtividade do corpo docente ultrapassa, com efeito, a média nacional atual na área de Filosofia.

A infraestrutura física e financeira é muito boa, contando com secretaria, gabinetes para os professores com computadores, salas para a defesa de dissertações e uma excelente biblioteca com ótima estrutura física e um acervo de Filosofia muito bom, atendendo sobretudo, as duas áreas de concentração.

O Programa conta com o apoio financeiro de vários órgãos externos, tais como a CAPES, o CNPq, a FAPERGS, o DAAD, o Instituto Goethe, o Consulado Alemão, a Humboldt Stiftung e outras fundações que apoiam os investimentos e organização de eventos locais, nacionais e internacionais.

Quanto à produção intelectual, a distribuição de publicações entre os docentes é muito boa e a produção técnica do programa é excelente. Um grande número de docentes do programa apresentou trabalhos em eventos,

realizou conferências, tomou parte em mesas-redondas e ministrou cursos de graduação e pós-graduação no exterior. O número de docentes do PPG que atuou como pareceristas para revistas de destaque internacional e o envolvimento do PPG quanto a essa modalidade de atividade em nível internacional é manifestamente elevado e significativo.

O PPG em Filosofia da PUCRS tem uma ótima integração com outros centros de pós-graduação, particularmente com PPGs da Região Sul. Todas as bancas de mestrado e doutorado contaram com membros externos. Docentes e discentes de outros programas participam em atividades acadêmicas realizadas no Programa.

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS tem se destacado nacional e internacionalmente como um programa com produção intelectual de qualidade internacional e com atividades de intercâmbio e de avaliação que evidenciam a sua competitividade e reconhecimento em nível internacional.

Stroud and Cartesian skepticism

*Claudio de Almeida*¹

Thirty years ago, Professor Barry Stroud published his immensely influential book on *The significance of philosophical skepticism* ("SPS" henceforth) and reminded the community that much in the literature aimed at silencing the challenge posed by Descartes's first "meditation" amounted

¹ Professor of Philosophy at PUCRS, Graduate Program in Philosophy. Personal website: phi-claudio.org. Claudio de Almeida became a full-time faculty member at the PUCRS Graduate Program in Philosophy in 1992, upon receiving his PhD in Philosophy at McMaster University (Canada). Since then, he has been a post-doctoral visitor at Rutgers University and New York University, and has published in volumes and journals by top-tier publishers such as Cambridge University Press, Oxford University Press, Springer, and Wiley-Blackwell. He leads a busy research group in epistemology, has hosted some of the most influential authors in his field, and just won't stop speaking about how proud he is of his supervisees if you give him the chance.

to little more than ineffective epistemological bravado.² Very few authors have influenced our understanding of Cartesian skepticism as deeply as Professor Stroud has. I'm one of those who are happy to acknowledge their debt to his venerable work. And I'm in great company. Anthony Brueckner (2010a, p. 1) has called Stroud's discussion of Cartesian skepticism "magisterial". John Greco (2008, p. 113) has described it as the strongest influence on his understanding of the argument in that first meditation. We'd be hard-pressed to find an author who disagrees about its impact. And yet, on close inspection, I think there is room for dissatisfaction with Stroud's work on that front -- quite a bit of dissatisfaction, actually. There is, I believe, an interesting lesson to be learned from a discussion of what bothers me in Stroud's account of Cartesian skepticism. So, I will put that perceived flaw under the microscope in what follows.

In order to provide you with the context for my criticism, I must ask you to consider what Brueckner (1994), speaking for so many of us, has called "the canonical form" of the skeptical argument in that first meditation.³

It is often claimed that, when properly set up, the Cartesian argument in the first meditation rests on no more than two epistemic principles -- in addition, of course, to commonsensical observations about misleading evidence and to the view that knowledge is no less than justified true

²The reminder in SPS was not, however, meant to be an endorsement of the skeptical voice in Descartes's work. It was just meant to show that the news of the demise of Cartesian skepticism had been greatly exaggerated in the literature on the issue.

³He actually describes it as "the canonical Cartesian skeptical argument". While I can't fully agree with Brueckner's views on the canonical argument, the discrepancies in how we set it up are negligible for our purposes here. I should also note that my understanding of Cartesian skepticism is greatly indebted to Peter Klein's work on the issue. See Klein (1995) and (2010).

belief: an epistemic closure principle and what Brueckner, following Jonathan Vogel, has called "the underdetermination principle".⁴ It has also become de rigueur to note that some of the so-called "epistemic closure principles" we find in the literature -- going all the way back to Gettier's (1963) and Dretske's (1970) formulations -- are often not, strictly speaking, *closure* principles. As Jonathan Kvanvig (2008) has most memorably observed, the language of "closure" in the literature on Cartesian skepticism is often downright *abusive*, for being so clearly misleading, so obviously inadequate.

Consider the simplest forms of closure principles for knowledge as they appear in SPS, chapter 1. A simple knowledge-closure principle is

KC: If S knows that P, and P logically implies Q, then S knows that Q.⁵

And the stronger principle of known-implication-closure, the more appealing of the two, is as follows:

KIC: If S knows that P, and S knows that P implies Q, then S knows that Q.

These two have been standard fare in the debate over Cartesian skepticism for the last 45 years or so. Consider KC first. It certainly *looks* like a closure principle we might want to accept: a *bona fide* closure principle is a transmission principle, and any KC-asserter would

⁴ In correspondence just before he passed away, Brueckner let me know that his former PhD supervisee Jonathan Vogel was his source for the label "underdetermination principle".

⁵ As usual for this kind of philosophical context, I omit the elements that are obvious -- quantifiers, time indices and the necessity operator -- in order to keep the schemata as uncluttered as possible.

ostensibly be claiming that knowledge is transmitted, by logical implication, from a case of knowledge to some other belief the content of which is logically implied by the content of the first belief. But then we get the familiar rant about objectionable idealization: Because we don't necessarily believe all the logical consequences of what we know, and assuming that knowledge is properly qualified belief, we don't obviously know that Q just because we know that P and it is a fact that P implies Q. So, we move on to KIC: It seems reasonable to require that we at least perceive the implication of Q by P in order to claim that logical implication extends our knowledge from a belief in the latter to a belief in the former.

But KIC, itself, does not seem fully realistic: If knowledge is properly qualified belief, then KIC should seem false, since we all grant that one may fail to form the belief that Q even when the antecedent of KIC is true. Which leads us to obscure principles like the following, according to which *something-in-knowledge* is transmitted by logical implication, whatever it may be exactly:

SIK: If S knows that P, and S knows that P implies Q, then S is in a position to know that Q.

And it is finally acknowledged in the literature that we have now bent the concept of closure out of shape. The SIK principle is not, properly speaking, a closure principle. The property mentioned in its antecedent is not the property mentioned in its consequent.

But here comes the familiar move: The SIK principle is really just a layover on our way to the immensely appealing destination, a deductive closure principle:

DC: If S knows that P, and knows that P implies Q, and validly deduces Q from P, then S knows that Q.⁶

DC is an appealing principle, no doubt, but it comes at a high price. We have, on present showing, moved away from our original motivation: the idea that logical implication, *on its own*, transmits something of epistemic value other than truth.

I don't mean to belabor a familiar point. I'm trying to cut to the chase. But I must make sure that we survive the cut, so to speak. It's a safe bet that, when a principle like KC is first appealed to in SPS, Stroud is not unaware of its inadequacy; nor is he suggesting that a charitable reading of Descartes unavoidably makes use of that obviously false principle. Inadequate as it may be, the KC principle may still be useful in a schematic presentation of Cartesian skepticism. And this is exactly how we've been taught to put up with such an obvious case of oversimplification. So, let's look beyond this preliminary point to where the action is.

The interesting point to be made at this juncture is that anyone trying to give Descartes a fair hearing *should* acknowledge his commitment to the *weakest* principle of epistemic closure in this conceptual neighborhood: a *justification-closure* principle. For one like Descartes, who welcomes a notion of justification as necessary to a satisfactory explanation of knowledge, there is this principle for him to help himself to:

JC: If S is justified in believing that P, and P logically implies Q, then S is justified in believing that Q.

Here, the only qualification to be made is one having to do with the language of the principle. In JC, one's being

⁶ One might reasonably wonder if there must be propositional knowledge of the implication of Q by P in order for DC to look satisfactory -- as opposed to merely requiring that Q be validly deduced from P. I won't pursue the matter here.

"justified in believing" amounts to one's "having a justification" for believing, regardless of whether one *actually believes* the relevant implication of the belief in question. JC is a principle of epistemic entitlement. To many of us, it's *the* principle of choice for a discussion of skeptical arguments and inferential knowledge. And it should also be noted that JC is not an evidentialist principle. If there is such a thing as an externalist conception of justification -- as so many, following Alvin Goldman (1979), have thought there is -- externalists are welcome to help themselves to a principle like JC.

This is where I submit that we are now in a position to concentrate on my complaint about Stroud's account of Cartesian skepticism.

With JC in hand, we move on to what I regard as the strongest case to be made for the argument of the first meditation. Had Descartes looked at his skeptical argument from our vantage point, he might have schematically set it up in the form of the following *modus tollens*:

1. If S is justified in believing that P (for any P describing an "external-world" state of affairs), S is justified in believing that not-SH (the negation of a skeptical hypothesis that is incompatible with P).
2. But S is not justified in believing that not-SH.
3. Therefore, S is not justified in believing that P.

Premise 1 is an instance of JC (once we have assumed that P implies not-SH). We know some of us, most notably those following Dretske (1970), or following Nozick (1981), have targeted JC as one of the grand illusions in the history of epistemological thought about inferential

knowledge.⁷ That polemic won't matter for present purposes. All that matters here, in this regard, is that JC should seem unassailable. That, of course, is the majority view of JC.

We have also been taught that JC cannot do the skeptic's work on its own. The skeptic anticipates resistance to premise 2. Resistance to premise 2 is supposed to be broken by a clever deployment of the following "underdetermination principle":

UP: A body of evidence E justifies your belief that P *only if* E justifies you in believing the negation of any proposition that is incompatible with the proposition that P.⁸

On the basis of UP, the skeptic might argue for premise 2 as follows:

1a. If your evidence for believing that P is not evidence for the belief that not-SH (that is, not evidence against a hypothesis that is incompatible with the proposition that P), SH is arbitrarily deemed false (or "eliminated", or disregarded).

Premise 1a is sustained by UP. A moment's reflection shows that we tacitly apply UP in everyday judgments about what is good evidence for what. For instance, I believe that I am in Brazil right now. Obviously, my being in Brazil (or my being where Brazil is in the actual world) is incompatible -- in this case, nomicly incompatible -- with my being in Singapore (or with my being where

⁷ See de Almeida (2012) for a case against both justification- and knowledge-closure that is neither Dretskean nor Nozickian. The paper also offers my view on how closure-failure affects Cartesian skepticism.

⁸ This is close to Brueckner's formulation of the principle. See Brueckner (1994) and (2010).

Singapore is). So, naturally, anything that is regarded as good evidence for believing that I am in Brazil *must be* regarded as good evidence that I am not in Singapore. For instance, my looking out the window and seeing the Porto Alegre street where I live would normally be regarded as good evidence for believing that I am in Brazil.⁹ But that's just because what counts as good evidence for believing that I am in Brazil on this given occasion also counts as good evidence for believing that I am not in Singapore (if the competing hypotheses concerning my whereabouts are confined to just Brazil and Singapore). Like JC, UP seems unassailable.

Given an acceptance of UP, the argument for premise 2 in the skeptical *modus tollens* can proceed as follows:

2a. Your evidence for believing that P is not evidence for the belief that not-SH (because, if you were in an SH scenario, you would still, but then falsely, believe that P).¹⁰

3a. Therefore, SH is arbitrarily deemed false. [from 1a and 2a by *modus ponens*]

4. But, if SH is arbitrarily deemed false, you're not justified in believing that not-SH.

5. So, you're not justified in believing that not-SH. [from 3 and 4 by *modus ponens*]

And conclusion 5 just is that premise 2 in the skeptical *modus tollens*.

⁹ The philosopher might, of course, want to describe my evidence in different, more "cautious" language, possibly involving reference to my sense data on this given occasion. But we're now interested in how the non-philosophical folk would ordinarily talk about evidence.

¹⁰ The dialectic employing a dream-hypothesis expects it to be obvious to you that, if you were *only dreaming* that P, you would still, but then falsely, believe that P. See footnote 11 below.

We may, of course, want to tweak the language of the skeptical sub-argument for premise 2 in a number of ways. But we'll eventually land where the Cartesian skeptic says we do.¹¹

Stroud brilliantly describes the skeptical conclusion of the first meditation as follows, in a passage in SPS that must rank with the most charming, most literary ever written on the subject.

I have described Descartes's sceptical conclusion as implying that we are permanently sealed off from a world we can never reach. We are restricted to the passing show on the veil of perception, with no possibility of extending our knowledge to the world beyond. We are confined to appearances we can never know to match or to deviate from the imperceptible reality that is forever denied us (STROUD, 1984, p. 33-34).

This is one of the passages in SPS where Stroud most vividly describes the skeptical conclusion *he thought he saw* in the first Cartesian meditation, and where he also claims that *it is the conclusion he has established, in his own way, on Descartes's behalf*. It is, however, as we shall now see, highly doubtful that Stroud succeeds in the latter task, the task of establishing, on Descartes's behalf, the skeptical conclusion that he thought he saw at the end of the first meditation. Notice, I will not be questioning whether Stroud aimed at the right target. No, I have no doubt that he did aim at the right target. What I will be questioning here is whether, in the most influential

¹¹ To JC and UP, we only need to add a misleading-evidence hypothesis, something like the claim that what one experiences in a vivid dream is qualitatively indistinguishable, to the doxastic agent, from what one experiences in one's waking moments. A dream-hypothesis is, to my mind, rightly chosen by Stroud as the hypothesis that best motivates the Cartesian deployment of UP. But there are the other familiar hypotheses concerning misleading evidence, such as one's being in "demon worlds", brain-in-vat worlds, etc.

piece he ever wrote, chapter 1 in SPS, he did hit the right target.¹²

Consider the *modus tollens* Stroud most clearly puts under the spotlight in SPS, chapter 1:

- 1b. If S knows that P, then S knows that not-SH.
- 2b. But S does not know that not-SH.
- 3b. Therefore, S does not know that P.

Let us focus on this *modus tollens* and call it "the argument from KC". Never mind the fact that Stroud will eventually question the tenability of premise 1b, which is based on our principle KC, in this schematic representation of the Cartesian argument. He will eventually, in that chapter 1, suggest that a version of KIC might be more tenable than KC. That will not matter to our concerns here. What will matter is (a) whether Stroud's ostensible case for the premises in the argument from KC is, indeed, a case for *those very same premises*, as opposed to some other, stronger premises, and (b) whether his case for what he takes to be the Cartesian premises implies that very same conclusion we find in the argument from KC. To both (a) and (b), I say "no".

But, here, I see one last preliminary hurdle. It may seem that issues (a) and (b) might concern a case of infidelity to the historical Descartes. Nothing could be farther from my thoughts! To my mind, Stroud is as faithful to the letter of the first meditation as anyone can be. If the skeptical argument that emerges from chapter 1 in SPS is not as exciting as a Cartesian argument can be -- that is to say, not as exciting as the Cartesian elements for skepticism would have allowed the argument in that meditation to have been -

¹² As evidence of its immense popularity, notice that chapter 1 in SPS is included in one of the most successful collections for the study of contemporary epistemology, the Sosa, Kim, Fantl, McGrath (2008) volume.

- Descartes must take some of the blame for it, of course. But this is cold comfort to Stroud. My contention here is that, when SPS was published, thirty years ago, one already could have done quite a bit better than Stroud did on Descartes's behalf, even after the knowledge-closure issue is brushed aside. Cartesian skepticism is just not as well-served by SPS, chapter 1, as it could have been.¹³

In order to see my objection, I'll expect you to keep in mind the following simple point about what people *should* mean (or understand) when they use the language of "knowledge claims". If you "make the claim" that P -- that is, if you assert that P -- and all goes as well as it can go in the circumstances, then your claim manifests your knowledge that P. For instance, if I claim that I am in Brazil right now, and all goes well, then I know I am in Brazil right now. My claim that P expresses my knowledge that P when all goes as well as we can possibly imagine.¹⁴ But, accordingly, if I claim to know that P, and all goes well, then I know that I know that P. So, if, for instance, I know that I am in Brazil, then, as most of us will grant, I am in Brazil. But, further, if I claim that *I know* I am in Brazil, and all goes well, then I let you know that I am in Brazil *and know it* -- that is to say, not only am I in Brazil; I have also imparted the information that my belief that I am in Brazil is a case of knowledge. You may *infer*, from what I have claimed, that, if all has gone well, I am in Brazil, and you most likely will, but

¹³ For an introductory discussion implying that chapter 1 in SPS is every bit as successful as people have, for the last thirty years, thought it is, see Turri (2014, p. 1-5). He introduces his reader to Stroud's chapter 1 with the question "The best case for skepticism about the external world?" and, to my mind, clearly lets his reader believe that Stroud's case for Cartesian skepticism is, indeed, as good as they come.

¹⁴ For an influential source for the view that, if S asserts that P and all goes well, S knows that P, see Williamson (2000), chapter 11. As I understand it, the view is independent from the claims of "knowledge-first epistemology".

it remains that what I have *claimed* is much stronger than what I'd have claimed if all I wanted to impart is the information that I am in Brazil. What I assert is ostensibly about my epistemic position with regard to the fact that I am in Brazil. In both cases, only if I make a true assertion can you have inferential knowledge that I am in Brazil. But, obviously, the truth of the weaker assertion -- that I am in Brazil -- is a necessary, but not sufficient, condition of the truth of the second, stronger assertion. I could be in Brazil without knowing it. And, more to the point, I could be in Brazil *and know it*, but have no higher-order belief as to whether I know it. But, when I claim that I know I'm in Brazil and all goes well, then I do have a true second-order belief about my first-order belief that I am in Brazil. I know I have first-order knowledge concerning my whereabouts. To recap: If I merely claim that I am in Brazil, and all that can go well regarding my claim does go well, I know that I am. But, when I claim that I know I am in Brazil, and all goes well, I know that I know I am. If true, knowledge-claims impart second-order knowledge.

Maybe the best lesson we have had on the pitfalls of failing to see the distinction we have just seen can be found in William Alston's paper on "Level confusions in epistemology" (Alston, 1980), published a few years before SPS appeared in print. If we carry Alston's lesson in mind as we read SPS, we find that Stroud's presentation of the Cartesian case for skepticism about empirical knowledge is marred by "level confusions". Such level confusions greatly weaken the case for skepticism. As a result, it seems fair to say that his presentation of the Cartesian case for skepticism is just not the most charitable reading one can make of that first meditation. Stroud aimed at delivering the most stunning case one can make for the argument from KC. That is not, however, what he winds up delivering in SPS, chapter 1. Yes, again, he *is* faithful to the *historical* Descartes. But some of us care less about the historical Descartes than we

do about the strongest possible case that can be made for *Cartesian* skepticism. Some of us want to know, first and foremost, if that problem is still alive under the piles of epistemology that have been produced to bury it.

In order to substantiate the charge, I will, in what follows, display a number of passages from that first chapter in SPS where the level confusions are relatively easy to spot, now that you have been alerted to the problem.

Notice how an important aspect of Cartesian skepticism is laced with a level confusion in the following passage.

[Descartes] realizes that if everything he can ever learn about what is happening in the world around him comes to him through the senses, but he cannot tell by means of the senses whether or not he is dreaming, then all the sensory experiences he is having are compatible with his merely dreaming of a world around him while in fact that world is very different from the way he takes it to be. That is why he thinks he must find some way *to tell that he is not dreaming*. (STROUD, 1984, p. 12, emphasis added.)

According to Stroud, Descartes is trying to find a way to *establish that he is not dreaming*. Presumably, that is a necessary condition for him to establish that his beliefs about his external-world environment are true. But, notice, if successful, Descartes would have established that his first-order belief that he is sitting by the fire is a case of *knowledge*, as opposed to a case of false belief caused by misleading evidence. He would then *know that he knows*. Wouldn't that be the upshot of a successful attempt to establish that he does have the means to "tell that he is not dreaming"? Maybe he does know that he is sitting by the fire. That is not the problem we are led to consider on Stroud's account. The problem we are enjoined to consider here is whether he can *tell that he knows he is*. On this picture of the epistemic situation, Descartes has a clear and interesting problem: the

problem of whether he can tell -- the problem of whether he has the epistemic right to believe -- that he knows. Exciting as the higher-order issue may be, it's most definitely not the problem posed by the argument from KC.

Am I making too much of a minor verbal slip? No, I'm afraid I'm not. We're way beyond verbal slips here! Consider the following passage:

The Cartesian argument presents a challenge to our knowledge, and the problem of our knowledge of the external world is to show how that challenge can be met. [...] I have described it as that of showing or explaining how knowledge of the world around us is possible by means of the senses. (STROUD, 1984, p. 13)

Is "the problem of our knowledge of the external world" that of *showing or explaining* how knowledge of an external world is possible? What challenge is that? Combining the two previous excerpts (from pages 12 and 13 above), we clearly have it that the challenge is that of knowing that we know what we think we know. That, according to Stroud, is what needs explaining or showing.

But the charge is serious, and I'm not making it rest on just a couple of excerpts. Our discussion of the next set of excerpts will reveal how Stroud's understanding of the argument from KC is crippled by a level confusion.

Here's the heart of the matter: There is a subtle fallacy being gestated in chapter 1 in SPS. Premise 1b in the argument from KC has it that a necessary condition of my knowing that P is my knowing that not-SH. Taking it literally, knowledge of, say, the fact that I'm in Brazil -- knowledge that I would express by claiming that I am in Brazil -- would require my *knowing* that every hypothesis that's incompatible with my being in Brazil does not obtain. But, of course, the hypotheses that are incompatible with my belief about my location are infinite in number. Can I even entertain those infinite hypotheses? Obviously not. So, if it's

fallacious to make an argument rest on the obviously false KC, it's *obviously* fallacious to do so. In any case, as we ostensibly get started with KC and look for a more charitable reading of Descartes's argument, we look for adjustments to avoid an obvious fallacy. That's what Stroud is ostensibly doing. Anyone reasoning from KC must agree with Stroud when he writes:

If he *were* dreaming Descartes would not know what he claims to know. Someone who is dreaming does not thereby know anything about the world around him even if the world around him happens to be just the way he dreams or believes it to be. So his dreaming *is* incompatible with his knowing. (STROUD, 1984, p. 26-27)

However, in order to avoid the obvious fallacy embodied in the argument from KC, Stroud tries to provide refuge for the Cartesian in the thought that maybe we need to eliminate only those competing hypotheses that we acknowledge in a given context:

As soon as we see that a certain possibility is incompatible with our knowing such-and-such, it is suggested we immediately recognize that it is a possibility that must be known not to obtain if we are to know the such-and-such in question. [...] Perhaps, in order to know something, p , I do not need to know the falsity of all those things that are incompatible with p , but it can seem that at least I must know the falsity of all those things that I *know* to be incompatible with p . (STROUD, 1984, p. 27-28)

This is the pro-KIC gambit, and we have permissively decided to stick with it. But the ground gets very slippery here. Once you follow Stroud along this path, you're bound to overlook the source of the *subtle* fallacy at the beginning of the next-to-last excerpt (from pages 26-27 above): "If he

were dreaming Descartes would not know what he claims to know." Here's the source of the subtle fallacy (or its outcome): As Stroud sees it, Descartes's problem is that of *justifying a knowledge-claim*. As we follow Stroud's account, we keep our eyes where the spotlight goes, so to speak. And the spotlight is firmly placed on the argument from KC. But look at the lesson Stroud fallaciously draws from the argument from KC: the lesson according to which Descartes cannot know that his belief that he is sitting by the fire is a case of knowledge -- the impossibility stemming from the fact that, in view of how a belief in an external world is epistemically underdetermined by the available evidence, any *knowledge-claim* regarding knowledge of an external world must remain unjustified.

Now, consider the following passage in SPS, chapter 1, where the subtle fallacy is masked, as it were, by the emphasis placed on the argument from KC:

Those possibilities were all such that if they obtained I did not know *what I claimed to know*, and they had to be known not to obtain in order for the original *knowledge-claim* to be true. [...] If, in order to know something, we must rule out a possibility which is known to be incompatible with our knowing it, Descartes is perfectly right to insist that he must know that he is not dreaming if he is to know that he is sitting by the fire with a piece of paper in his hand. (STROUD, 1984, p. 26-30, emphasis added.)

Notice how the appeal to KC masks a fallacy: From the fact that you must know that you are not dreaming in order to know that you're sitting by the fire, it most definitely does not follow that you are entitled to make any knowledge-claim whatsoever! Recall: If you claim that you know that P, and all goes well, then your claim manifests your knowledge that you know that P, *not just your knowledge that P*. In order merely to establish that you know that P, we require only that all go well when you claim that P. But that you know that P

whenever you know that you know that P is something that is still a small inferential step away (through the assumption that knowledge is factive). To know that P, you do not need to deploy the concept of knowledge in your thoughts. To know that you know, you do.

And, here, I think we have, at last, found *conclusive* evidence for a level confusion charge against Stroud's account of the argument of the first meditation. He takes it to be Descartes's problem of having a justified belief that he, Descartes, knows he is sitting by the fire. The Cartesian inquiry, according to Stroud, can succeed only if Descartes is justified in believing that his belief that he is sitting by the fire is a case of knowledge. Can Descartes know that he knows that he is sitting by the fire (as opposed to only dreaming that he is so sitting)? Only an affirmative answer that survives philosophical scrutiny will give us relief from Cartesian doubt -- according to Stroud. Notice how he concludes that, in order to find relief from skeptical doubt, Descartes must be in an epistemic position to rule out a dream-hypothesis that is incompatible with his *knowledge-claim*. He, the doxastic agent, must do the ruling out of skeptical hypotheses. Naturally, one most clearly does the ruling out when one successfully determines that one does know after all, when one establishes to one's satisfaction that the skeptical hypotheses are false. Once the desired ruling out takes place, you know that you know. This should be contrasted with the view that Descartes cannot know that he is sitting by the fire because his *evidence* cannot "rule out" the hypothesis that he is merely dreaming that he is sitting by the fire -- regardless of whether he ever considered what it takes to know that he is sitting by the fire on the basis of the evidence available to him.

The Cartesian argument we started from, the argument in its "canonical form", does not call for the justification of any knowledge-claim whatsoever. According to the hard-as-nails version of the Cartesian argument, the

argument from JC, *and even according to the clumsy argument from KC*, the problem is not just that you may not be able to know that you know. The Cartesian problem that still looms large in contemporary epistemology is the one according to which you cannot know anything concerning an external world that you might, in your higher-order thinking, expect to know. But no higher-order thinking is required from the would-be knower for her to be hit with Cartesian skepticism. If the skeptic is right, nobody knows anything whatever about an "external world" -- regardless of whether the would-be knower is in the hazardous habit of making knowledge-claims or not. There is no empirical knowledge, period! You never even have the chance to mourn the loss of higher-order knowledge. That's the enduring challenge from the first meditation. Unfortunately, it's hard to bet that the reader of SPS, chapter 1, will have learned that lesson exactly, the lesson Stroud certainly *meant* to give his reader.¹⁵

References

ALSTON, William P. Level confusions in epistemology [1980]. Reprinted. In: idem. *Epistemic justification: essays in the theory of knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989, p. 153-171.

BRUECKNER, Anthony. The structure of the skeptical argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 54, p. 827-835, 1994.

_____. Skepticism and closure. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (Ed.). *A companion to epistemology*. 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. p. 3-12.

¹⁵ A version of this paper was prepared for one of the Barry Stroud sessions, GT Ceticismo, of the 2014 ANPOF conference, in Campos do Jordão, Brazil. I thank the session organizers, especially Flavio Williges (UFMS), for the invitation to address Professor Stroud on that occasion.

_____. *Essays on skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2010a.

DE ALMEIDA, Claudio. Epistemic closure, skepticism and defeasibility. *Synthese*, v. 188, n. 2, p. 197-215, 2012. DOI: 10.1007/s11229-011-9923-7.

DRETSKE, Fred. Epistemic operators. *The Journal of Philosophy*, v. 67, 1970. Reprinted. In: idem. *Perception, Knowledge and Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GETTIER, Edmund. Is justified true belief knowledge? [1963]. Reprinted. In: MOSER, P. K. (Ed.). *Empirical knowledge: readings in contemporary epistemology*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986, p. 231-233.

GOLDMAN, Alvin. What is justified belief? [1979]. Reprinted. In: MOSER, P. K. (Ed.). *Empirical knowledge: readings in contemporary epistemology*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986, p. 171-192.

GRECO, John. Skepticism about the external world. In: GRECO, J. (Ed.). *The Oxford handbook of skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 108-128.

KLEIN, Peter. Skepticism and closure: why the evil demon argument fails. *Philosophical Topics*, v. 23, n. 1, 1995, p. 213-236.

_____. Skepticism [2010]. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/skepticism/>.

KVANVIG, Jonathan. Closure and alternative possibilities. In: GRECO, J. (Ed.). *The Oxford handbook of skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 456-483.

NOZICK, Robert. *Philosophical explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

SOSA, Ernest *et al.* (Ed.). *Epistemology: an anthology*. 2. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.

STROUD, Barry. *The significance of philosophical skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

TURRI, John. *Epistemology: a guide*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.

WILLIAMSON, Timothy. *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Direito e ação comunicativa na teoria política de Habermas: do poder comunicativo ao poder administrativo

*Edison Alencar Casagrande*¹
*Neuro José Zambam*²

¹. Edison Alencar Casagrande iniciou seus estudos no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul em março de 1996. A defesa da dissertação ocorreu em 1999 sob o título: Os pressupostos de Kant na crítica à metafísica geral, sendo seu orientador o Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein. Atualmente, Edison Alencar Casagrande é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e atua como Coordenador do Grupo de Pesquisa – CNPQ – Filosofia e direito, exercendo também as funções de professor do Curso de Filosofia e de Diretor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo. E-mail: eacasa@upf.br.

². Neuro José Zambam iniciou seus estudos no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS em março de 2006. A defesa da tese foi em 2009 sob o título: A Teoria da Justiça de Amartya Sen: liberdade, justiça e desenvolvimento sustentável. Orientador: Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Junior. Sendo, Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor do Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade Meridional - IMED – Mestrado. Professor do Curso de Direito (graduação e especialização) da Faculdade Meridional – IMED de Passo Fundo. Membro do Grupo de Trabalho, Ética e cidadania da ANPOF (Associação Nacional dos Programas de Pós Graduação em Filosofia). Pesquisador da Faculdade Meridional. Coordenador do Grupo de

Introdução

Historicamente, as instituições adquiriram características que acabaram por impossibilitar, seja por violência física ou ideológica, a formação de consensos verdadeiros e, conseqüentemente, a justificação discursiva de normas. Cabe, por essa razão, desobstruir, ou seja, liberar o espaço público das conseqüências de uma comunicação deformada. Tal liberação não ocorre, entretanto, apenas por meio de uma moldura discursiva. Para Habermas, por exemplo, o conceito do político deve ampliar-se para abranger, ao lado da ação comunicativa, também a ação estratégica³.

Todavia, a ação comunicativa não pode ser encontrada em seu estado puro. Na vida social, por exemplo, a reprodução de uma ação de tipo comunicativo supõe certos graus de estabilização, a partir dos quais torna-se possível garantir não somente a continuidade da comunicação, mas também a eficácia dos resultados. O que leva a concluir que uma ação de tipo instrumental também não poderá ser encontrada em seu estado puro. Assim, da mesma forma que ação comunicativa não pode se reproduzir, na vida social, sem a estabilidade de uma ação orientada ao êxito, a ação de tipo instrumental, para ter sentido, deve pressupor o entendimento mútuo, “neutralizado em favor de um objetivo de autopreservação e

Pesquisa: Multiculturalismo, minorias, espaço público e sustentabilidade.
E-mail: neurojose@hotmail.com; nzambam@imed.edu.br.

³ . Sobre os diferentes tipos de ação afirma, literalmente, Habermas: “Ações instrumentais podem ser associadas com interações sociais. Ações estratégicas representam, elas mesmas, ações sociais. Falo, em troca, de ações comunicativas, quando os planos de ação dos atores envolvidos não se coordenam através de resultados egoístas, mas mediante atos de entendimento”. (1987a, p.367).

de reprodução material da sociedade”. (NOBRE, 2008, p.22).

Diante disso, sobra dizer que a esses dois tipos de ação (Instrumental e Comunicativa) correspondem diferentes domínios da vida social. De um lado, o “sistema”, domínio da vida social em que predomina a ação de tipo instrumental; de outro o “mundo da vida”⁴ que, como descreve Nobre, corresponde ao domínio da vida social onde predomina a influência das ações de tipo comunicativo. (2008, p.22).

No âmbito das sociedades tradicionais, defende Habermas, sistema e mundo da vida imbricavam-se de maneira inseparável. Todavia, com a passagem para a modernidade, essas duas categorias desacoplaram-se e, semelhantemente ao que aconteceu com as esferas culturais de valor, adquiriram autonomia e se tornaram independentes uma da outra. Assim, pensa Nobre (2008, p.22), nas sociedades modernas, o conflito e o dissenso deixa de estar restrito as esferas culturais de valor e se estende, de maneira geral, ao âmbito da relação entre a lógica sistêmica e a lógica do mundo da vida, entre a lógica instrumental e a lógica comunicativa. Nesse sentido, dissenso e conflito tornam-se ingredientes motivadores de embate; nesse caso, de embate entre diferentes lógicas. Ocorre, entretanto, que tal embate

⁴. Para Habermas (2003a, p.40), o primeiro passo para se reconstruir as condições da integração social remete ao conceito de mundo da vida, que, segundo ele, pode ser sinteticamente descrito a partir duas perspectivas, a saber, a pragmático-formal e a sociológica. Sobre isso, no entanto, pondera: “A autoridade de instituições detentoras de poder atinge os que agem no interior de seu mundo vital social. A partir daí, este não é mais descrito na perspectiva pragmático-formal do participante, como saber que serve de pano de fundo, uma vez que é objetivado na perspectiva do sociólogo observador. O mundo da vida, do qual as instituições são uma parte, manifesta-se com um complexo de tradições entrelaçadas, de ordens legítimas e de identidades pessoais – tudo reproduzido pelo agir comunicativo”. (2003a, p.42).

pode, às vezes, levar a “colonização” de um domínio de ação pelo outro, ou seja, a interferência cada vez maior da especificidade de uma lógica sobre a outra.

Para Habermas, a “colonização” ocorre, por exemplo, a partir do momento em que um determinado domínio de ação passa a sofrer fortes interferências da lógica instrumental. A “colonização”, desse modo, supõe que o sentido das ações seja determinado, exclusivamente, pela dinâmica da lógica instrumental. A consequência imediata, nesse caso, é a dominação da racionalidade sistêmica, em contextos onde a racionalidade comunicativa deveria prevalecer. Na visão de Habermas, a “colonização” do mundo da vida pelo sistema tem início com o deslocamento da função integradora, antes viabilizada pela socialização comunicativa, agora pelos meios sistêmicos do dinheiro e do poder. (2003a, p.61). Com a subordinação do mundo da vida aos imperativos sistêmicos, os elementos prático-morais são eliminados da vida privada e pública e o cotidiano (vida social) torna-se cada vez mais burocratizado e monetarizado.

Todavia, as estruturas comunicativas mobilizam recursos a fim de resistir à lógica colonizadora e de garantir a preservação de espaços próprios do mundo da vida. É bem verdade que a resistência ocorre de modo informal e que não é suficiente, do ponto de vista de uma teoria dirigida à emancipação, para se romper definitivamente com a dinâmica da colonização sistêmica. Contudo, esses processos de resistência, viabilizados pelas redes de comunicação, de ação e de discussão, contribuem, pelo menos, no sentido de explicitar a parcialidade da razão instrumental e, conseqüentemente, para barrar sua interferência sobre formas de vida estabelecidas.

No entanto, esses movimentos defensivos, apesar de significativos, não são suficientes para garantir a emancipação da dominação. Não podem ser movimentos de mão única e/ou iniciativas em que o mundo da vida apenas se defende das investidas do sistema. É preciso, diz

Habermas, garantir a expansão dos domínios sociais, nas quais o entendimento deve predominar, pois só assim se poderia alcançar minimamente o objetivo da emancipação da dominação, a saber, o de reduzir ao extremo a necessidade de domínio pelo sistema.

A ideia de Habermas é, portanto, modificar a lógica da “colonização”, fazendo com que os processos democráticos de decisão, aos quais os imperativos sistêmicos devem se submeter, sejam amplamente comandados pela razão comunicativa. Ou melhor, o que Habermas pretende é viabilizar processos de direcionamento do sistema pelo mundo da vida, demonstrando de que maneira a lógica comunicativa pode - sem ameaçar a reprodução material da sociedade, viabilizada pela lógica instrumental - influenciar o funcionamento do sistema. Entretanto, como Habermas fundamenta isso? Ou melhor, como responde às seguintes questões: de que forma a lógica comunicativa poderá influenciar no funcionamento do sistema? Ou ainda, como modificar politicamente as relações entre sistema e mundo da vida?

A intenção de Habermas é a de demonstrar que a política precisa ser pensada a partir de uma dupla perspectiva, a saber, tanto pelo viés do sistema político, onde predomina uma matriz administrativa, quanto pelo viés do mundo da vida, onde predominam as ações de tipo comunicativo. A verdade é que o núcleo administrativo da política só obterá legitimidade, segundo Habermas, se for constantemente alimentado pelo núcleo comunicativo. Dito de outro modo, ao ser influenciado pelo núcleo comunicativo, o sistema administrativo regenera-se e, através da aplicação de características próprias, como conhecimentos e capacidades instrumentais, redireciona suas ações a fim de efetivar intenções e interesses determinados comunicativamente.

Nesse sentido, o presente texto tem o propósito de situar o lugar ocupado pela categoria direito no quadro

categoria da teoria da ação comunicativa. Para isso, buscase, num primeiro momento, explicitar os problemas inerentes ao tema da integração social, situando o direito como uma importante categoria de mediação [1.1] e, num segundo momento, apoiado no modelo das eclusas, mostrar não só como Habermas pensa a relação entre poder comunicativo e poder administrativo, mas também como é possível transformar poder comunicativo em poder administrativo, influenciando, com isso, a longa cadeia da decisão política no Estado democrático de direito [1.2].

O problema da integração social: a ação comunicativa e o direito

A convivência entre homens, desde a Antiguidade até a Modernidade, foi, entre outras coisas, possibilitada pela divisão do trabalho, compreendida como estratégia de sobrevivência em ambientes inóspitos, pela homogeneidade de valores nos termos da *polis* grega, pelo vínculo pessoal de caráter transcendental e divinatório entre reis e súditos e pelo nacionalismo implícito no conceito de Estado-nação. Todavia, como é possível em tempos de hoje, em sociedades complexas, onde impera a busca pessoal por projetos de vida boa, estabelecer a solidariedade entre estranhos? Como resgatar a noção de bem comum, impedindo atitudes isoladas e orientadas unicamente pelo desejo egoísta de prosperidade? Ou ainda, repetindo a questão formulada por Habermas, “como integrar socialmente mundos da vida diferenciados (...) uma vez que cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios da ação comunicativa, desligada de autoridades sagradas e de fortes instituições.” (HABERMAS, 2003a, p. 46).

Todavia, recorrer ao conceito de ação comunicativa para explicar a integração social parece, pelo menos num primeiro momento, contraproducente, já que aponta estruturalmente para um processo de discussão, na qual, a

qualquer momento, atores podem fazer uso de seu poder-dizer-não. Ou seja, ao recorrer ao conceito de ação comunicativa, poder-se-ia, pelo menos aparentemente, em busca da desintegração social, uma vez que esse conceito aponta para um processo de discussão em que nada pode reivindicar validade absoluta. O fato é que o agir comunicativo, caso não esteja inserido em contextos do mundo da vida, assume a forma especialmente precária de um risco de dissenso, sempre presente, que figura embutido no próprio mecanismo de entendimento. Dessa forma, o conceito de mundo da vida assume uma função importante frente ao esforço de explicitar as condições da integração da social. Afinal, sem a estabilização viabilizada pelos contextos do mundo da vida, o agir comunicativo continuaria associado a um alto risco de dissenso e à ideia de integração social; pela via do uso da linguagem orientada ao entendimento, tornar-se-ia, como diz Habermas, inteiramente implausível. Assim, conclui:

A motivação racional para o acordo, que se apóia sobre o “poder dizer não”, tem certamente a vantagem de uma estabilização *não-violenta* de expectativas de comportamento. Todavia, o alto risco de dissenso, alimentado a cada passo através de experiências, portanto através de contingências repletas de surpresas, tornaria a integração social através do uso da linguagem orientado pelo entendimento inteiramente implausível, se o agir comunicativo não estivesse embutido em contextos do mundo da vida, os quais fornecem apoio através de um maciço pano de fundo consensual. (2003a, p.40).

Em resumo, a possibilidade da integração social pela via da ação comunicativa supõe, então, primeiramente, uma referência ao conceito de mundo da vida, definido por Habermas a partir de uma dupla perspectiva de análise, a pragmático-formal e, ao par desta, a sociológica. Na dimensão pragmático-formal, segundo Habermas, o mundo

entendimento mútuo deve supor, num primeiro momento, uma base enorme de convicções comuns, um conjunto de certezas imediatas que formam uma totalidade e não se deixam penetrar a bel-prazer. Assim, como menciona Habermas, a referência ao conceito de mundo da vida é importante como primeiro passo reconstrutivo das condições da integração social, e fundamental para a tarefa de demonstrar que os processos comunicativos não são apenas dissenso e conflito.

A verdade é que a introdução do conceito de mundo da vida como complemento ao de ação comunicativa, apesar de significar um grande passo, não é suficiente para resolver o problema da integração social. Isso porque a ideia do complemento entre esse par de conceitos só faz mostrar que os processos comunicativos não partem de um grau zero, do ponto de vista cultural e social. De acordo com Habermas, tal passo, embora importante, permanece restrito a um plano ainda muito abstrato, e doravante mais adequado seria que o problema da integração social considerasse a natureza histórica do complexo de tradições culturais, das ordens legítimas e das identidades pessoais. Afinal, seguindo a tese da evolução social, a passagem de sociedades pré-modernas para modernas não altera a relação de complementação entre mundo da vida e ação comunicativa?

A tese de Habermas aponta na direção de que “é certo que os espaços para o risco do dissenso embutido em tomadas de posição em termos de sim/não em relação a pretensões de validade criticáveis crescem no decorrer da evolução social”. (2003a, p.44). Nesse sentido, parece óbvio dizer que a relação de complementação entre mundo da vida e ação comunicativa se modifica em função da passagem de um modelo de sociedade para outro. Todavia, tudo isso talvez fique mais claro diante da retomada, por exemplo, do papel cumprido pelas visões míticas, religiosas e metafísicas do mundo na organização cultural e institucional das sociedades pré-modernas. Na compreensão de Habermas,

comunicativa. Assim, apesar da ampliação significativa de espaços de dissenso, a possibilidade de acordos cooperativos continua presente, ou seja, o risco do dissenso exige dos atores envolvidos em ações comunicativas um dispêndio maior na busca cooperativa de acordos. Isso porque, o processo de racionalização do mundo da vida acaba por intensificar e sobrecarregar as realizações comunicativas, que buscam, frente à tensão entre dissenso e consenso, a construção de um acordo em contextos de natureza diversa e de formas de vida plurais. Como se isso não bastasse, tal fenômeno também contribui para uma diferenciação cada vez maior entre esferas de ação orientadas ao entendimento e esferas de ação orientadas ao êxito.

Habermas (2003a, p.44), porém, lembra que tanto a introdução do agir comunicativo em contextos do mundo da vida quanto à regulamentação do comportamento através de instituições originárias podem explicar a possibilidade da integração social em grupos relativamente pequenos e indiferenciados. Todavia, quanto maior for a complexidade da sociedade e quanto mais se amplia a perspectiva inicialmente restringida etnocentricamente, maior será a pluralização das formas de vida e a individualização de histórias de vida, o que acaba por inibir a convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida. Por isso, afirma Habermas, o problema típico das sociedades modernas é o de “como estabilizar, na perspectiva dos próprios atores, a validade de uma ordem social na qual ações comunicativas tornam-se autônomas e claramente distintas de interações estratégicas?” (2003a, p.45).

A questão é que os mecanismos do mundo da vida e do agir comunicativo estão sobrecarregados. O primeiro, porque se retrai frente ao constante risco de dissenso, o segundo, pela tensão entre dissenso e consenso. Nesse contexto, o direito moderno, em função de suas características, ganha uma capacidade cada vez maior de garantir a integração social. Afinal, afirma Habermas, a saída

para o problema da integração social é a “*regulamentação normativa de interações estratégicas*, sobre a qual os próprios atores se *entendem*”. (HABERMAS, 2003a, p. 46 – grifo do autor). Em outras palavras,

o direito moderno pode reunir tanto um aspecto como outro, tanto o aspecto da facticidade da imposição de delimitações para a ação estratégica como o aspecto da validade do reconhecimento intersubjetivo das normas jurídicas, sem a qual estas não poderiam ter nenhuma força social integradora. As normas jurídicas propiciam a disposição para a sua obediência devido a esse duplo caráter: coerção fática e validade legítima. Ao mesmo tempo, elas põem à disposição dos seus destinatários o enfoque tanto da ação estratégica como o da ação comunicativa. (REPA, 2010, p.145-146).

O direito moderno, como se pode observar na citação acima, é capaz não apenas de absorver o agir orientado por interesses e de neutralizá-lo, no sentido de demonstrar que a validade das normas jurídicas encontra-se no próprio direito e não mais em garantias metassociais, mas também de regulamentar, a partir de suas normas, as interações estratégicas. Cabe ao direito, portanto, a regulamentação normativa de interações estratégicas. Trata-se de uma tarefa, cuja justificativa reside na capacidade do direito moderno reunir tanto o aspecto da facticidade da imposição de delimitações para a ação estratégica quanto o aspecto da validade do reconhecimento intersubjetivo das normas jurídicas. Nesse caso, é em função desse duplo caráter, a saber, a coerção fática e a validade legítima, que as normas jurídicas criam as disposições necessárias para sua obediência, colocando ao alcance dos seus destinatários o enfoque da ação estratégica e o da ação comunicativa. A verdade é essas regras apresentam, para aqueles que agem comunicativamente e para aqueles que agem estrategicamente, um caráter ambivalente, pois parecem conciliar pontos de vista inconciliáveis. Observe, diz

Habermas, que para os atores orientados pelo próprio sucesso, todos os componentes de uma determinada situação são fatos e como tais devem ser analisados à luz de suas próprias preferências. Nesse caso, as normas jurídicas mostram-se como limites fáticos aos quais os atores se veem forçados a se adequarem. De outra parte, os atores que agem orientados pelo entendimento dependem da compreensão recíproca da situação dada e da negociação dos seus componentes à luz de pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente. Nessa perspectiva, as normas jurídicas precisam desenvolver uma força social integradora, em que a obrigação de obedecê-las só se torna possível se sustentada sobre a base de pretensões de validade normativas reconhecidas intersubjetivamente.

Habermas, nesse ponto, sinaliza na direção de que há uma clara separação entre as dimensões da facticidade e da validade. Para ele, as normas modernas não só garantem a tensão entre facticidade e validade, solucionando o problema dos dois pontos de vista a princípio excludentes, mas também asseguram os direitos subjetivos privados. Ou melhor, as normas modernas garantem, através da coação do direito objetivo, a criação das condições necessárias para o exercício das liberdades subjetivas de ação. Nesse contexto, situa-se a conclusão de Habermas:

Nesta linha, a coação fática e a validade legítima deveriam assegurar ao tipo procurado de normas a disposição em segui-las. Normas desse tipo devem apresentar-se com uma autoridade capaz de revestir a validade com a força do fático, porém desta vez sob a condição da polarização que já se estabeleceu entre agir orientado pelo sucesso e agir orientado pelo entendimento e, deste modo, sob a condição de uma incompatibilidade percebida entre facticidade e validade. Partimos do fato de que as garantias meta-sociais do sagrado caíram, as quais tinham tornado possível a força de ligação ambivalente de instituições arcaicas e, assim, uma ligação entre

facticidade e validade, na própria dimensão da validade. Encontramos a solução desse enigma no sistema de direitos que provê as liberdades subjetivas de ação com a coação do direito objetivo. Do ponto de vista histórico, os direitos subjetivos privados, que foram talhados para a busca estratégica de interesses privados e que configuram espaços legítimos para as liberdades de ação individuais, constituem o núcleo do direito moderno. (2003a, p.47).

Em síntese, cabe ao direito, no contexto de sociedades complexas, aliviar o mecanismo do entendimento, próprio do agir comunicativo e do mundo da vida, da sobrecarga provocada pelo risco do dissenso e pela tensão entre dissenso e consenso. A tarefa do direito, de aliviar os mecanismos do entendimento, associa-se a dois outros aspectos, a saber, a coerção e a positividade, de um lado, a aceitabilidade racional e a legitimidade, de outro. Assim, faz-se necessário lembrar, primeiramente, que a coerção e a positividade precisam estar fundadas, sob pena de produzirem decisões arbitrárias e de gerarem desintegração social, na aceitabilidade racional, e na legitimidade. Nesse caso, a coerção garante um nível de aceitação da norma, o da eficácia. Todavia, ela deve procurar manter uma ligação constante com o chamado segundo nível da validade, expresso na ideia de autolegislação, pois os destinatários das normas também exercem sua autonomia política como participantes nos processos de produção do direito. (HABERMAS, 2003a, p.61). Na visão de Habermas, portanto, a integração da comunidade passa necessariamente pelo caráter emancipatório do Direito, que supõe formas específicas de construção e observância das normas de conduta social. Nessa perspectiva, a comunidade política integra-se não apenas pelo temor das sanções, mas pelo reconhecimento de que se trata de normas legítimas, submetidas a uma racionalidade comunicativa.

[1.2] Do poder comunicativo ao poder administrativo: do sitiamiento às eclusas

Para Habermas, como se buscou mostrar, a categoria direito assume uma posição chave frente à exigência da explicação do fenômeno da integração social. Inicialmente, Habermas trata a questão da integração social, introduzindo a categoria direito na perspectiva da teoria da ação comunicativa. Ocorre que as operações de integração social do direito não seguem apenas a linha de acordos normativos construídos sobre os pressupostos de um resgate discursivo de pretensões de validade. Por isso, acrescenta a tudo isso, a ideia de que as sociedades modernas também se integram sistemicamente, através de mercados e do poder empregado administrativamente. Desse modo, acredita que “dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos de integração da sociedade, formadores de sistema, que coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa”. (HABERMAS, 2003a, p.61).

De acordo com Habermas, o dinheiro e o poder burocrático seguem o caminho da institucionalização jurídica e, ancorados nas ordens do mundo da vida, integram-se à sociedade através do agir comunicativo. Por essa razão, pode-se concluir que o direito não está apenas ligado à fonte de integração social que se dá via entendimento, mas também a essas duas outras fontes sistêmicas; a saber, o dinheiro e o poder administrativo. Tem-se, com isso, a abertura do direito às três fontes de integração social, a saber, a solidariedade, o dinheiro e o poder administrativo. (HABERMAS, 2003b, p.308; 2002, p.281). Com a ideia de autolegislação, por exemplo, o direito passa a extrair sua força integradora de fontes da

solidariedade⁵ social. Em outras palavras, ao se abrir para o agir comunicativo, o direito incorpora em suas estruturas uma ideia de liberdade que lhe possibilitará afastar-se da “acusação de ser um invólucro artificial, vindo, assim, a constituir-se enquanto instituição que efetiva a liberdade”. (MOREIRA, 1999, p.152). De outro lado, recorda Habermas, as instituições do direito privado e público possibilitam o estabelecimento de mercados e a organização de um poder de Estado, “pois as operações do sistema administrativo e econômico [...] completam-se em formas do direito.” (HABERMAS, 2003a, p.62). Nesse caso, tanto o mercado quanto o poder administrativo se utilizam do

⁵. Para Alessandro Pinzani, a ideia de solidariedade (solidariedade 2) precisa ser analisada na perspectiva de um conceito sócio-teórico que não possui um conteúdo normativo imediato. Lembra que, apesar de Habermas não definir diretamente solidariedade, é possível, a partir de um esforço de interpretação do texto, elaborar uma definição. Assim escreve: “Solidariedade 2 é um consenso de um fundo prévio relativo a valores compartilhados intersubjetivamente pelos quais os atores se orientam. Ela nasce em um contexto ético de hábitos, lealdades e confiança recíproca, com base no qual podem ser solucionados os conflitos que surgem em contextos de interação. Habermas fala em “estruturas pretensiosas de reconhecimento recíproco, as quais descobrimos nas condições de vida concreta”. (DD I 107 [FG 103]). Como força de integração social, a solidariedade 2 é um dos três recursos a partir dos quais “as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração e de regulação”. (DD II 22 [FG 363]). Os outros dois recursos são – como já vimos – o dinheiro e o poder administrativo [...]. A posição entre mundo da vida e sistema emerge aqui novamente, desta vez como a oposição entre solidariedade, por um lado, e dinheiro e poder administrativo, por outro. Das três forças de integração social, a solidariedade parece ser a mais fraca. Com efeito, por um lado, os dois sistemas da economia e da administração tendem a colonizar o mundo da vida pelos meios do dinheiro e do poder administrativo. Por outro, a crescente complexidade da sociedade e dos processos de racionalização tornam impossível dispor de um potencial solidário sócio-integrativo suficiente. Abre-se uma “lacuna de solidariedade” que pode ser preenchida somente pelo direito. Em reação ao processo de racionalização característico da modernidade o direito recebe uma dupla função”. (PINZANI, 2009, p.146).

recurso da positividade para transformar o ilegítimo em norma jurídica. Dessa forma, o direito moderno, como procedimento que pressupõe uma validade falível, coloca-se em permanente vigilância, a fim de exorcizar-se da colonização exercida pelo sistema, pois sua meta visa, através da ideia de autodeterminação, assentar-se sobre fontes que realizam a liberdade. Afinal, escreve Habermas,

É verdade que um direito, ao qual as sociedades modernas atribuem o peso principal da integração social, é alvo de pressão *profana* dos imperativos funcionais da reprodução social; ao mesmo tempo, porém, ele se encontra sobre uma certa coerção *idealista* de legitimá-los. As realizações sistêmicas da economia e do aparelho do Estado, que se realizam através do dinheiro e do poder administrativo, também devem permanecer ligadas, segundo a autocompreensão constitucional da comunidade jurídica, ao processo integrador da prática social de autodeterminação dos cidadãos. (HABERMAS, 2003a, p.62-63 – grifo do autor).

Na compreensão de Habermas (2003a, p.82), o direito adquire a função de articulação (charneira) entre sistema e mundo da vida. Assim, enquanto mediador da relação entre sistema e mundo da vida, o direito desempenha, tanto quanto o dinheiro e o poder administrativo, funções sistêmicas e, por isso, assume também, como eles, o papel de *medium*. Todavia, trata-se de um *medium* especial, dotado da “capacidade de traduzir em termos de dinheiro e poder administrativo (ou seja, em termos instrumentais) os influxos comunicativos”. (NOBRE, 2008, p.27). Ao desdobrar essa afirmação, Marcos Nobre lembra que, ao disporem de códigos altamente especializados e funcionais, o dinheiro e o poder são surdos à linguagem cotidiana. Nesse sentido, para que ambos possam ser manejados em um sentido determinado, o direito precisa traduzir as pretensões comunicativas cotidianas nos

termos especializados de cada um desses *media* sistêmicos. Assim escreve Habermas:

O direito funciona como uma espécie de transformador, o qual impede, em primeiro lugar, que a rede geral da comunicação, socialmente integradora, se rompa. Mensagens normativas só conseguem circular em toda a amplitude da sociedade através da linguagem do direito; sem a tradução para o código do direito, que é complexo, porém aberto tanto ao mundo da vida como ao sistema, estes não encontrariam eco nos universos de ação dirigidos por meios. (2003a, p.82).

A metáfora do *direito como transformador* oferece a Habermas (2003a, p.112) as condições necessárias para que possa completar o movimento iniciado em *Teoria da ação comunicativa*, a saber, que a relação entre mundo da vida e sistema é uma via de mão dupla e que, portanto, supõe tanto pretensões colonizadoras quanto iniciativas emancipatórias. Nessa perspectiva, o papel *transformador* do direito está intimamente associado ao fato de este ter seus pés fincados tanto no mundo da vida como no sistema, servindo, por isso, ao poder comunicativo e ao poder administrativo. Dessa forma, o direito é tanto a voz da administração e do sistema, quanto a expressão de um processo de formação coletiva da opinião e da vontade, permitindo-lhe figurar, respectivamente, como coerção legítima e como expressão da autocompreensão e da autodeterminação de uma comunidade de pessoas de direito.

Para Habermas, por ser o direito a instância mediadora entre sistema e mundo da vida, contribui para transformar o poder comunicativo em poder administrativo. Ocorre, contudo, que na base da descrição do direito como instância mediadora se situa a reflexão de Habermas sobre o sistema político e suas diferenças internas. Para ele, o sistema político se diferencia internamente em domínios do poder comunicativo e do poder administrativo. Dessa forma, a

questão central da teoria política é, antes de tudo, a de determinar não somente as fronteiras entre esses dois diferentes domínios, mas também a relação que estabelecem entre si. A tese de Habermas é a de que a política não pode ser entendida unicamente em termos instrumentais e, por isso, deve ser analisada não somente com instrumentos da teoria da ação, mas também com as da teoria sistêmica. Nessa perspectiva, defende que o núcleo administrativo, que é o cerne instrumental do sistema político, só pode funcionar de maneira legítima se for constantemente alimentado por fluxos comunicativos. Assim, é necessário retroceder na argumentação e mostrar como Habermas concebe o tema da circulação do poder.

Para resolver o problema da transformação do poder comunicativo em poder administrativo, Habermas usa, como se viu acima, a metáfora do direito como “*transformador*”. Todavia, para explicar o problema da circulação do poder, ou melhor, para responder a questão sobre “como os cidadãos podem influenciar o sistema político por meio dos processos de formação da opinião e da vontade coletivas sem, ao mesmo tempo, prejudicar a dinâmica própria desse sistema”, Habermas (1997, p.87) desenvolveu dois diferentes modelos: o do sitiamento e o das eclusas. O primeiro, apresentado e desenvolvido em *Soberania do povo como processo (Volksouveränität als Verfahren)*; o segundo, em *Direito e democracia (Faktizität und Geltung)*.

No primeiro modelo, desenvolvido no quadro categorial da *Teoria da ação comunicativa (Theorie des kommunikativen Handelns)*, Habermas serve-se da imagem do sitiamento realizado pelos cidadãos em torno do sistema político. De acordo com ele, os cidadãos, por meio de discursos públicos, sítiam a “fortificação política” e, sem intenção de conquistar o poder administrativo - como ocorre em uma revolução - tentam interferir nos processos de decisão e julgamento. Assim, diz Habermas,

o poder comunicativo é exercido à maneira de um assédio. Mesmo não tendo intenções de conquista, ele interfere nas premissas dos processos de juízo e de decisão do sistema político, a fim de fazer valer seus imperativos, na linguagem capaz de ser entendida pela fortaleza sitiada: ele administra o *pool* de argumentos que o poder administrativo pode, é verdade, manipular instrumentalmente, porém não ignorar, uma vez que é estruturado conforme o direito. (2003c, p.273).

Ao tratar do sitiamento do poder burocrático das administrações públicas pelo poder comunicativo dos cidadãos, Habermas pretende, como reconhece em entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René Gabriels (1997), contrapor-se ao modelo clássico de revolução, no qual a conquista e a destruição do poder do Estado (*ancien régime*) eram condições obrigatórias. Ao analisar esse modelo, em *Soberania do povo como processo*, Habermas pretende, através do uso público da razão, viabilizar a efetivação das liberdades comunicativas, pois, até então, acreditava, que o poder comunicativo, forjado no horizonte de uma esfera pública democrática, bem como a influência das opiniões concorrentes, só poderiam se tornar efetivas caso atuassem com a intenção, não de conquistar, mas apenas de influenciar, por meio de processos de formação da opinião e da vontade coletivas, o poder administrativo. Só assim, pensava Habermas, poder-se-ia resolver o problema da relação entre sistema e mundo da vida, ou melhor, o problema da relação entre os domínios do poder administrativo e os do poder comunicativo.

Porém, em *Direito e democracia*, bem como na entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René Gabriels, Habermas reconhece que o modelo do sitiamento

é por demais derrotista, principalmente [diz ele] se se entende a distribuição de poderes de tal maneira que as instâncias da administração e da justiça que *aplicam* o direito devam ter um acesso apenas limitado àquelas

razões mobilizadas pelas instâncias legisladoras para justificar amplamente suas decisões”. (1997, p.88 – grifo dos tradutores).

Para Habermas, o núcleo do sistema político é formado por complexos institucionais, a saber, a administração, o judiciário e a formação democrática da opinião e da vontade. Nesse sentido, pensa que - como se pode observar na citação acima - o acesso limitado das instâncias da administração e da justiça às razões mobilizadas pelas instâncias legisladoras, acaba por gerar um déficit de legitimidade. Acredita, assim, que a administração e a justiça - em função de que determinadas matérias não permitem *ex ante* regulamentação suficientemente definida pelo legislador político - exercem uma espécie de atividade legislativa paralela, o que geraria a necessidade de outras formas de participação. Assim, essa atividade legislativa paralela, para ser legítima, deveria garantir, através de outras formas de participação, a migração de uma dose significativa de formação democrática da vontade para dentro da própria administração, assim como o judiciário, que implementa o direito, deveria se justificar diante de fóruns ampliados de crítica jurídica. Por essa razão, conclui-se que “o modelo das eclusas conta com uma democratização mais abrangente que o modelo do sitiamento”. (HABERMAS, 1997, p.88).

Nessa linha, Habermas, como ele próprio reconhece em *Direito e democracia* (2003b, p.86), continua procurando, apoiado no modelo desenvolvido por Bernhard Peters, uma resposta à questão relativa à implantação da circulação do poder regulado pelo Estado de direito. Chega-se, dessa forma, ao modelo das eclusas que supõe, por sua vez, um sistema político, constituído a partir do Estado constitucional, e representado pela imagem de um centro e de uma periferia. A imagem do centro, no modelo das eclusas, figura associada ao núcleo do sistema político formado, como se afirmou acima, pela administração, pelo

judiciário e pelas instituições de formação democrática da opinião e da vontade (corporações parlamentares, eleições políticas, concorrência entre partidos, etc). Por outro lado, vinculada à imagem da periferia estão as associações e organizações formadoras de opinião e capazes de gerar influência pública. Assim, no modelo das eclusas, os influxos comunicativos têm de acumular volume suficiente para alcançar o patamar mais alto e, assim, influenciar o centro de decisão, ou melhor, a longa cadeia da decisão política no Estado democrático de direito. Nesse sentido, escreve Nobre:

Os sucessivos obstáculos a serem transpostos são também filtros específicos das pretensões geradas no mundo da vida. Esses filtros tanto moldam cada uma das pretensões nos seus termos específicos como fazem parte de um processo mais amplo de formação da opinião e da vontade dos participantes. Esse processo será tanto mais bem sucedido do ponto de vista dos avanços emancipatórios quanto mais profunda e abrangente for a discussão sobre os procedimentos nos termos dos quais se dá cada discussão e cada embate político em cada um dos níveis. (2008, p.26).

Ao substituir, em *Direito e democracia*, o modelo do sitiamento pelo modelo das eclusas, Habermas acaba por alterar o caráter da esfera pública. Doravante, porém, a esfera pública deixa de ser meramente defensiva - como no modelo sitiamento - e adquire um caráter mais ofensivo, assumindo um papel mais amplo e mais ativo nos processos formais mediados institucionalmente. Na lógica das eclusas, os processos de comunicação e decisão do sistema político figuram, por meio de uma esfera pública sensível, ancorados no mundo da vida por uma abertura estrutural porosa, que permite introduzir no sistema político os conflitos da periferia. Dessa forma, o sistema político - que se perfila perante uma periferia ramificada e que já não pode mais ser

pensado autopoieticamente - passa a se formar de modo polárquico. Assim,

no interior do núcleo, a "capacidade de ação" varia, dependendo da "densidade" da complexidade organizatória. O complexo parlamentar é o que se encontra mais aberto para a percepção e a tematização dos problemas sociais [...] Nas margens da administração forma-se uma espécie de periferia *interna*, que abrange instituições variadas, dotadas de tipos diferentes de direitos de auto-administração ou de funções estatais delegadas, de controle ou de soberania (universidades, sistemas de seguros, representações de corporações, câmaras, associações beneficentes, fundações, etc.). Tomado em seu conjunto, o núcleo possui uma periferia *exterior*, a qual se bifurca, *grosso modo*, em *compradores e fornecedores*. (HABERMAS, 2003b, p.87).

Por fim, cabe recordar que o modelo centro-periferia reforça o núcleo normativo da política deliberativa e sinaliza para a necessidade de uma justificação racional e pública das questões que carecem de argumentação jurídica. Na verdade, o modelo das eclusas aponta para uma concepção modificada tanto no direito, que assume a função de um *medium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo, como na esfera pública, que doravante assume um caráter mais ofensivo, adquirindo um papel mais amplo e mais ativo nos processos formais mediados institucionalmente.

Referências

- HABERMAS, Jürgen. Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. *Novos Estudos do Cebrap*. Nº 47, p. 85-102, mar. 1997.

Estado, política e evolução social: uma tendência para este século XXI

Leno Francisco Danner¹

Argumento central

Defenderei, neste texto, o argumento de que, desde a última década do século XX, se está assistindo a uma reafirmação de um Estado forte, compensatório e

¹ Leno Francisco Danner realizou seu mestrado em filosofia, com área de concentração em ética e filosofia política, na PUC-RS, entre os anos de 2005-2007. Sob orientação do Prof. Dr. Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Jr., defendeu dissertação de mestrado intitulada “Democracia e justiça social: apontamentos a partir da ‘utopia realista’ de John Rawls”. Realizou seu doutorado em filosofia, também na área de concentração em ética e filosofia política, na PUC-RS entre os anos de 2008-2011, defendendo trabalho intitulado “Habermas e a ideia de continuidade reflexiva do projeto de Estado social: da reformulação do déficit democrático da social-democracia à contraposição ao neoliberalismo”, sob a orientação do Prof. Dr. Agemir Bavaresco. Atualmente, é professor de filosofia e de sociologia na Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Suas áreas de estudo são teoria crítica e liberalismo político contemporâneo. Contato: leno_danner@yahoo.com.br

regulatório, diretivo em relação à evolução social. Nesse sentido, passa para primeiro plano a política – tanto em termos de afirmação das instituições políticas quanto no que se refere à participação cidadã – como o elemento fundamental para a realização de transformações em todos os âmbitos da sociedade. Contra tendências conservadoras na política, redivivas diante da atual crise socioeconômica, defensoras de *políticas de austeridade* como forma de resolver-se tal crise, e depois de um longo tempo de influência das posições neoliberais, nós podemos perceber a consolidação de uma mentalidade coletiva afirmadora desse Estado diretivo em relação à evolução social, realizador de políticas de integração social e regulador no que tange à dinâmica econômica. É uma realidade muito importante para nossas democracias, pois leva ao reforço de uma cultura pública defensora de direitos sociais, à afirmação de uma política que, contraposta ao *laissez-faire*, assume o papel de centro diretivo da sociedade, de espaço de reivindicações por justiça e de exercício efetivo da cidadania, por parte de um número sempre crescente de indivíduos, grupos e movimentos sociais os mais diversos. Trata-se, por isso, de uma perspectiva muito otimista no que diz respeito ao reforço da democracia política, que coloca o Estado como instituição básica para a constituição de uma sociedade democrática contemporânea.

1 - O ocaso do conservadorismo político

Quero partir do argumento de que estamos assistindo, desde meados da década de 1990, a um enfraquecimento vertiginoso do conservadorismo político-econômico representado pelo modelo neoliberal. Efetivamente, desde aquele período, é possível percebermos, na análise da *realpolitik* de inúmeras democracias ocidentais – da Europa ocidental, passando pelos Estados Unidos e chegando às nossas Américas – um reforço da política social

e a afirmação de um Estado forte, interventor na esfera econômica e compensatório na esfera social, que centraliza a condução da evolução social, colocando a política democrática, contrariamente ao que defendia o neoliberalismo, como o baluarte da evolução destas mesmas democracias. Com efeito, dois dos pilares básicos da posição neoliberal, a recusa da sociedade e de suas instituições enquanto estruturas objetivas que determinam poderosamente tanto a evolução social quanto a atribuição do *status quo*, e a afirmação da autorreferencialidade da esfera econômica, que, devido a uma dinâmica própria, não-política e não-normativa, não poderia nem sofrer intervenção política e nem ser enquadrada a partir de argumentos normativos e de interesses generalizáveis próprios do âmbito social, foram implodidos pela mudança sociopolítica que desde aquele período tem dinamizado a autoconstituição de nossas democracias e a visão política hegemônica em nossas sociedades.

Primeiramente uma digressão sobre estes dois pilares da posição neoliberal. Hayek, considerado o pai do neoliberalismo, partia da ideia de que a evolução social possui caráter espontâneo, sendo dinamizada por indivíduos sem qualquer visão messiânica ou filosófica do todo, preocupados basicamente com a satisfação de suas necessidades pessoais, que é conseguida em um processo correlato de oferta dos próprios talentos aos demais e de aproveitamento dos talentos oferecidos por estes. Para Hayek, são estas ações isoladas, levadas a efeito por indivíduos que, como disse, querem apenas satisfazer seu bem-estar pessoal, que fazem com que esses mesmos indivíduos instituem, ao longo do tempo, práticas, códigos e regras que possam orientar as relações entre eles e arbitrar sobre reivindicações de justiça surgidas a partir daquelas relações. Note-se bem que a tônica da evolução é determinada por indivíduos singulares, e não pelas instituições ou por noções abstratas e genéricas de classe

social – instituições e classes sociais que poderiam representar macrossujeitos da evolução social, determinadores da dinâmica realizada em uma dada sociedade e mais além (um argumento básico da teoria social de um modo geral e da teoria social de esquerda em particular).

Para Hayek, portanto, a evolução social, isto é, a consolidação de resultados objetivos no que tange ao *status quo* e à formação das instituições em uma dada sociedade, acontece de modo espontâneo e não-intencional, a partir daquelas múltiplas ações individuais, feitas com o intuito de satisfazer os próprios interesses singulares. Ou seja, essa evolução é espontânea e não-intencional porque não foi produzida conscientemente, porque não foi conduzida por alguma instituição ou classe social, porque não foi centralizada pelas instituições e classes sociais. *Ela não foi pensada e nem planejada*; simplesmente aconteceu por meio desse processo de interrelação produtiva entre indivíduos singulares, que, conforme travavam relações de troca, percebiam o que deveria ser seguido e o que deveria ser condenado em termos dessas mesmas interrelações produtivas. Três ideias importantes aparecem aqui: a importância da esfera econômico-produtiva em termos de evolução social; a recusa de que a sociedade e suas instituições, correlatamente à ideia de classes sociais (no sentido a elas dado por Marx), sejam estruturas objetivas ou macrossujeitos da evolução social; e a recusa da política e do Estado enquanto médium basilar da evolução social e enquanto instituição planejadora dessa mesma evolução social, concomitantemente à afirmação, por parte de Hayek, de que o mercado é uma ordem espontânea que, pela sua lógica própria, não-normativa e não-política, assume o papel de lugar por excelência da evolução social (cf.: HAYEK, 1985a; HAYEK, 1985b; BUTLER, 1987).

Explico brevemente cada uma dessas ideias. A primeira delas diz respeito ao fato de que esse processo

evolutivo tem seu cerne na esfera econômica, na produção da vida material: é por meio da busca pela satisfação das próprias necessidades no âmbito produtivo que os indivíduos singulares contribuem para a gestação de práticas, normas e instituições sociais. Isso demonstra a importância que o âmbito econômico possui para a definição da dinâmica social, para a configuração – ainda que indireta, espontânea – da sociedade: indivíduos singulares produzem sua vida material e, a partir disso, geram códigos e práticas objetivos, que tendemos a chamar de sociedade, de instituições, de cultura, etc. A segunda delas diz respeito à recusa de que a sociedade e suas instituições sejam estruturas objetivas que, a partir das lutas entre supostas classes sociais e da configuração dali adquirida, definam o *status quo*, o ritmo, a intensidade e a configuração da evolução social, dos processos de socialização e de subjetivação. Afirmar a ideia de que a sociedade e suas instituições são estruturas objetivas equivale a acreditar que a sociedade tenha um centro (ou alguns centros diretivos, planejadoras, estruturantes) e macrossujeitos por sobre as cabeças individuais; equivale também a pressupor a possibilidade de, politicamente, se poder planejar os processos evolutivos, que não seriam, nesta posição, concebidos como espontâneos, e sim como produzidos politicamente, planejados a partir das instituições, como que tecnocraticamente. Da mesma forma, a afirmação de macrossujeitos da evolução social implica em que sejam anuladas as ações individuais que, como quer Hayek, são a verdadeira causa – inconsciente, não-intencional e não-planejada – de uma evolução social com caráter abrangente, definidora das características gerais da sociedade, de seus códigos e de suas relações. Instituições e macrossujeitos não existem, a não ser como idealizações. Na prática, apenas existem indivíduos e as relações que estes entabulam entre si com vistas ao proveito próprio (cf.: HAYEK, 1987; BUTLER, 1987).

Com isso, chegamos à terceira ideia central para a posição neoliberal, a saber, a recusa da política democrática e do Estado enquanto elementos diretivos da evolução social, enquanto instâncias a partir das quais essa mesma evolução social pode ser racionalizada, discutida, planejada conscientemente. Hayek nega esse papel diretivo e planejador da evolução social que tradicionalmente – em particular nas posições de esquerda – a política democrática e o Estado têm assumido e *mesmo centralizado*. As teorias de índole socialista (e, hodiernamente, sua vertente social-democrata) possuem exatamente essa característica de atribuir centralidade à política democrática e ao Estado devido ao fato de conceberem a sociedade e suas instituições enquanto estruturas objetivas, enquanto macroestruturas que, devido a esse seu caráter, influem direta e decisivamente nos processos de evolução social e na determinação do *status quo*. Além disso, tais instituições não seriam imunes aos grupos de poder ou classes sociais que, ao estilo de macrossujeitos, definiriam, a partir de suas lutas por poder e hegemonia, configurações institucionais, práticas culturais e dinâmicas sociopolíticas. Assim, nas teorias políticas de esquerda, a ação política de classe e o planejamento institucional da evolução social passam para primeiro plano, permitindo tanto a configuração adequada dos sistemas sociais, econômicos, políticos e culturais quanto a racionalização da dinâmica social que, *planejada e conduzida desde as instituições*, poderia adquirir um sentido mais equitativo e inclusivo e menos arbitrário (porque consciente e fundado em interesses generalizáveis e argumentos normativos).

Ora, Hayek ataca esse aguilhão da teoria social de esquerda no momento em que não apenas concebe a evolução social como espontânea, não-intencional e não-planejada, senão também na medida em que, para fazer isso, estabelece a centralidade do horizonte econômico-produtivo enquanto o motor dessa mesma evolução social. O mercado,

enquanto *ordem espontânea*, é uma esfera não-objetiva, não-estrutural, na qual o fator básico da diferenciação entre os indivíduos e, conseqüentemente, da evolução social é a meritocracia. Aqui, não é o planejamento institucional centralizado ou a condução política das atividades dos indivíduos que garantirão uma evolução social equitativa, mas a própria espontaneidade do âmbito econômico-produtivo, isto é, a ampla mobilidade dos indivíduos em estabelecerem relações de troca uns com os outros, que é responsável seja pela produção da vida material, seja pela consolidação do *status quo*, seja, por fim, pela formação de códigos, de regras e práticas intersubjetivas. Assim, as instituições de um modo geral e o Estado em particular são importantes, na teoria de Hayek, mas o são por apenas dois motivos básicos: garantir o respeito e o cumprimento dos contratos e dos pactos, bem como evitar que o âmbito econômico seja afetado por poderes estruturais e por reivindicações normativas realizadas por meio de intervenções políticas. Quanto menos controles e intervenções políticas, mais espontaneidade. Quanto mais espontaneidade e liberdade, mais justiça e igualdade, que passam a ser definidas pela meritocracia do trabalho. Esta, aliás, torna-se o único critério para a definição do *status quo*, o que significa que, conforme já comentado acima, reivindicações normativas por igualdade material, distribuição da riqueza e justiça social não passem de uma miragem utilizada por grupos sociais perdedores, não podendo legitimar uma política diretiva e um Estado forte que enquadrem o sistema econômico com base em interesses generalizáveis. Desse modo, torna-se claro que o alvo da crítica de Hayek, fundamental para sua posição política, consiste na centralidade da política democrática e do Estado de bem-estar social enquanto elementos diretivos, condutores e planejadores da evolução social, que, a partir de argumentos normativos e interesses generalizáveis, enquadram o âmbito econômico com o objetivo de se

realizar valores de uso. A boa política, conforme defendido pelo neoliberalismo, é aquela que garante o máximo de espontaneidade à esfera econômico-produtiva, deixando a meritocracia definir tanto o *status quo* quanto os rumos da evolução social. A má política, por sua vez, é aquela que assume uma função interventora em relação aos mercados e compensatória em relação à esfera social, buscando dirigir o processo evolutivo de maneira centralizada e com base em supostos interesses generalizáveis, com base na fantasiosa ideia de justiça social (cf.: HAYEK, 1995; HAYEK, 2006; BUTLER, 1987; DUBIEL, 1993; HARVEY, 2008).

É este tipo de visão que, no meu entender, está em franco declínio, nas sociedades democráticas ocidentais, desde meados da década de 1990. Aliás, esta visão é rechaçada mesmo em países comunistas atuais, nos quais a centralização política em um Estado forte torna a evolução social algo planejado e conduzido institucionalmente, com o objetivo claro de não apenas impedir maior democratização, mas também de evitar que capitais de alcance transnacional detonem a estabilidade daquelas economias nacionais (comunistas). No que tange às sociedades democráticas ocidentais, que é o que me interessa neste momento, pode-se perceber que a hegemonia neoliberal, entre as décadas de 1980 e de 1990 nessas mesmas sociedades, mostrou a exaustão, para não se falar da própria fragilidade, de um modelo político que centraliza a dinâmica social *na ordem espontânea* do mercado e que recusa um modelo ampliado de política democrática calcado em argumentos normativos e em interesses generalizáveis que se utiliza de um Estado forte, interventor e compensatório, como instituição central de condução da evolução social. Hoje, os cidadãos querem segurança social realizada por meio das instituições públicas: eles afirmam tais instituições porque creem que elas podem, por meio do controle dos poderes estruturais vigentes socialmente, da realização de direitos sociais e da oferta de oportunidades educativas e trabalhistas (para não se falar da

seguridade social e dos sistemas públicos de saúde), dar-lhes um mínimo de bem-estar pessoal, bem como um mínimo de paz e de justiça sociais. Eles não estão mais dispostos a arriscar conseguir isso por meio da *espontaneidade do mercado* e com o enfraquecimento da política. Eles percebem, por fim, que a desregulação e o enfraquecimento das instituições públicas é causa direta da crescente pauperização e desigualdade sociais. Ou seja, eles já não aceitam um conservadorismo político que, conforme expresso pela posição neoliberal, coloque todo o peso da integração social na espontaneidade do mercado. Os cidadãos deste novo milênio querem planejamento e centralização política, querem instituições públicas atuantes socialmente, querem um Estado forte, compensatório e interventor – eles, contrariamente à política minimalista levada a efeito pelo neoliberalismo, querem mais política.

Com efeito, este novo milênio iniciou-se com a avaliação do fracasso teórico-prático do neoliberalismo e com a convicção, que cada dia ganha mais adeptos entre a população em geral de nossas sociedades, de que uma política planejadora precisa, por um lado, controlar e mesmo dinamizar a esfera econômico-produtiva, concomitantemente, por outro lado, ao seu trabalho integrador em termos sociais, alcançado por meio de políticas sociais calcadas na efetivação dos direitos sociais de cidadania. A receita teórico-política hegemônica, desde o início do século XXI, por conseguinte, pode ser sintetizada na seguinte programática: política forte, controle e fomento da economia nacional, realização de políticas sociais. E é uma receita que ganha apoio não somente entre teóricos e autoridades políticas as mais diversas, na medida em que estas últimas, inclusive, não podem abstrair da realização de políticas sociais como condição de legitimidade partidária e apoio administrativo por parte das camadas de eleitores; trata-se também de um apoio popular cada vez mais intenso, exatamente por atribuir, conforme dito acima, um caráter

integrador e pacificador às instituições públicas de um modo geral e ao Estado de bem-estar social em particular – uma cultura democrática, assim, que aponta para o reforço e para a afirmação das instituições públicas em seu aspecto diretivo da evolução social. Interessantemente, o sucesso de que gozam as instituições públicas implica em que o ideário social-democrata de conciliação entre capital e trabalho por meio do Estado de bem-estar social ganhe nova atualidade, em nossas democracias ocidentais, hodiernamente.

2 – A vez de uma política forte

No ideário social-democrata pode-se perceber, de maneira genérica, três aspectos básicos de sua posição teórico-prática: (a) a afirmação da sociedade e de suas instituições enquanto estruturas objetivas que, detonando processos de socialização e de subjetivação por sobre as cabeças individuais, definem de maneira preponderante a dinâmica da evolução social, a atribuição do *status quo* e muito do sentido desses processos; (b) a percepção de lutas por poder, de lutas de classe que definem o sentido e a dinâmica da estruturação das instituições, na medida em que tais lutas de classes são, em primeira mão, lutas pela definição das próprias instituições que coordenam a evolução social e os processos de socialização e de subjetivação – lutas de classe, portanto, direcionadas à orientação e à condução da evolução social; e (c) a configuração do poder econômico e político a partir dos argumentos normativos e dos interesses generalizáveis ramificados no social, o que equivale a subordinar os valores de troca do mercado capitalista aos valores de uso próprios do mundo da vida, por meio da afirmação da centralidade e do caráter diretivo da política democrática e, aqui, particularmente, do Estado de bem-estar social. Com isso, a social-democracia dá ensejo a um modelo de política forte que deve correlata e concomitantemente garantir a viabilização do

desenvolvimento econômico e de uma integração social equitativa e inclusiva, ou seja, conciliar capital e trabalho por meios políticos. Aqui reside seja o sentido das atividades estatais interventoras e fomentadoras em termos de âmbito econômico, seja a ênfase estatal nos direitos sociais de cidadania e nas instituições públicas de caráter socializador e de proteção social (escola, sistema público de saúde, seguridade social, etc.), que têm por objetivo, no primeiro caso, impedir uma acumulação monopolística da riqueza e propiciar condições infraestruturais básicas para o desenvolvimento capitalista, bem como, no segundo caso, realizar a proteção social das classes sociais dependentes do trabalho e a garantia de sua inclusão bem sucedida nos processos de socialização e de subjetivação. Trata-se, como se pode perceber, não apenas da afirmação de uma política forte e diretiva da evolução social, mas também, como condição e mesmo como consequência disso, da colocação de enormes expectativas metodológicas, programáticas e normativas às instituições políticas de um modo geral e ao Estado de bem-estar social em particular, na medida em que eles passam a ser o cerne para a estabilização dos problemas sociais (tensões entre capital e trabalho) e o baluarte para a condução da evolução social (cf.: HABERMAS, 1991; HABERMAS, 2000; HABERMAS, 2009; HONNETH & HARTMANN, 2009; DANNER, 2011; DANNER, 2012; HICKS, 1999).

A crise do Estado de bem-estar social, em seu viés fiscal, político e psicossocial (cf.: O'CONNOR, 1977; ROSANVALLON, 1981; OFFE, 1984; OFFE, 1989; HABERMAS, 2002; HABERMAS, 2005), e o ataque neoliberal a ele desfechado mostram o quanto tais expectativas direcionadas ao campo do político apresentam contradições, e não apenas sucessos. Entretanto, o fracasso das políticas neoliberais e mesmo a consolidação de uma globalização econômica desregulada, sob o domínio de capitais transnacionais, desde meados da década de 1990,

mostram, por seu turno, o quanto a falta de uma política forte, nacional e internacionalmente, acentua os problemas da desigualdade social, da pauperização e da desestruturação das instituições públicas. Isso as populações dos países democráticos, mormente aquelas camadas sociais com perspectivas de vida mais instáveis (que, por isso mesmo, sofrem de maneira mais aguda os problemas de desenvolvimento econômico e de mercado do trabalho – e que são, inclusive, mais exploradas em termos de dinâmica econômica), aprenderam a duras penas. E são essas pessoas que efetivamente consolidaram uma cultura pública calcada na afirmação e no reforço das instituições públicas em geral e do Estado de bem-estar social em particular, pondo como centro programático dessa mesma política democrática os direitos sociais de cidadania, políticas sociais e atividades interventoras que possam garantir tanto o desenvolvimento econômico, ao qual não se pode abandonar, quanto principalmente processos de socialização e de subjetivação efetivos, integrais, que não estejam determinados nem pela exploração do trabalho por parte do capital e nem pela dinâmica sempre instável do processo de acumulação capitalista da riqueza, que ainda é a base, no capitalismo contemporâneo, para a realização do desenvolvimento social. Essas populações já não acreditam na retórica dos políticos e nos prognósticos dos especialistas acadêmicos sobre as reformas ou as políticas necessárias para a afirmação do desenvolvimento econômico (leia-se: autovalorização do capital) e nem creem que a meritocracia seja o único ou talvez o melhor critério definidor tanto do *status quo* quanto da distribuição da riqueza produzida; elas querem garantir que os direitos sociais sejam oferecidos para além de quaisquer ideologias partidárias e suas maquinações. Essas mesmas populações, portanto, percebem a política como tendo a tarefa de garantir inclusão social efetiva para todos, protegendo suas vidas das peripécias do mercado capitalista, que é desmistificado em sua retórica de garantidor de uma

integração social equitativa abrangente; o mercado é um lugar de exploração do trabalho com vistas à autovalorização do capital, possuindo tendências e dinâmicas objetivas que, não controladas, submetem o trabalho a um processo de exploração e de deterioração permanente – o mundo do trabalho não é apenas o mundo da valorização tecnológica e dos altos salários, senão que, de um modo geral e em perspectiva estrutural, é o âmbito da pauperização e da desigualdade sempre crescentes, dos baixos salários e da deterioração da qualidade de vida das classes trabalhadoras, da monopolização da esfera econômica por grandes grupos econômicos e da grande concentração de renda. Nesse sentido, não há mais nenhum véu dourado ou ideologia que tenham capacidade de encobrir a verdadeira face da produção material da vida no capitalismo: o confronto entre capital e trabalho, isto é, a autovalorização do capital por meio do trabalho, é, no capitalismo contemporâneo, tão ou mais aguda quanto o período da acumulação originária.

Isso fica evidente, em primeiro lugar, com a consolidação da globalização econômica (cf.: CHESNAIS, 1996; BENAYON, 1998; CHOSSUDOVSKI, 1999; HABERMAS, 2003; HABERMAS, 2006). Hoje, as grandes empresas transnacionais canalizam sua produção para países da Ásia ou da América Latina em que a mão-de-obra tem precária organização sindical ou consciência de classe, acostumada ao jugo do autoritarismo institucional e a uma vida de pauperização. Geralmente, pelo menos no caso da Ásia, são sociedades nas quais o poder político, centralizado na figura de um ditador ou de um partido burocrático, impede uma maior liberdade democrática e, com isso, consolida uma cultura cotidiana de obediência ao autoritarismo, o que facilita, no caso destas empresas, a possibilidade de se explorar mão-de-obra humana a bel-prazer em troca de baixíssimos salários – os mercados de trabalho da Ásia, aliás, em minha percepção, definirão muito das configurações globais do mundo do trabalho e dos

mercados produtivos. Enfim, a globalização econômica consolidada tornou atual o problema da exploração do trabalho, na medida em que, naqueles continentes acima citados, aproveitou-se das condições de pobreza social, de autoritarismo institucional, de subdesenvolvimento econômico e de profunda estratificação em termos de *status quo* para arrefecer uma realidade de exploração do trabalho que permite uma lucratividade em contínuo e sem qualquer problematização abrangente. Pode-se pagar indefinidamente um dólar por dia a um trabalhador na China ou no Vietnã sem que essa relação de exploração desumana, literalmente de escravidão (na medida em que tal valor permite no máximo uma subsistência mínima), seja problematizada em sua crueza, nem naquele contexto, nem no horizonte das sociedades desenvolvidas, no qual a proteção ao trabalhador e a ação dos movimentos sindicais apresentam mais efetividade e impacto político (sociedades estas que estão preocupadas, basicamente, com seu protecionismo interno).

Em segundo lugar, a crise socioeconômica hodierna, que afeta as economias nacionais ocidentais desde o início deste século, demonstra o quanto o conflito entre capital e trabalho é atual para entendermos a dinâmica da vida sociopolítica contemporânea. Essa crise, além disso, nos mostra que esse conflito, que por muito tempo permaneceu latente devido à programática do Estado de bem-estar social, retorna com força à agenda teórico-política e à dinâmica de nossas sociedades. Com efeito, atualmente vive-se uma queda drástica na economia produtiva e uma elevação das atividades ligadas ao capital especulativo-financeiro, o que ocasiona novamente endividamento galopante do Estado e falência da economia real, produtiva, ligada à industrialização. Com isso, empresas reduzem suas atividades ou entram em processo de falência, o que ocasiona o aumento do desemprego estrutural. Ora, neste caso, também pode ser percebido o fato de que as lutas em torno à definição do receituário teórico-político hegemônico

em termos de resolução da referida crise coloca novamente na ordem do dia a disputa entre a programática social-democrata e a noção de políticas de austeridade própria da posição neoliberal. Neste segundo caso, há a necessidade de o Estado retirar controles políticos frente à mobilidade dos capitais, diminuindo, além disso, as políticas sociais destinadas à promoção do trabalho e à inclusão social. Ainda como parte do receituário, há de se aceitar essa dinâmica já consolidada da globalização econômica, que, com a entrada em cena das formas de trabalho próprias aos contextos subdesenvolvidos (baixos salários, jornadas laborais extenuantes, poucos direitos trabalhistas, incipiente organização sindical), apontam para a necessidade de se racionalizar o trabalho como forma de se adequar à realidade econômico-produtiva do século XXI, em que a valorização do trabalho passa a ser determinada pela dinâmica do trabalho barato advinda da Ásia e da América Latina, dinâmica essa aproveitada e reforçada pelas empresas transnacionais (cf.: ANTUNES, 2005; GORZ, 2005; KURZ, 2005). No caso da posição social-democrata, uma política forte, conforme já comentado acima, poderia, se não retomar uma forma de desenvolvimento econômico marcada por altos patamares de crescimento (isto é, de lucro), já impossível em uma realidade de globalização econômica que prioriza mão-de-obra da Ásia e da América Latina, pelo menos garantir um mínimo de crescimento econômico com a proteção e a inclusão das classes trabalhadoras, a partir do reforço de um Estado forte e de uma economia nacional endógena e autônoma.

Com isso, o crescimento das mobilizações sociais no que tange à discussão das medidas para a resolução da atual crise socioeconômica nos mostra que as populações ocidentais – e mesmo mais além – estão conscientes de que a luta entre capital e trabalho, elevada agora ao cenário internacional (e determinada por este, diga-se de passagem) por causa da globalização econômica, é atual e, se vencida

pelas posições conservadoras com sua receita de políticas de austeridade, pode implicar na aceitação e na consolidação do desemprego estrutural, da desestruturação das instituições públicas e na submissão a uma economia globalizada que, hoje, põe em perigo o mínimo de estabilidade e de direitos sociais conquistados no Ocidente e, pior, que impede a instauração de uma forma mais justa e equilibrada de desenvolvimento econômico e social a ser perseguido em nível mundial. As políticas de austeridade, propugnadas pelas posições conservadoras, representam o ocaso da política democrática, a desestruturação de um modelo de política e de Estado diretivos em relação à evolução social e, assim, o solapamento das instituições públicas interventoras e compensatórias. Por isso, como estou defendendo, a consolidação paulatina de uma cultura política pública, afirmada por estas mesmas populações, que centra seu ideário na defesa e no reforço das instituições públicas, na ênfase em uma política forte, nos direitos sociais e em um Estado interventor e compensatório, fazendo da política a arena e o instrumento por excelência para a resolução dos problemas sociais e para a condução da evolução social. Trata-se de uma tendência teórico-política ao lado de outras tendências (mormente a tendência conservadora calcada na defesa de *políticas de austeridade*); mas que poderia representar uma importante alternativa para iniciativas cidadãos, movimentos sociais e partidos políticos ligados à tradição da esquerda teórico-política e, aqui, da política forte enquanto a base para a condução da evolução social.

Considerações finais: uma auspiciosa perspectiva para a política democrática

Esta tendência geral que delineei ao longo destas páginas, de uma afirmação por um número cada vez maior de pessoas da política democrática e do Estado de bem-estar social enquanto instituições centrais para o processo de

evolução social, é importante para pensar-se o rumo da política democrática contemporânea e, em particular, uma perspectiva teórico-política para a esquerda, inclusive para pensar-se uma alternativa à crise socioeconômica contemporânea, tanto ao nível das democracias quanto em termos de realidade global. Com efeito, as vozes das ruas são cada vez mais incisivas no sentido de afirmarem a política democrática como elemento basilar para a resolução dos problemas sociais, tanto em termos de controle (mas também de fomento planejado) da economia quanto no que diz respeito à realização efetiva de políticas sociais de caráter integrador e inclusivo, de forma a proteger as classes sociais dependentes do mercado de trabalho da ameaça de marginalização, de exploração e de pauperização permanentes, determinadas pela instabilidade do processo de acumulação capitalista atual.

Hoje, a globalização econômica imbricou de maneira profunda dois problemas graves de nossa realidade social, a saber, a desvalorização do trabalho e a desestruturação das instituições públicas. No primeiro caso, conforme desenvolvido acima, a ênfase nos mercados de trabalho da Ásia e mesmo da América Latina, por parte dos capitais transnacionais, implica em um severo golpe às organizações trabalhistas em sua luta pela valorização do trabalho e pela domesticação social do capitalismo mundial, na medida em que aqueles capitais enfatizam exatamente um modelo econômico-político de exploração do trabalho que possui poucos freios e compensações – o modelo de trabalho hegemônico, neste início de século XXI, é o dos baixos salários, jornadas laborais extenuantes e poucos direitos trabalhistas e que nega, inclusive, a força política e o poder de barganha das organizações trabalhistas. No segundo caso, a ênfase naqueles mercados de trabalho correlatamente à mobilidade internacional dos capitais transnacionais leva à impossibilidade de se controlar de maneira consistente, desde as instituições públicas sediadas no Estado-nação, os

fluxos de capital (fundamentais para a promoção dos direitos sociais e do pleno emprego), que, ao contrário, acabam determinando os ajustes políticos desse mesmo Estado-nação. Assim, as instituições públicas são submetidas a um processo de desestruturação avassalador, em suas capacidades interventoras e compensatórias. Conjugado a isso, a paulatina prevalência do capital especulativo em relação ao capital produtivo destrói a possibilidade de crescimento das economias reais, contribuindo ainda mais para a consolidação do desemprego estrutural, para a desestruturação das instituições públicas e para o crescimento da marginalização e da pauperização das classes sociais dependentes do mercado de trabalho.

Apostarei minhas fichas, a partir destes diagnósticos, nos grupos sociais que, na minha compreensão, contrapõem-se às políticas de austeridade como forma de resolução da crise socioeconômica atual. Estes, conforme acredito, já vivenciaram, ao longo das décadas de 1980 e de 1990, tanto a defesa das posições neoliberais quanto seus impactos sociais, políticos, culturais e econômicos em nossas sociedades, de modo que, ao perceberem o fracasso do neoliberalismo, também puderam aprender com aquela situação. São esses grupos que, hoje, defendem com unhas e dentes uma política forte, um Estado interventor e compensatório e direitos sociais de cidadania. Esses grupos entendem que o conflito entre capital e trabalho, na política e na economia, não cessa e, no caso da atual crise socioeconômica, acirrou-se, devido à globalização econômica. Por isso, para eles, não políticas de austeridade, conforme querem os conservadores, mas um modelo de política e de Estado fortes, diretivos em relação à evolução social, interventores e compensatórios, pode garantir a resolução desta crise socioeconômica com base na afirmação e na promoção do trabalho, permitindo a domesticação – ainda que sempre instável – das economias capitalistas, primeiramente ao nível de cada nação e, depois, como passo

necessário, do atual modelo de globalização econômica. A nova cultura democrática gestada pelos grupos sociais críticos do neoliberalismo, assim, reafirma e reforça as instituições políticas e a atividade política enquanto elemento diretivo da evolução social, como a forma por excelência de se orientar a esfera econômica com base em argumentos normativos e interesses generalizáveis. Na medida em que cresce o número de indivíduos e movimentos sociais que defendem esse modelo de política forte, interventora e compensatória, transforma-se a cultura democrática cotidiana, que passa a substituir a meritocracia e o *laissez-faire*, base da programática teórico-política conservadora, pela política, pelo Estado e pelos direitos sociais de cidadania como bases da evolução de nossas sociedades e mais além. Politicamente, já não se pode mais fugir destes três pontos, que se tornaram fundamentais para a estruturação das instituições políticas democráticas e, de um modo ainda mais impressionante, para a hegemonia dos partidos políticos (inclusive os partidos políticos conservadores): política forte, Estado de bem-estar social e direitos sociais de cidadania.

Referências bibliográficas

ANTUNES, Ricardo. “Eliminar o Desemprego no Capitalismo é Uma Ficção”, *Cadernos IHU em Formação*, Ano 01, n.º. 05, 2005.

BENAYON, Adriano. *Globalização versus Desenvolvimento*. Brasília: LGE, 1998.

BUTLER, Eamon. *A Contribuição de Hayek às Ideias Políticas e Econômicas de Nosso Tempo*. Tradução de Carlos dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

CHESNAIS, François. *A Mundialização do Capital*. Tradução de Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996.

CHOSSUDOVSKY, Michel. *A Globalização da Pobreza: Impactos das Reformas do FMI e do Banco Mundial*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Moderna, 1999.

DANNER, Leno Francisco. *Habermas e a Ideia de Continuidade Reflexiva do Projeto de Estado Social: da Reformulação do Déficit Democrático da Social-Democracia à Contraposição ao Neoliberalismo*. Tese de Doutorado em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2011.

_____. “Habermas e Giddens sobre a Crise da Esquerda Ocidental: Considerações em torno à Crise do Estado de Bem-Estar Social”, *Revista Estudos Filosóficos*, n.º. 09, p. 98-119, 2012.

DUBIEL, Helmut. *Qué es el Neoconservadurismo?* Introducción y Traducción de Agapio Maestre. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.

GORZ, André. “A Crise e o Êxodo da Sociedade Salarial”, *Cadernos IHU em Formação*, Ano 01, n.º. 05, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.

_____. *Diagnósticos do Tempo: Seis Ensaios*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. *La Constelación Posnacional: Ensayos Políticos*. Traducción de Pere Fabra Abat, de Daniel Gamper Sachse y de Luis Pérez Díaz. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

_____. *Era das Transições*. Tradução e Introdução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *O Ocidente Dividido*. Tradução de Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. *Ay, Europa! – Pequenos Escritos Políticos*. Traducción de José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

HARVEY, David. *O Neoliberalismo: História e Implicações*. Tradução de Adail Sobral e de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HAYEK, Friedrich August von. *Direito, Legislação e Liberdade: Uma Nova Formulação dos Princípios Liberais de Justiça e de Economia Política (Vol. II) – a Miragem da Justiça Social*. Tradução de Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985a.

_____. *Direito, Legislação e Liberdade (Vol. III): a Ordem Política de Um Povo Livre*. Tradução de Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985b.

_____. *Arrogância Fatal: os Erros do Socialismo*. Tradução de Ana Maria Capovilla e de Candido Mendes Prunes. Porto Alegre: Editora Ortiz, 1995.

_____. “The Meaning of the Welfare State”, p. 90-95. In: PIERSON, C.; CASTLES, F.

G. (Eds.). *The Welfare State Reader*. Cambridge: Polity Press, 2006.

_____. *O Caminho de Servidão*. Tradução de Ana Maria Capovilla, de José Ítalo Steele e de Liane de Moraes Ribeiro. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

HICKS, Alexander. *Social Democracy and Welfare Capitalism: a Century of Income Security Politics*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999.

KURZ, Robert. “A Globalização deve se adaptar às Necessidades das Pessoas, e não o Contrário”, *Cadernos IHU em Formação*, Ano 01, n°. 05, 2005.

O’CONNOR, James. *USA: a Crise do Estado Capitalista*. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

OFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Tradução de Bárbara Freitag. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Capitalismo Desorganizado: Transformações Contemporâneas do Trabalho e da Política*. Tradução de Wanda Caldeira Brandt. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

ROSANVALLON, Pierre. *La Crise de l’Etat-Providence*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

O Problema da Justificação Fundacional Internalista na Epistemologia Contemporânea

Kátia M. Etcheverry^{1 2}

1. Introdução

O tema deste artigo é a relação de justificação não inferencial que permite a formação de uma base epistêmica para crenças empíricas, satisfazendo as condições internalistas para a justificação. Teorias fundacionalistas em

¹ Professora Doutora Colaboradora (estágio pós-doutoral PNPd/CAPES) junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). katia.etccheverry@acad.pucrs.br.

² Iniciei minha graduação em Filosofia na PUCRS em 2003, concluindo o bacharelado, sob a orientação do Prof. Dr. Felipe Müller, com a monografia intitulada ‘O problema da Justificação Epistêmica: A proposta confiabilista de Alvin I. Goldman’, em 2006. A sequência de meus estudos em epistemologia me levou ao Mestrado (2009, ‘O Fundacionismo Clássico revisitado na Epistemologia Contemporânea’) e Doutorado (2013, ‘Justificação Fundacional: a explicação neoclássica’), ambos na PUCRS sob a orientação do Prof. Dr. Cláudio de Almeida.

geral têm grande interesse em explicar como crenças básicas podem ser epistemicamente justificadas. Enquanto versões externalistas colocam a ênfase de suas condições para a justificação no estabelecimento de conexão estável com a verdade, o fundacionalismo internalista tem como condição primordial a posse de razões em favor da crença, o que lhe traz pesado encargo teórico. A conjunção internalismo e não inferencialidade constitui um dos pontos mais vulneráveis das propostas fundacionalistas, conseqüentemente é contra este aspecto teórico que os críticos têm levantado o maior número de objeções. Considerando os quadros teóricos de duas das principais teorias da justificação fundacional apresentadas na literatura epistemológica contemporânea, bem como a crítica dirigida a elas, pretendemos identificar o cerne do problema da concepção internalista de justificação de crenças básicas, e indicar o que nos parece ser uma linha argumentativa promissora em favor do fundacionalismo internalista.

2. A estrutura fundacionalista da justificação

Uma das teses fundacionalistas é a de que as crenças básicas são não inferencialmente justificadas, de maneira que nelas o regresso epistêmico pode ser encerrado de modo não arbitrário (contra o argumento cético de Agripa)³ e independente da justificação de outras crenças. Na literatura

³ O argumento cético de Agripa pretende mostrar que não há como configurar uma cadeia regressiva de razões com sucesso uma vez que apenas três alternativas se apresentam: ou (i) a cadeia é linear e encontra um ponto terminal, de modo arbitrário, em uma suposição; ou (ii) a cadeia é circular retornando a certa altura à crença inicial; ou (iii) a cadeia é linear e infinita. Em nenhuma das três situações, alega o cético, temos uma estrutura adequada para a justificação de crenças. Contudo, respostas ao trilema têm sido oferecidas tanto pelos que negam (i), os fundacionalistas; quanto os que negam (ii), os coerentistas; e os que negam (iii), os infinitistas.

não há propriamente consenso ou clareza quanto às condições e características de uma relação não inferencial, mas usualmente ela é simplesmente concebida como sendo a negação de uma relação inferencial. Para nosso interesse presente será suficiente aceitar a plausibilidade de uma relação epistêmica que é *diferente* da relação inferencial, permitindo que algumas crenças sejam justificadas devido ao suporte epistêmico fornecido pelas experiências do sujeito, colocando fim ao regresso das razões. Por sua independência epistêmica as crenças não inferencialmente justificadas podem constituir a base justificacional para as demais crenças da estrutura.

Desse modo, a estrutura fundacionalista é composta por dois tipos de crenças: as fundacionais (ou básicas), que são justificadas de modo não inferencial e independente da justificação de outras crenças; e as não básicas, justificadas mediante relações inferenciais que as tornam dependentes epistemicamente de outras crenças e, em última instância, dependentes da justificação das crenças básicas. Teorias fundacionalistas se apresentam em duas versões – internalista e externalista. Uma breve consideração do que constitui essa divisão servirá para configurar de modo apropriado o que caracteriza a posição internalista. Colocando de modo sucinto, enquanto internalistas admitem como justificadores de uma crença apenas fatores que são internos à vida mental do sujeito, os defensores do externalismo entendem que fatores externos podem ser relevantes para a qualificação epistêmica de crenças. A oposição entre as duas concepções é expressa também pela diferente perspectiva a partir das quais as condições para a justificação são formuladas – na primeira pessoa no internalismo e na terceira pessoa no externalismo, como o seguinte trecho exemplifica.

Ao bater o dedo do pé creio sentir uma dor aguda. [...] O pensamento que é sobre minha dor e a dor que é seu

objeto são ambos constituintes do estado mental consciente que chamo de contato direto. Quando tudo se passa dessa maneira, estamos em um estado que não precisaria ser mais do que ele é para satisfazer a curiosidade filosófica. O que mais se poderia querer em termos de garantia da verdade do que [ter] o produtor da verdade diante da mente?

[...] A questão é muito diferente, me parece, com relação a processos formadores de crença que podem ou não ser confiáveis (ou que podem ou não estar funcionando propriamente ou “rastreamdo” fatos). Eu estou não inferencialmente justificado em crer que sinto dor quando bato meu dedo do pé? O confiabilista, por exemplo, diz que sim, à condição de que a minha crença tenha sido causada por um processo que é confiável de modo não condicional. A essa altura, o filósofo pode resistir perguntando a seguinte questão óbvia: Mas minha crença foi causada na maneira correta? [...] A questão é irresistível porque ter uma crença causada de certo modo quando não sabemos se ela foi causada do modo em questão claramente não é algo que possa nos assegurar a [obtenção da] verdade. Curiosamente, alguns externalistas parecem perceber esse fato quando tentam aplicar suas análises ao nível seguinte. Eles se dão conta de que uma argumentação com base no histórico [do modo de formação da crença] não nos leva efetivamente a lugar nenhum quando se trata de nos dar a segurança que buscamos. 4

A motivação para teorias externalistas está em estabelecer estreita conexão entre a justificação e a verdade da crença, de modo que as condições para a justificação são concebidas em função de aspectos objetivos.⁵ A teoria

⁴ FUMERTON (2006, p. 189-190).

⁵ Segundo algumas concepções externalistas a justificação depende da “confiabilidade do processo cognitivo responsável pela formação da crença” (GOLDMAN, 1979 e 1986), ou do “sucesso da crença em

confiabilista da justificação proposta por Alvin Goldman ⁶ é paradigmática do externalismo. Conforme o confiabilismo, a justificação da crença é função da confiabilidade de seu processo formador, ou seja, apenas crenças produzidas por processos cognitivos confiáveis são justificadas, sendo que a confiabilidade do processo cognitivo depende da frequência na qual o processo é bem sucedido em produzir crenças verdadeiras. Desse modo, a justificação da crença é função de fatores objetivos, relacionados à verdade da crença e que não estão dentro da perspectiva cognitiva do sujeito. Processos cognitivos confiáveis que têm como dados de entrada (input) outras crenças justificadas do sujeito são os responsáveis pela formação de crenças não básicas justificadas; já os processos confiáveis produtores de crenças básicas justificadas têm como dados de entrada estados do sujeito que não são crenças (estados não doxásticos), tipicamente experiências sensoriais.

Enquanto a conexão com a verdade está no centro da motivação para teorias externalistas da justificação, a intuição norteadora de propostas internalistas é a de que a justificação da crença P para o sujeito S depende das razões que S possui em favor de P. A defesa de uma concepção não inferencial de justificação internalista, isto é, de como algumas de nossas crenças podem ser justificadas com base em nossos estados experienciais se revela bastante mais complexa do que sua contraparte externalista. ⁷ A tentativa

rastrear a verdade” (NOZICK, 1981), ou de a crença “ser o resultado do funcionamento apropriado”, isto é, de que ao produzir a crença o aparato cognitivo do sujeito esteja funcionando conforme foi designado para funcionar (PLANTINGA, 1993).

⁶ GOLDMAN (1979 e 1986).

⁷ Esta tarefa heróica tem motivado grande debate. Uma amostra interessante da defesa do internalismo está em BONJOUR (2003a, 2003b e 2006), FUMERTON (1995, 2001 e 2006), HASAN (2011 e 2013), MCGREW (1995 e 2003), MOSER (1991) e BERGMANN (2006a e 2006b).

de tornar mais brando o esforço teórico em oferecer essa defesa parece ter dado origem a variações entre as propostas internalistas no que refere o tipo adequado de consciência do justificador.

A versão de internalismo proposta por Conee e Feldman,⁸ denominada *mentalismo*, considera como justificadores apenas itens que são internos à vida mental do sujeito e relevantes para a verdade da crença. Assim, quando duas pessoas têm idêntico conteúdo mental elas também têm idêntica justificação para o mesmo conjunto de proposições, ainda que uma delas seja habitante de um mundo maligno onde suas crenças são sistematicamente falsas, ou que ela seja nada mais do que um cérebro desprovido de corpo e mantido em um tanque no qual é submetido aos experimentos de um neurocientista, nos quais são gerados eventos mentais indistinguíveis daqueles causados por experiências sensoriais reais em cérebros dotados de corpos.

Já no internalismo dito *de acesso*,⁹ a condição para a justificação epistêmica das crenças de um sujeito é a de que ele disponha de razões em favor dessas crenças, razões que estejam dentro de sua perspectiva cognitiva, às quais ele pode ter acesso cognitivo mediante reflexão. Esse é um tipo mais exigente de internalismo na medida em que nele não basta que os fatores sejam internos ao sujeito para que as condições internalistas para a justificação sejam satisfeitas, é preciso também que o sujeito esteja consciente desses fatores em seu papel contribuidor para a justificação. O incremento de exigência não parece ser excessivo se considerarmos que a própria razão de ser do internalismo, isto é, a característica que o distingue nitidamente do externalismo, é a posse das razões que fundamentam a crença, e essa posse requer que as razões sejam acessíveis ao sujeito da crença. Sendo assim, a exigência de que os

⁸ Cf. FELDMAN e CONEE (2009).

⁹ Ver entre outros BONJOUR (2001) e FELDMAN (2003).

justificadores sejam internos à vida mental do sujeito seria secundária na medida em que ela decorre da exigência de que os justificadores possam ser acessados cognitivamente pelo sujeito. Por conseguinte, consideramos que a exigência de acesso ao justificador configura a exigência primordial e a marca essencial do internalismo, demarcando com clareza o contraste com a concepção externalista de justificação.¹⁰

Tendo em vista que, conforme nossa argumentação, a exigência de posse de razões constitui a condição essencial internalista, colocar as condições para a justificação fundacional nesses termos requer: (i) especificar os itens aos quais o sujeito pode ter acesso cognitivo de modo a reconhecê-los em seu papel de justificadores; (ii) mostrar como esse acesso pode ser epistemicamente eficiente e ao mesmo tempo proporcionar o término do regresso epistêmico. Na sequência desse texto nos concentraremos em propostas teóricas do que tem sido referido na literatura como *internalismo forte*, nas quais a justificação de crenças básicas satisfaz a condição de que o sujeito tenha dentro de sua perspectiva cognitiva os justificadores em seu papel contribuidor para a qualificação epistêmica da crença.

3. Fundacionalismo internalista contemporâneo

As teorias de Richard Fumerton¹¹ e Laurence Bonjour¹² são defesas proeminentes do internalismo forte

¹⁰ Sosa (SOSA, 2003, p. 97- 170) distingue entre a versão internalista “ontológica” na qual o justificador é interno no sentido de integrar a vida mental do sujeito, e a versão internalista “epistêmica” na qual o justificador deve estar acessível cognitivamente ao sujeito enquanto indicador da verdade da proposição objeto de crença. Considerando a posse de razões como condição característica da justificação internalista, o internalismo ontológico não se distinguiria do externalismo em suas condições para a justificação epistêmica.

¹¹ FUMERTON (1995 e 2001).

¹² BONJOUR (2003a e 2003b).

no debate sobre justificação fundacional. Suas propostas de explicação internalista da justificação de crenças básicas partilham do desafio de mostrar que o sujeito pode dispor cognitivamente do que justifica sua crença, satisfazendo a exigência de posse consciente de razões, sem prejuízo da condição essencial de que a justificação de crenças fundacionais tenha sua origem em uma confrontação direta com a verdade que garante sua independência epistêmica, sendo que essa confrontação decorre da imediatividade da relação epistêmica entre o justificador e a crença.¹³

A classificação de Fumerton como internalista de acesso contraria as declarações do próprio Fumerton a esse respeito e requer algum esclarecimento. Apesar de sua manifesta crítica à exigência de acesso ao justificador,¹⁴ Fumerton coloca claramente em numerosas passagens de sua obra seu entendimento de que a justificação da crença tem sua origem na relação de contato cognitivo direto que coloca “diante da mente do sujeito” tudo o que é preciso para justificar sua crença. Desse modo parece plausível entender que Fumerton considera, ainda que implicitamente, ser insuficiente para fins de justificação internalista a mera exigência de que os justificadores sejam internos à mente do sujeito. O trecho citado anteriormente deixa claro que em sua visão a justificação da crença depende de que o sujeito tenha dentro de sua perspectiva cognitiva tanto o item que contribui para a justificação quanto sua relevância para a justificação, o que é expressamente colocado tanto no Princípio de Justificação Não Inferencial¹⁵ quanto no

¹³ Da perspectiva dos defensores do fundacionalismo internalista forte, a *imediatividade* da relação epistêmica, ao permitir que o próprio fato relevante para a verdade da crença fundacional faça parte do que constitui a justificação, não só dá condições para encerrar o regresso epistêmico como elimina todo espaço para erro, de maneira que a justificação obtida por meio dela é infalível.

¹⁴ Ver FUMERTON (1995, p. 62-66) e FUMERTON (2001, p. 72).

¹⁵ Ver FUMERTON (2001, p. 13-14).

Princípio de Justificação Inferencial.¹⁶ Por conseguinte, entendemos razoável assumir que a teoria proposta por Fumerton integra o internalismo de acesso, uma vez que suas condições satisfazem a exigência de que o item justificador da crença e seu papel epistêmico estejam dentro da perspectiva cognitiva do sujeito.

Críticos do fundacionalismo internalista têm entendido com certa frequência, equivocadamente a nosso ver, que a exigência de acesso aos justificadores da crença requer a ocorrência de um estado reflexivo, portanto de ordem superior, gerador de regresso vicioso. Essa crítica perde sua força ao distinguirmos a situação na qual o sujeito *está consciente de estar no estado mental M*, que requer a ocorrência de *dois* estados mentais ontologicamente distintos, daquela na qual o sujeito *está consciente (de pelo menos parte) do conteúdo de M*, onde é preciso ocorrer nada além de *um único* estado mental. Essa última situação configura um estado consciente de *experiência imediata*, no qual o sujeito tem dentro de seu alcance cognitivo aspectos do conteúdo consciente (ainda que apenas em parte) sem a intervenção de um estado consciente de ordem superior judicativo sobre o papel epistêmico da experiência, interrompendo assim de modo adequado o regresso da justificação. Se o fundacionalista internalista pode alegar que (i) alguns aspectos do conteúdo da experiência podem ser conscientes de modo independente de outro estado mental consciente, e que (ii) é suficiente que o conteúdo da experiência seja (pelo menos em parte) acessível ao sujeito para que possa ser relevante para a justificação da crença, então as condições para uma relação não inferencial de justificação estão dadas, o conteúdo fenomênico da experiência consciente do sujeito constitui o fundamento da crença e nele o regresso da justificação é interrompido.

¹⁶ Ver FUMERTON (2001, p. 5-6).

4. Relação epistêmica não inferencial - Contato Cognitivo Direto (*acquaintance*) e Consciência de Conteúdo Constitutiva

Conforme a teoria proposta por Richard Fumerton,¹⁷ a justificação das crenças fundacionais decorre de um “confronto direto com a realidade” promovido pela relação de contato cognitivo direto entre a mente do sujeito e “um objeto, propriedade ou fato”, permitindo que itens relevantes para a justificação da crença estejam “diante da mente do sujeito”. Nessas condições, a base da justificação de crenças fundacionais está na relação de contato direto que tem como *relata* (i) o pensamento, cujo conteúdo é a proposição que tem por objeto o conteúdo fenomênico da experiência; (ii) a experiência, ou seja, o *fato* interno ao sujeito que é o produtor da verdade da crença; e (iii) a relação de correspondência entre esse fato e a proposição objeto de crença. A proposição é verdadeira por corresponder ao fato (a experiência) e a justificação da crença depende necessariamente da apreensão cognitiva dessa relação de correspondência por parte do sujeito.

O ponto crucial para a aquisição de justificação está no *relatum* (iii). A dificuldade consiste em mostrar que a relação de contato direto permite ao sujeito dispor do justificador enquanto tal. Fumerton se limita a afirmar que essa relação é *sui generis* e pode promover a *confrontação com a verdade* que dá origem à justificação e coloca fim ao regresso epistêmico, porque essa relação *não é* uma crença ou outro estado consciente de conteúdo proposicional. Contudo, nessas condições não fica claro como a relação de contato direto pode levar a cabo alguma tarefa epistêmica que satisfaça os termos internalistas. O âmago do problema está

¹⁷ Ver FUMERTON (1995, capítulo 3, principalmente).

em esclarecer como a relação de contato direto com a relação de correspondência entre a proposição objeto de crença e o fato (a experiência) pode ocorrer de modo cognitivamente disponível ao sujeito, satisfazendo as condições internalistas para a justificação sem gerar regressos. Se para isso for preciso que o sujeito *conceba algo como sendo de determinada maneira* parece difícil ver como o movimento regressivo das razões pode ser encerrado, uma vez que nesse caso não haveria como dispensar a exigência de justificação adicional.

Na teoria proposta por Laurence Bonjour¹⁸ a *consciência de conteúdo constitutiva* de um estado mental proporciona as condições adequadas para que o sujeito possa, em um único ato cognitivo, apreender tanto o conteúdo não proposicional do estado de experiência, como o conteúdo proposicional do estado de crença, e ver a concordância ou correspondência entre eles. Conforme Bonjour, entre os dois estados se estabelecería uma relação de natureza *descritiva*, onde o conteúdo proposicional da crença seria constituído por uma descrição do conteúdo não proposicional da experiência, “ele [o conteúdo da experiência] pode ser descrito conceitualmente [no conteúdo proposicional da crença], com graus variados de detalhe e precisão”, constituindo uma “espécie de *razão*”.¹⁹ Mediante a relação descritiva o sujeito se colocaria em condições de apreender cognitivamente aspectos relativos à conformidade entre o conteúdo não proposicional da experiência e a sua descrição proposicional, de modo que essa relação não seria apenas de natureza causal e, por conseguinte, eminentemente externalista.

Como já referido anteriormente, os termos nos quais Fumerton formula seu princípio de justificação não inferencial, bem como as consequências epistêmicas que ele alega advir da imediaticidade característica da relação de

¹⁸ BONJOUR (2003a).

¹⁹ Ibid. p. 72.

contato cognitivo direto, colocam sua teoria lado a lado com outras teorias que exigem o acesso consciente ao justificador, como é o caso de Bonjour. O papel epistêmico que Fumerton atribui à *relação de contato direto com a relação de correspondência* encontra equivalente na *compreensão do ajuste entre os conteúdos da crença e da experiência* que Bonjour alega ser possível graças à consciência de conteúdo constitutiva desses dois tipos de estados. Muitas críticas foram dirigidas à maneira como esses teóricos pretendem ter sucesso em defender a relação não inferencial responsável pela justificação de crenças básicas. O descontentamento dos opositores com frequência se coloca na explicação de como uma relação epistêmica e não meramente causal pode se estabelecer entre estados de natureza diversa.

5. Críticas e defesas

A teoria de Bonjour foi objeto de grande debate na literatura recente, possivelmente em consequência de seu maior detalhamento e empenho teórico no sentido de oferecer uma concepção filosoficamente satisfatória de justificação fundacional internalista. Alguns pontos de sua concepção de justificação não inferencial são devem ser ressaltados a fim de tornar claro o ponto central em discussão e alvo de objeções.

Primeiramente, parece inequívoco que, ao colocar na relação descritiva a condição para que o conteúdo não conceitual se constitua em uma “espécie de *razão*”, Bonjour considera que essa relação permite ao sujeito ter alguma indicação da correção da descrição. Seu entendimento é o de que a fonte última de justificação está na consciência de conteúdo constitutiva, a qual, por ser inerente ao estado mental, fornece condições para a imediaticidade da relação descritiva, de modo que o item que alegadamente funciona como “espécie de *razão*” pode se colocar dentro da

perspectiva cognitiva do sujeito, dispensando a ocorrência de qualquer outro estado judicativo adicional.

Em segundo lugar, os seguintes pressupostos teóricos devem ser considerados: (i) que alguns de nossos estados mentais podem ser conscientes por si mesmos de modo independente de qualquer outro estado mental; (ii) que a natureza do conteúdo de estados experienciais é, pelo menos em parte, não proposicional; e, finalmente (iii) que estados de natureza diversa podem se relacionar epistemicamente satisfazendo as condições para a justificação internalista.

Talvez o último pressuposto seja aquele capaz de gerar maior embaraço, contudo ele é indispensável para a concepção internalista de justificação fundacional, pois que os dois primeiros são insuficientes para gerar justificação não inferencial que satisfaça a exigência de acesso ao justificador. Nesse sentido a estratégia teórica consiste em (i) alegar que a consciência de que determinada qualidade está presente no conteúdo fenomênico só depende de que essa qualidade esteja *efetivamente presente* no conteúdo da experiência, e em (ii) alegar que o conteúdo fenomênico e não proposicional da experiência tem seu papel epistêmico garantido enquanto item indispensável para que o sujeito possa avaliar o sucesso da relação descritiva entre crença e experiência: mesmo sendo não proposicional, o conteúdo fenomênico (pelo menos parcialmente) participa da compreensão da concordância entre o caráter da experiência e a descrição conceitual, feita no conteúdo proposicional da crença, uma vez que ele constitui o objeto dessa descrição. Esses dois aspectos são cruciais para a defesa de uma relação epistêmica não inferencial que satisfaça a exigência internalista.

Segundo a proposta de Bonjour,²⁰ crenças fundacionais são justificadas com base no conteúdo da

²⁰ Ver BONJOUR, (2003a, 2003b e 2006), BERGMANN (2006b) e SOSA (2003).

experiência ocorrente (ou parte dele) quando o sujeito S: (a) tem uma experiência de conteúdo fenomênico consciente E; (b) tem a crença P, cujo conteúdo descreve (conceitualmente) aspectos da fenomenologia de E; e (c) *compreende* o conteúdo descritivo de P (ou seja, S apreende cognitivamente que o conteúdo da crença se ajusta, ou é uma descrição acurada (ainda que parcial) do conteúdo fenomênico da experiência).²¹ O toque característico da concepção internalista, que contempla o pressuposto (iii) anteriormente referido, é expresso pela condição (c) na qual S compreende o conteúdo descritivo ao mesmo tempo em que alcança cognitivamente a correspondência, ou concordância, entre o conteúdo da crença e o conteúdo da experiência.²²

A compreensão alegada por Bonjour ocorre devido à apreensão do ajuste dos dois conteúdos, e só é possível devido à consciência de conteúdo constitutiva dos dois estados envolvidos, crença e experiência, que permite ao sujeito selecionar os itens do conteúdo fenomênico que são epistemicamente relevantes de maneira a poder reconhecer, *de modo imediato*, a sua concordância com o elemento proposicional que lhe corresponde no conteúdo da crença. Desse modo, ao *compreender* o sujeito pode apreciar *direta e independentemente* se a descrição está correta, sendo que a justificação da crença deriva desse ato de compreensão, o qual inclui o conteúdo proposicional da crença mas independe epistemicamente de qualquer estado judicativo adicional.²³ Bonjour enfatiza o caráter imediato da apreensão do ajuste entre os dois conteúdos, e o compara ao

²¹ Além das condições (a), (b) e (c) Bonjour acrescenta a exigência de que S não tenha razões para crer na probabilidade (epistemicamente relevante) de ocorrência de erro.

²² Cf. BONJOUR (2003b e 2006).

²³ Nesse caso a justificação se deve à “consciência da concordância descritiva entre o conteúdo da proposição em que creio e o aspecto relevante do conteúdo da experiência”. (BONJOUR, 2006. p. 744)

caso de um *modus ponens* no qual por *insight a priori* o sujeito vê que a conclusão se segue das premissas de modo independente de outros estados conscientes.²⁴

Garantir a independência epistêmica das crenças básicas se torna particularmente difícil na perspectiva internalista precisamente devido às complicações envolvendo a satisfação simultânea da exigência de imediaticidade e da exigência de consciência do acesso ao justificador. Atender a essas duas exigências é a tarefa que Bonjour atribui à consciência de conteúdo constitutiva no conjunto *consciência constitutiva da experiência + consciência constitutiva da crença + compreensão da concordância*, e que Fumerton coloca na *relação de contato direto que tem por relata o pensamento, o fato e a relação de correspondência entre eles*. Esses dois elementos teóricos colocam as condições nas quais alegadamente o sujeito tem razões para crer na verdade da proposição objeto de crença com base no conteúdo da experiência, satisfazendo os critérios internalistas. Contudo esse movimento teórico é dos mais delicados, e tanto por sua importância quanto por sua fragilidade ele tem sido objeto de ataque dos críticos.

M. Bergmann²⁵ faz a voz da crítica colocando o foco de suas objeções precisamente na exigência de acesso ao justificador. Ao negar que a compreensão da concordância entre as qualidades presentes na fenomenologia da experiência e sua descrição conceitual na proposição objeto de crença possa permitir ao sujeito ter acesso cognitivo à relação de justificação, dispensando estados cognitivos adicionais e interrompendo o regresso, Bergmann coloca o seguinte dilema à explicação de justificação internalista de Bonjour: o ato de ver a concordância ou (i) ocorre mediante um ato cognitivo adicional, proporcionando uma *consciência forte do justificador* mas geradora de regressos viciosos; ou (ii)

²⁴ Cf. BONJOUR (2006, p. 759, n.3).

²⁵ BERGMANN (2006a e 2006b).

não requer nenhum ato cognitivo adicional porque o item relevante não é concebido em termos classificatórios, caso em que a consciência de conteúdo constitutiva e a compreensão do conteúdo por ela propiciada se enquadrariam na categoria de *consciência fraca do justificador*, insatisfatória para as condições internalistas. Em conclusão, não haveria como atender concomitantemente as condições para a justificação não inferencial (parada no regresso) e as condições para a justificação internalista.

Sendo assim, nenhuma teoria da justificação que assuma o internalismo poderia ser fundacionalista simplesmente porque nenhuma explicação internalista de relação não inferencial poderia ser satisfatória. Segundo Bergmann, ao buscar evitar uma cadeia justificacional infinita e satisfazer as condições fundacionalistas Bonjour não consegue satisfazer as condições internalistas para a justificação da crença, porque as condições que são adequadas para a interrupção do regresso não permitem que o sujeito conceba o item justificador enquanto *sua razão* para crer na verdade da proposição objeto da crença. Em outras palavras, a relação descritiva não proporcionaria ao sujeito condições para avaliar a correção da descrição pois, para estar justificado, o sujeito deve compreender o conteúdo descritivo da crença por meio de um estado cognitivo diferente e adicional, no qual ele compara o conteúdo proposicional da crença com o conteúdo fenomênico da experiência.

A dificuldade apontada por Bergmann decorre de sua presunção de que a diferença de natureza entre os respectivos conteúdos conscientes exige um estado cognitivo adicional para que o sujeito possa ver a concordância entre eles. Se, como Bergmann supõe, a justificação internalista requer um estado cognitivo adicional à compreensão da concordância (e o mesmo se aplicaria para o contato cognitivo direto com a relação de correspondência), então a explicação de justificação não

inferencial internalista proposta por fundacionalistas de inspiração cartesiana como Bonjour e Fumerton fica inviabilizada – se a aquisição de justificação só pode ocorrer mediante um estado judicativo que tem por objeto a comparação entre os dois conteúdos, então estamos diante de uma cadeia inferencial cujo regresso é infinito. Mas, como expusemos longamente neste ensaio, esse não parece ser o caso precisamente devido à imediatividade da relação epistêmica entre os dois estados conscientes, que permite a ocorrência da comparação *direta* dos dois conteúdos dentro da perspectiva cognitiva do sujeito e sem a mediação de outro estado consciente.

6. Considerações finais

A justificação não inferencial internalista requer que o sujeito tenha acesso cognitivo direto à correspondência, ou concordância, entre os aspectos epistemicamente relevantes do conteúdo fenomênico da experiência e a descrição que é feita deles no conteúdo conceitual da crença. A plausibilidade da alegação de que essa condição pode ser satisfeita nos termos propostos por Bonjour, contra Bergmann, está no fato de que nossa vida cognitiva é permeada de experiências que são inéditas, às quais não dispomos de nada para colocar em comparação. É forçoso aceitar então que “É preciso haver uma *primeira* experiência cognitivamente significativa [...] [à qual] deve ser possível atribuir algum tipo de descrição, mesmo algo tão vago quanto ‘esse cheiro desagradável’, de um modo não comparativo”.²⁶

Por que afinal enfrentar toda a dificuldade teórica que se coloca às concepções internalistas e não se contentar com a menos onerosa explicação externalista? Que devastadora motivação filosófica pode levar epistemólogos

²⁶ MCGREW (2003, p. 199-200).

a se colocar em semelhante dificuldade? A resposta a essa pergunta talvez seja a mais simples que o internalista tem a dar, e pode ser colocada na forma de uma pergunta: como pode uma pessoa estar justificada em crer determinada proposição se ela não *possui* razões em favor da verdade dessa proposição? Por outro lado, se, como alegam Bonjour e Fumerton, ela está diretamente consciente do fato relevante para a verdade de sua crença e da relevância do fato para a verdade da crença, ambos estão dentro de sua perspectiva cognitiva enquanto *constituíntes* do mesmo estado mental consciente. Essa situação não poderia ser melhor do ponto de vista epistêmico, pois ela é suficiente para assegurar *ao sujeito* que sua crença é verdadeira, contrastando com a situação referida por Fumerton: “[...] ter uma crença causada de certa maneira, quando não sabemos se ela é causada dessa maneira ou não, claramente não é algo que possa nos assegurar a [obtenção da] verdade”.²⁷

Assim, parece razoável entender que as razões justificadoras da crença devem estar cognitivamente disponíveis ao sujeito da crença, e isso só pode ocorrer quando ele tem acesso aos fundamentos de sua crença *enquanto tais*. Indiscutivelmente, a verdade da crença é uma questão externa ao sujeito, mas as indicações da verdade da crença só podem ser relevantes quando estão situadas dentro da perspectiva cognitiva do sujeito. Em outras palavras, justificação é uma questão atinente à interioridade do sujeito da crença. Se justificação nada mais for do que a mera conexão estável com a verdade proporcionada pelo modo de formação da crença, então estamos na inegável situação de nunca termos acesso cognitivo ao fato de que essa conexão ocorre. Como isso pode ser inócuo em nossas vidas epistêmicas?

²⁷ FUMERTON (2006, p. 190).

7. Referências Bibliográficas

BERGMANN, M. *Justification without awareness: a defense of epistemic externalism*. Oxford: Clarendon Press, 2006a. 252 p.

_____. BonJour's Dilemma. In: *Philosophical Studies*, v. 131, p. 679-693, 2006b.

BONJOUR, L. The indispensability of Internalism. *Philosophical Topics*, v. 29, p. 47-65, 2001.

_____. A Version of Internalist Foundationalism. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.). *Epistemic Justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*. Malden: Blackwell Publishers, 2003a. p. 3-96. _____ . Reply to Sosa. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.) *Epistemic Justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*. Malden: Blackwell Publishers, 2003b. p. 173-200.

_____. Replies In: *Philosophical Studies*, v. 131, p. 743-759, 2006.

FELDMAN, R. *Epistemology*. N. Jersey: Prentice Hall, 2003. 197 p.

FELDMAN, R.; CONEE, E. Internalism Defended. In: SOSA, E.; KIM, J.; FANTL, J.; MCGRATH, M. (eds.). *Epistemology: an anthology*. Malden: Blackwell Publishing, 2009. p. 407-421. (Reimpressão do "The American Philosophical Quarterly", v. 38, p. 1-18, 2001)

FUMERTON, R. *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1995. 234 p.

_____. Classical Foundationalism. In: DEPAUL, M. (ed.). *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. p. 3- 20.

_____. Epistemic Internalism, Philosophical Assurance and the Skeptical Predicament. In: CRISP, T.; DAVIDSON, M. (eds.). *Knowledge and Reality: essays in honor of Alvin Plantinga*. Dordrecht: Springer, 2006, p. 179-192.

_____. Classical Foundationalism. In: DEPAUL, M. (ed.). *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. p. 3- 20.

GOLDMAN, A. What is Justified Belief? In: PAPPAS, G. (ed.), *Justification and Knowledge*. Dordrecht: D. Reidel, 1979. p. 1-23.

_____. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. 437 p.

HASAN, A. Classical Foundationalism and Bergmann's Dilemma for Internalism. In: *Journal of Philosophical Research*, v. 36, p. 391-410, 2011.

_____. Phenomenal conservatism, classical foundationalism, and internalist justification. In: *Philosophical Studies*, v. 162, n. 2, p. 119-141, 2013.

MCGREW, T. *The Foundations of Knowledge*. Lanham: Littlefield Adams Books, 1995. 149 p.

_____. A Defense of Classical Foundationalism. In: POJMAN, L.P. (ed.). *The Theory of Knowledge*. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2003. p. 194-206.

MOSER, P. *Knowledge and Evidence*. N. York: Cambridge University Press, 1991. 285 p.

NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1981. 764 p.

PLANTINGA, A. *Warrant: the Current Debate*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 228 p.

SOSA, E. Beyond Internal Foundations to External Virtues. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.). *Epistemic Justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*. Malden: Blackwell Publishers, 2003, p. 97- 170.

Breve comentário sobre o conceito de *Cultura* em *O Mundo Codificado* de Vilém Flusser

*André Brayner de Farias*¹
(UCS/PUCRS)

Fazer uma filosofia da cultura não é tarefa das mais simples, uma vez que vivemos desde sempre culturalmente.

¹ Sou oceanógrafo formado pela FURG em 1999; ingressei no PPG de Filosofia da PUCRS em agosto de 1999, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza; minha dissertação de mestrado, concluída em 2001, tematizou a racionalidade ética na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Levinas; iniciei o doutorado em março de 2002, sob a supervisão do Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza; minha tese versou sobre o tema da subjetividade ética desde a crítica da ontologia na filosofia de Levinas; realizei durante o doutorado estágio de um ano na Université de Toulouse Le Mirail, sob a supervisão do Prof. Dr. Pierre Kerszberg; desde 2010 sou professor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, além de atuar no PPG de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, onde trabalho desde agosto de 2003; atualmente desenvolvo pesquisa sobre o tema da Hospitalidade no PPG-FIL da UCS.

Falando rigorosamente uma filosofia da cultura deveria ser tão impossível quanto uma filosofia da existência humana. Como abordar um fenômeno que nos atravessa desde sempre? Como agarrar o próprio rabo sem ficar preso? Uma alternativa possível, e que talvez não prejudique o caráter impossível de uma filosofia da cultura, é o viés fenomenológico, que uma vez aplicado, gostaria de saber da cultura exatamente aquilo que é *a coisa mesma da cultura*, aquilo que permanece sendo no próprio movimento em que a cultura vai acontecendo. Não que a tarefa se torne simples, mas esse truque de perguntar pela coisa mesma abre o caminho do pensamento ao reduzi-lo ao seu mínimo e se livrar de pretensões duvidosas. Esse mínimo, quando entra em operação, passa a ser o máximo em precisão e rigor.

Parece ser este o caminho de Vilém Flusser. Não que o autor faça uma filosofia fenomenológica no sentido rigoroso, mas certamente podemos dizer que ele adota a estratégia proposta por Husserl de voltar-se às coisas mesmas. Flusser chama o mundo da cultura de *mundo codificado*, e trata de desvendar esse mundo olhando bem de perto para aquilo de que esse mundo é feito e vendo e procurando entender como que *isto* funciona. O livro de Flusser *O mundo codificado* é, em geral, uma filosofia do design e da comunicação, mas é, num sentido surpreendente e original, uma filosofia da cultura.

O que segue é um breve comentário, que se refere principalmente a dois capítulos de *O mundo codificado*, onde entendemos que o filósofo tcheco-brasileiro consegue chegar a uma boa síntese do conceito de cultura, investigando exatamente *aquilo que se trata de fazer* quando se trata de fazer *cultura*, ou aquilo que se trata de fazer quando se trata de fazer *design* ou ainda quando se trata de produzir a comunicação. Quando faz a questão, Flusser descobre o trabalho do design como “obstáculo para a remoção de obstáculo”. No fundo a situação na qual existimos, diz Flusser, é a de criadores de objetos cuja função é a de

trapacear a ordem natural das coisas, trapacear a natureza. A cultura seria o resultado modelável do design que orienta nossos modos de viver. E é só por uma questão de *design* que encontramos o livro de Flusser na prateleira dos livros de design, pois poderia muito bem figurar entre os livros de ética e filosofia política, também na prateleira de filosofia da linguagem, de filosofia da natureza, tudo dependeria do *design* que dá forma ao conhecimento, que determina o que deve constar em cada seção e que permite ou impede que encontremos o livro de Flusser na estante de ética, de política, de estética, teoria da cultura, de design ou de teoria da comunicação. Isso não importa se não tivermos impedimento para visitar todas as estantes e descobrir que podemos organiza-la diferentemente.

Flusser começa o capítulo *Design – obstáculo para a remoção de obstáculo?* dizendo o seguinte:

Um ‘objeto’ é algo que está no meio, lançado no meio do caminho (em latim, *ob-iectum*; em grego, *problema*). O mundo, na medida em que estorva, é objetivo, objetal, problemático. Um objeto de uso é um objeto de que se necessita e que se utiliza para afastar outros objetos do caminho. Há nessa definição uma contradição: um obstáculo que serve para remover obstáculos? Essa contradição consiste na chamada “dialética interna da cultura” (se por cultura entendermos a totalidade dos objetos de uso). Essa dialética pode ser resumida assim: eu topo com obstáculos em meu caminho (topo com o mundo objetivo, objetal, problemático), venço alguns desses obstáculos (transformo-os em objetos de uso, em cultura), com o objetivo de continuar seguindo, e esses objetos vencidos mostram-se eles mesmos como obstáculos. Quanto mais longe vou, mais sou impedido pelos objetos de uso (mais na forma de carros e de instrumentos administrativos do que na forma de granizo e tigres). E na verdade sou duplamente obstruído por eles: primeiro, porque necessito deles para prosseguir, e, segundo, porque estão sempre no meio do meu caminho.

Em outras palavras: quanto mais prossigo, mais a cultura se torna objetiva, objetal e problemática. (FLUSSER, 2007. p. 194)

A cultura, como a totalidade dos objetos de uso, é o espaço de nossa liberdade e também o seu avesso (obstáculo). Desde que descobrimos o nosso poder de manipular as coisas da natureza, o poder de dar forma a algo, ou seja, de in-formar, estamos acumulando os bens que constituem materialmente a cultura. Por que percebemos que somos capazes de manipular as coisas, nos demos o rótulo de seres culturais. Como seres culturais descobrimos a nossa liberdade: nossa extraordinária capacidade de criar o mundo em que decidimos viver. Manipulamos as coisas e os objetos para que eles facilitem nossa vida, inteligentemente damos formas às coisas em vista de nossa necessidade de controle das forças ameaçadoras da natureza. E na exata medida em que, livres, produzimos esses objetos de uso, a cultura, na exata medida em que afirmamos a nossa condição de seres livres, criamos obstáculos para nossa vida livre (dialética interna da cultura). A cultura é, dessa forma, a nossa liberdade em ação e o nosso estorvo, nossa cadeia existencial.

Uma vez que somos capazes de perceber e admitir essa dialética interna, essa paradoxal liberdade estorvada da cultura, somos chamados pela nossa responsabilidade. Seria impossível pensar a liberdade sem a responsabilidade, e vice-versa. A que somos chamados nessa responsabilidade, provocada pela dialética da liberdade estorvada? Exatamente a criar objetos de uso menos estorvantes, a criar um mundo cultural com menos obstáculos para o exercício de nossa liberdade. De outra maneira: nossa responsabilidade cultural deve nos levar a inventar objetos mais eficazes na sua função essencial que é *permitir a mediação intersubjetiva e dialógica*, permitir a comunicação, o encontro, a sociedade.

Aqui se verificam duas tendências: a de dar mais atenção ao objeto e ser por ele dominado, tendência de *criação irresponsável* que podemos chamar *entulhamento*, quando os objetos são privilegiados aos sujeitos; e a da *criação responsável*, que presta mais atenção ao motivo fundamental da cultura que é o encontro, tendência que podemos chamar de *liberação*, quando a mediação se torna mais eficaz para permitir a comunicação. No entulhamento, tendência predominante, os sujeitos estão a serviço dos seus objetos, na liberação os objetos existem para ressaltar o encontro, eles servem aos sujeitos para que se comuniquem melhor e cuidem bem, e de preferência cada vez melhor, de sua liberdade. A criação irresponsável entulha, a criação responsável libera.

Vilém Flusser observa que essa tendência para os objetos se intensificou desde a Renascença. Essa tendência é inevitável, uma vez que é da natureza humana. Mas ela se intensifica no Renascimento, pois desde essa época, “os criadores (*Gestalter*) são aqueles que projetam formas sobre os objetos com a finalidade de produzir objetos de uso cada vez mais úteis” (FLUSSER, 2007. p. 196). Aqui se define o caminho da ciência moderna e da tecnologia, expressão máxima da nossa cultura. O que acontece é que os objetos resistem aos projetos e essa resistência incita os projetistas (fabricadores dos objetos úteis) a se concentrarem nos objetos, até que eles cedam às fórmulas e formas dos projetistas. Um exemplo que Flusser usa em seu livro é o de Galileu:

Galileu não descreveu a fórmula da queda livre, mas a inventou: foi experimentando uma fórmula atrás da outra até que o assunto da queda dos corpos graves se enquadrasse. Portanto, a geometria teórica (e a mecânica teórica) é um design ao qual submetemos os fenômenos para poder tê-los sob controle (FLUSSER, 2007. p. 190)

O objeto é dominado graças a essa concentração da inteligência para a ordem do utilitário, o que leva ao problema do afastamento intersubjetivo (diálogo, comunicação) e da idolatria do objeto: quando a objetividade da imagem tem mais valor que a intersubjetividade (tendência de retorno ao mito).

A resistência do objeto prende a atenção de seus projetistas (*Gestalter*) e os incita a penetrar mais e mais profundamente nos mundos objetivo, objetual e problemático, para que se tornem cada vez mais familiares com esse mundo e sejam capazes de manejá-lo. É isso que viabiliza o projeto técnico e científico, de tal modo atrativo, que os criadores, ocupados com ele, esquecem aquele outro progresso, isto é, o progresso em direção aos outros homens. O progresso científico e técnico é tão atrativo que qualquer ato criativo ou design concebido com responsabilidade é visto praticamente como retrocesso. A situação da cultura está como está justamente porque o design responsável é entendido como algo retrógrado. (FLUSSER, 2007. p. 196-197).

Um traço bastante característico de nossa cultura é o fetiche dos bens tecnocientíficos. A crítica do mundo imagético, sensível ao mundo da filosofia platônica e sensível ao mundo dos profetas do judaísmo, acusa a tendência idolátrica da imagem, que decorre da concentração do olhar sobre o objeto, o que leva ao isolamento da alteridade humana e a um certo empobrecimento da comunicação, que passa a ser função da imagem: no mundo idolátrico dos mitos, mundo mágico, a comunicação está submetida ao poder da imagem, e o encontro inter-humano fica comprometido porque o que mais interessa é a relação com a imagem. A idolatria prejudica a liberdade e a responsabilidade ao isolar o ser humano e subordinar a vida ao poder imagético.

Essa tendência idolátrica ganha novo e vigoroso fôlego com os bens tecnocientíficos. Nossa cultura tem

demonstrado exatamente isso quando fetichiza os utensílios tecnológicos. É a tendência do entulhamento que privilegia o objeto em detrimento da alteridade. Inútil lembrar que essa tendência se potencializa pela economia de consumo, cuja lógica consiste em produzir ao mesmo tempo o desejo e a frustração do desejo. A cultura tecnocientífica é idolatrizante, sua tendência é o entulhamento do mundo com os bens fetichizados e o conseqüente isolamento da alteridade.

A emergência do Design no final do século XIX indica para Flusser um novo momento das formas culturais, capaz de reaproximar as tendências que começaram a se separar no Renascimento: a tendência científica e a tendência valorativa. O esgotamento desse paradigma renascentista e burguês estaria a indicar uma nova consciência da cultura, uma espécie de desalienação.

A palavra design entrou nessa brecha como uma espécie de ponte entre esses dois mundos. E isso foi possível porque essa palavra exprime a conexão interna entre técnica e arte. E por isso design significa aproximadamente aquele lugar em que arte e técnica (e, conseqüentemente, pensamentos, valorativo e científico) caminham juntas, com pesos equivalentes, tornando possível uma nova forma de cultura. (FLUSSER, 2007. p. 183-184)

Obviamente que tal possibilidade não garante nada. A tendência quantitativa e entulhadora é visivelmente predominante. Mas é visível também a emergência do pensamento valorativo, do design responsável. Provavelmente ainda vai demorar para que consigamos reconhecer não apenas teoricamente a equivalência dos pesos *científico* e *valorativo* nos processos culturais. Tudo parece depender do design que dará forma ao futuro dessa era tecnoimagética que Flusser chama de pós-história.

Ainda assim, Vilém Flusser enxerga nesse mundo da tecnoimagem indícios de uma outra tendência, que poderia resgatar o valor da intersubjetividade. Essa tendência, visível no mundo dos criadores da era digital, é provocada pela possibilidade de separar a ideia de objeto da ideia de matéria, na direção de uma cultura de bens imateriais. Não que a imaterialidade da cultura impeça a idolatria, pois sabemos o quanto programas e softwares são objetos de adoração, mas ela é transparente: “os objetos de uso imateriais são ídolos transparentes, e portanto permitem que os outros homens que estão por trás deles sejam percebidos. Sua face mediática, intersubjetiva, dialógica, é visível” (FLUSSER, 2007. p. 197). (Flusser parece que profetiza o mundo das redes sociais, mas não é certo que ele seria muito otimista com os rumos desse mundo em rede. Não podemos esquecer que Flusser é um filósofo da dúvida).

Flusser também vê indícios de uma mudança de tendência no caráter efêmero que tem caracterizado o mundo da criação na nossa cultura. Ele lembra a segunda lei da termodinâmica que diz que toda matéria tende a perder sua forma. Isto se verifica pela descartabilidade cada vez mais evidente dos objetos bem como de seus projetos.

Estamos começando a nos tornar cada vez mais conscientes do caráter efêmero de todas as formas (e, conseqüentemente, de toda criação). Pois os dejetos começam a obstruir o nosso caminho tanto quanto os utilitários. A questão da responsabilidade e da liberdade (inerente ao ato de criar) surge não apenas quando se projetam os objetos, mas também quando eles são jogados fora. Pode ser que essa tomada de consciência da efemeridade de toda criação (inclusive a criação de designs imateriais) contribua para que futuramente se crie de maneira mais responsável, o que resultaria numa cultura em que os objetos de uso significariam cada vez menos obstáculos e cada vez mais veículos de comunicação entre os homens. Uma cultura, em suma,

com um pouco mais de liberdade (FLUSSER, 2007. p. 198).

O que parece ficar evidente nas análises de Flusser é que cega ou conscientemente o mundo codificado da cultura responde, no fundo, ao apelo de nossa liberdade. Agora, como caracterizar essa liberdade parece ser uma questão importante – o que decidiremos fazer da nossa liberdade, o que pensamos quando pensamos que somos ou queremos ser livres, quando afirmamos que esse é nosso valor mais precioso? É aí Flusser diria, para arrematar: tudo isso vai depender do design que dermos a nossa liberdade, que por sua vez vai depender de algum meta-design e assim por diante, de maneira que estamos sempre enredados em uma malha designativa.

Mas não podemos esquecer o valor que Flusser confere ao diálogo, à conversação autêntica, a dimensão propriamente ética e política do encontro. Seria esta a razão de ser mais fundamental de todo ato de criação. Liberar a cadeia existencial para fazer fluir o encontro. Uma cultura se realizaria tanto mais plenamente quanto mais ela fosse capaz de ressaltar o valor do encontro autêntico, ético e politizado, mas de uma politização criadora de abertura, movida pela amizade e não pela consciência do inimigo. É para isto que aponta a liberdade e, portanto, a cultura. Ou é para isto que aponta a cultura e, portanto, a liberdade.

16/setembro/2014

Referências bibliográficas

FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado – por uma filosofia do design e da comunicação*. Organizado por Rafael Cardoso. Tradução de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

A filosofia de Rousseau: unidade e controvérsias.

*Elnora Gondim*¹
*Osvaldino Marra Rodrigues*²

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem basicamente dois problemas principais:

¹ Ingressei para o doutorado na PUCRS no ano de 2010 com o projeto que versava sobre o tema John Rawls: Construtivismo político e justificação coerentista com a orientação do Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira. Obtive o título de doutora no ano de 2010. Cursei várias disciplinas ministradas pelos seguintes professores: Claudio de Almeida, Nythamar de Oliveira, Thadeu Weber e Donald Schuler.

²Fui aluno na PUCRS no ano de 2010 tendo estudado com o Prof. Dr. Luis Alberto de Boni o tema do Neoplatonismo e subjetividade em Agostinho e com o Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto a compreensão da Ética da Alteridade, confrontando os conceitos de alteridade e intersubjetividade, aprofundando o conceito de subjetividade relacionando-o com o de responsabilidade e estudando os conceitos pertinentes à filosofia de Emmanuel Levinas. Mestre / Filosofia/UFPI.

1º- enfocaremos a polêmica que ocorre entre alguns comentadores filosóficos sobre a questão da unidade temática vista na filosofia de Rousseau. Para isso, iremos destacar, mais precisamente, as obras rousseauianas intituladas: “Discurso sobre a Desigualdade” e “Do Contrato Social”, porque nelas as controvérsias sobre a questão acima citada se incidem com maior vigor.

2º- indicaremos a maneira como constatamos que o pensamento de Rousseau é internamente progressivo em conexão com a sua própria teoria. Inicialmente mostraremos que a questão do homem, do social e do político é esboçada no “Discurso sobre a Desigualdade” e desenvolvida no “Do Contrato Social”.

Para tanto, temos como objetivos: 1) mostrar a polêmica dos comentadores filosóficos sobre a unidade temática vista na filosofia de Rousseau; 2) afirmar que há uma unidade básica no pensamento de Rousseau; 3) mostrar de que maneira Rousseau superou as teorias antropológicas e sociais da sua época.

I- ROUSSEAU: Do Discurso ao Contrato

Neste trabalho nos propomos a apontar que a filosofia de Rousseau: 1) é revolucionária em relação a sua época, porquanto mostra a sociedade “como pode ser, em clara oposição a que é, o que foi e o que será”³, e atribui uma “ tarefa ética (...) à política – e esse imperativo ético à qual ele a subordina – é o seu ato verdadeiramente revolucionário. E com ele permanece sozinho em seu século”.⁴; 2) também sempre manteve, em relação ao seu percurso, uma continuidade. E como afirma o próprio filósofo genebrino: “Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre nos mesmos

³ SHKLAR, J. 1969, p. 17 e 183

⁴ CASSIRER, E. 1999 , p. 65

princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas e, se quiserem as mesmas opiniões.⁵”.

Assim, a filosofia rousseauiana estabeleceu uma mudança radical em relação aos sistemas filosóficos anteriores e contemporâneos a ela. O próprio Rousseau mostra no “Discurso sobre a Desigualdade” qual foi a sua grande originalidade em relação aos seus predecessores e contemporâneos quando ele afirma que todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de voltar ao estudo da natureza, porém o que eles fizeram foi imprimir no homem selvagem as características do homem civil.

Rousseau, também, transcende e inova as teorias filosóficas de sua época quando aponta a necessidade para o homem de retorno às origens, para, então, daí edificar o campo político-social em uma estrutura mais sólida, seguindo um parâmetro racionalista ético, prevalecendo este sobre o puramente teórico⁶. Rousseau, dessa maneira, apela para o sentimento moral como algo demarcador que pode mudar os rumos da sociedade para algo melhor.

Para desenvolver isso constatamos que o projeto de filosofia rousseauiano é algo que vai se desenvolvendo sem cortes nem rupturas durante todo o seu percurso filosófico. Sendo assim, a partir de tal constatação, podemos afirmar que entre o “Discurso sobre a Desigualdade” e o “Do Contrato Social” há uma linha de continuidade no pensamento rousseauiano⁷. Tal projeto de Rousseau pode, plausivelmente, ser considerado como um sistema.

⁵ ROUSSEAU, 2005, p. 928.

⁶ CASSIRER, 1992, p. 259.

⁷ C'est sans doute à cette union indissoluble de son anthropologie, de sa politique, de sa philosophie de l'éducation(...) que Rousseau se réfère quand il parle de ses écrits comme du « vrai système du cœur humain ». VINH DE, Nguyen, 1991, p. 255.

Por exemplo, no “Discurso sobre a Desigualdade”⁸ o pensador genebrino mostra a passagem da liberdade natural à servidão civil. É a partir do reconhecimento dessa situação que Rousseau inicia o “Do Contrato Social”⁹. Nesta obra ele estabelece um pacto legítimo onde através dele os homens que perderam a liberdade natural ganham a liberdade civil¹⁰. No entanto, essa interpretação que afirma a unidade no pensamento de Rousseau não é aceita por todos os seus comentadores. Como exemplo disso, iremos citar três posições sobre esse tema.

A- Em primeiro lugar, iremos falar sobre a afirmação que alguns comentadores¹¹ fazem que é a seguinte: eles dizem que o problema social e político exposto no “Discurso sobre a Desigualdade” e no “Do Contrato Social” são inspirados em princípios distintos, com conclusões distintas, formando diferentes conceitos de sociedade e de poder. Portanto, segundo esta análise, faz-se necessário expor tais trabalhos rousseanianos em separado, pois, segundo eles, se estes livros fossem tratados um como

⁸ Em tal texto, Rousseau já aponta o caminho que o levará ao Do Contrato Social: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Este é o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece” ROUSSEAU, 1978, p. 360.

⁹ Uma amostra para a constatação de tal afirmação: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão”. ROUSSEAU, 1978, p,30)

¹⁰ CASSIRER, 1992, p. 31

¹¹ Para maiores esclarecimentos: HAMPSHER-MONK. A History of Modern Political Thought, Major Thinkers From Hobbes to Marx. Oxford: Blackwell, 1995.

continuidade do outro, a filosofia de Rousseau ficaria algo ininteligível.

Continuando a análise sobre tal postura, vimos que os argumentos usados pelos comentadores que comungam desta tese são os que se seguem.

-Em um primeiro momento, eles dizem que no “Do Contrato Social” não é mencionado, em nenhum instante, algo sobre o estado natural do homem e que nele o estilo de Rousseau é seco, preciso e geométrico, formando capítulos curtos, tendo uma ordem lógica rigorosa. Nele não aparecem nem a bondade natural do homem nem a ideia de sua corrupção pela sociedade. Esta aparece como boa e os seus efeitos são benéficos.

-No segundo momento, em contrapartida, eles afirmam que no “Discurso sobre a Desigualdade” o estilo rousseauiano é retórico e declamatório. Nele a ideia básica é a da bondade natural do homem, sendo este corrompido pela sociedade, a qual aparece como fonte de todos os males. Ela configura-se, dessa maneira, como a usurpação da liberdade natural humana, através de leis estabelecidas pelo homem. Neste caso, conforme eles, para recuperar os bens supremos tem-se que romper anarquicamente os laços de uma sociedade opressora e retornar a liberdade primitiva da natureza selvagem. Logo, para os comentadores que defendem esse posicionamento, há uma ruptura na filosofia rousseauiana entre o “Discurso sobre a Desigualdade” e o “Do Contrato Social”. A diferença é tanta que elas parecem obras de autores distintos, constituindo uma mudança radical de pensamento, fazendo acreditar em duas fases diferentes na filosofia de Rousseau.¹² Com isto, eles acreditam que a etapa posterior exclui a anterior, porque a primeira enaltece o homem natural e a segunda, a da maturidade, prioriza o homem social.

¹² FRAIIE, 1986, p. 936.

B)-Em segundo lugar, outro posicionamento que trata da questão da unidade no pensamento de Rousseau: postura que afirma a existência de duas tendências concomitantes que dominam o pensamento rousseauiano no “Discurso sobre a Desigualdade” e no “Do Contrato Social”: uma que representa a afirmação do indivíduo e a outra que afirma a abdição do individual frente ao coletivo¹³. Mesmo estes comentadores adeptos de tal afirmação constatando a existência dessas duas disposições, eles afirmam que não há nada que indique que o pensador genebrino escolha uma destas opções, porque uma não invalida a outra, tendo em vista que ambas são soluções para o problema da igualdade e da liberdade do homem.

C) - E por fim, em terceiro lugar, iremos ainda mostrar uma outra corrente de comentadores, como, por exemplo, Cassirer¹⁴, afirmando que no “Discurso sobre a Desigualdade” Rousseau encontra-se no instante do amadurecimento de uma concepção fundamental na qual toda a sua obra restante haverá de reportar-se. Eles dizem que nesse livro não aparece toda a solução política do pensamento rousseauiano. Porém, lá já surge um pequeno esboço que virá a desenvolver-se nas obras rousseauianas posteriores e como exemplo disto, eles mostram que na “Dedicatória” do “Discurso sobre a Desigualdade” já era encontrado o germen do “Do Contrato Social” no momento em que Rousseau fala, hipoteticamente, de uma organização política ideal. Eles afirmam que nestes livros citados

¹³ Para maiores esclarecimentos: ROSENBLATT, HELENA. Rousseau and Geneva From the First Discourse to The Social Contract, 1749–1762. P. 2.

¹⁴ Para Cassirer, o Contrato Social não é “uma dissidência daquelas idéias fundamentais que tinha defendido em seus dois discursos ... Ao contrário, é a continuação lógica, a realização e o aperfeiçoamento deles” CASSIRER, 1999, p. 54.

anteriormente, o primeiro é uma espécie de resumo do segundo.

Dessa forma, para os partidários de tal corrente, não há rupturas e nem tendências diferentes entre estas duas obras. Para eles, tais cortes e diferenças só existiam no espírito de alguns críticos que desvirtuavam, por ignorarem o assunto, a essência das concepções que caracterizavam o desenvolvimento da filosofia social de Rousseau¹⁵. Eles afirmam que tais análises que falam sobre rompimentos internos na filosofia rousseauiana decorrem do fato de que o pensador genebrino se propõe um problema diferente e novo: que é o de combinar o estado social com o estado de natureza e, algumas pessoas, por não terem familiaridade com o tema, não o interpreta de uma forma correta.

Essa última posição sobre a filosofia de Rousseau é a que iremos acatar, porque constatamos que o problema próprio do “Do Contrato Social” já se encontrava delineado no “Discurso sobre a Desigualdade”. Em outras palavras, no “Do Contrato Social” Rousseau pretende mostrar uma origem do estado social que conserva a qualidade do estado natural, falando sobre uma forma de associação que mantém nos indivíduos a igualdade e a liberdade que eles têm por essência¹⁶.

Sendo assim, baseado na posição acima citada, inferimos que com o reencontro da natureza há a possibilidade para o homem de resgatar um mundo que há muito se faz ilegível como, também, saber o que poderia tê-lo degradado.

¹⁵ GROETHUYSEN, 1985, p. 161.

¹⁶ BREHIER, 1994, p. 421

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tal trabalho nos propusemos a mostrar: 1) a polêmica dos comentadores filosóficos sobre a unidade temática vista na filosofia de Rousseau e, ao mesmo tempo, afirmar que há uma unidade básica no pensamento de rousseauiano; 2) mostrar de que maneira Rousseau tentou superar as teorias de sua época.

Começando pelo item segundo, é conveniente ressaltar que a filosofia rousseauiana se propõe a dissolver o antagonismo entre a liberdade e a autoridade encontrado nos grandes sistemas filosóficos do século XVIII. Para tanto, afirma Rousseau que a natureza humana é algo livre, porém com direitos e deveres onde, somente concebido dessa forma, o princípio de liberdade é um imperativo. Em outras palavras: a liberdade é a “única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade.”¹⁷ Assim sendo, no homem há uma renúncia dos interesses particulares em direção ao Bem Comum. No entanto tal fato não aparece como uma imposição exterior, mas como algo que a sua própria natureza exige. Quando o homem se dá conta disto, há a consciência da liberdade. Ela revela a alma do homem, por esse motivo, ser livre é uma exigência ética fundamental. Dessa maneira, há uma vindicação para que o homem passe a viver em um novo modelo social, onde a Vontade individual submete-se à Vontade Geral. Porém, isso acontece não como uma imposição arbitrária, mas os homens aceitando uma associação livre. Eles, deliberadamente, resolvem formar outro tipo de sociedade. Dessa maneira, tudo é público e obedecer ao Estado é obedecer a si mesmo dentro de uma perspectiva digna,

¹⁷ Rousseau, 2003, p. 365.

sendo soberano e seguindo normas não somente aceitas e sim criadas livremente. Sendo assim, como acredita Rousseau, é dissolvido algo que as teorias contemporâneas e precursoras dele não conseguiram, ou seja, o dualismo entre a autoridade e a liberdade.

No entanto a argumentação acima não é aceita unanimemente. Ao contrário, o pensamento de Rousseau, às vezes, é considerado como algo repleto de complexidades e paradoxos¹⁸ e alguns comentadores retratam a teoria de Rousseau como totalitária tal como nos explica Malfatti sobre o comentário de Talmon:

A vontade geral não é a mesma coisa que a vontade de todos, porque esta pode estar mesclada com interesses particulares. O interesse comum, ou a vontade geral, pode estar com uma pessoa ou algumas como mais tarde Robespierre interpretará na Revolução Francesa dando origem a uma democracia totalitária ou democracia Oligárquica [Talmon, 1956]. Independe, por isso, do número. A vontade geral é síntese, e não soma. Ela dá origem a uma realidade objetiva, externa e coercitiva em relação aos indivíduos, grupos ou facções. O grande perigo, conforme o autor é de que uma vontade particular consiga fazer crer que a sua vontade seja a geral.¹⁹

Em concordância com o acima referido, Constant afirma:

¹⁸“ Rousseau 's thought is too full of complexities and paradoxes, too extreme and dangerous (in the view of both Right and Left).” MELZER, Arthur M .The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought. P.9.

¹⁹ MALFATTI, Selvino Antonio. Natureza do Político nas sociedades Democráticas, P. 6.

Disponível:

http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS/edicao3/Natureza_do_Pol%C2%A1tico.pdf

(,,,) transportando para os tempos modernos um volume de poder social, de soberania coletiva que pertencia a outros séculos, este gênio sublime, que era animado pelo amor mais puro à liberdade, forneceu, todavia, desastrosos pretextos a mais de um tipo de tirania²⁰.

No entanto, contrário as posturas acima, Derathé afirma que, na filosofia rousseauiana, o homem “encontrará, sob a forma da liberdade civil, o equivalente de sua independência natural”²¹ e Pissarra corrobora que “é da retidão da vontade geral que decorre a lei que vai garantir o que é justo com vista ao bem comum.”²² Aceitamos as teses favoráveis à filosofia de Rousseau e constatamos que a crítica à teoria rousseauiana não é pertinente pelo fato de que quando Rousseau retrata a Vontade Geral, ele o faz acreditando que “o que há em comum à infinidade de vontades particulares, o que está presente em cada uma delas, mas transcende a todas, isto é, aquilo que nelas se orienta para a realização do bem comum”²³. Portanto, a Vontade Geral não poderia suprimir as individualidades, porquanto ela seria uma espécie de algo transcendental.

Quanto ao item primeiro, há comentadores que afirmam que quando no “Discurso sobre a Desigualdade” Rousseau é taxativo ao assegurar que o mal não reside na natureza humana e sim na propriedade privada, o itinerário dessa obra indica as direções que o tema da desigualdade tomará nos textos subsequentes a ele, bem como o desenvolvimento do pensamento rousseauiano levará às soluções para se obter uma sociedade justa a qual é vista no “Do Contrato Social”, porquanto o pensamento de Rousseau, embora pareça ser desconexo e

²⁰ CONSTANT, 1985, p. 16

²¹ DERATHÉ, 1979, p. 151.

²² PISSARRA, 2007, p. 71,

²³ VITA, 1991, p. 217-218.

autocontraditório, é realmente muito consistente. Na verdade, não apenas consistente: ele forma um sistema rigoroso e unificado. E todo esse sistema é construído sobre um único novo princípio: a doutrina do natural bondade do homem. Para tanto, Rousseau afirma que sua teoria é um sistema rigoroso e que para compreender o que é essencial em sua obra, é necessário compreender o sistema como um todo.²⁴ Contrariamente à tal postura, Starobinski afirma que no Do Contrato Social:

O pacto social não acontece na linha de evolução descrita no segundo Discurso, mas numa dimensão diferente, puramente normativa e situada fora do tempo histórico. Reinicia-se do começo legítimo, ex nihilo, sem colocar a questão das condições de realização do ideal político.²⁵

No entanto, contrapondo tal argumentação Cassirer afirma que não há “uma dissidência daquelas idéias fundamentais que tinha defendido em seus dois discursos (...) Ao contrário, é a continuação lógica, a realização e o aperfeiçoamento deles”²⁶

Mediante o exposto, da forma como mostramos anteriormente, o “Do Contrato Social” e o “Discurso sobre a Desigualdade” constituem uma unidade temática onde o segundo livro é consequência do desenvolvimento e aprofundamento de ideias encontradas no primeiro.

²⁴ Rousseau tells us-repeatedly and insistently-that his thought, although it appears to be both disjointed and self-contradictory, is really quite consistent. Indeed, not just consistent: it forms a rigorous, unified system. And this entire system, he adds, is built upon a single new principle: the doctrine of the natural goodness of man. Rousseau claims to be a rigorous systematist and that in order to understand him it is essential to grasp his system as a whole. MELZER, Arthur M. The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought. P.13.

²⁵ STAROBINSKI, 1982, p. 65.

²⁶ CASSIRER, 1999, p. 54.

Tomaremos como hipótese à afirmação de que do “Discurso sobre a Desigualdade” para o “Do Contrato Social” não há rupturas de pensamento.

Talvez, o que faz com que se pense o contrário, é o fato de Rousseau tecer grandes críticas à sociedade. No entanto, o que ele critica é um tipo específico de sociedade que é a causa de todos os males vistos na sociedade que se instaurou, e como o próprio Rousseau afirma:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”. Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já não tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza.²⁷

Em outras palavras, não é a sociedade como um todo que o pensador genebrino critica, mas um tipo de sociedade que tem como base a propriedade privada. Portanto, não há incompatibilidade ente o Segundo Discurso e o Do Contrato Social, porquanto o primeiro texto tem uma função negativa e o outro uma função positiva.

²⁷ ROUSSEAU, 2003, p. 164.

Sob outra perspectiva, no Segundo Discurso, Rousseau analisa as causas da degradação uma sociedade e, consequência, o aumento da desigualdade:

O Discurso sobre a origem da desigualdade retoma, de forma mais sistemática, e acrescentando novos elementos, o tema da história do homem como movimento de degeneração e enfraquecimento. Neste processo, são os graus da desigualdade que assinalam os momentos críticos que acabaram por transformar completamente a alma humana e por viciar na origem as suas instituições.²⁸

Por sua vez, no Do Contrato Social, Rousseau apresenta um novo modelo de sociedade e suas respectivas melhorias porquanto em um texto ele analisa as causas da degradação de um tipo de sociedade e no outro ele expõe a sua proposta à título de modelo de como equacionar e resolver os conflitos do tipo de sociedade que ele critica.

VI – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRÉHIER, Émile. *Histoire de La Philosophie*. France: PUF, 1994.

CASSIRER, Ernst. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.

²⁸ SOUZA, Maria das Graças, 2001, p. 7

CONSTANT, B. Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos. In: Revista de Filosofia Política, N.º 2, 1985, p. 9-25.

DERATHÉ, R. Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau. Paris: PUF, 1948.

_____. Jean-Jacques Rousseau et La Science Politique de son Temps. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

_____. Jean Jacques Rousseau et La Science Politique de Son Temps. Second édition mise à jour, Paris: Vrin, 1974.

FRAILE, Guilherme. Juan Jacobo Rousseau. IN: Historia de la Filosofía. Madrid: La Editorial Católica S.A., 1986.

FORTES, R. L. S. Rousseau: da Teoria à Prática. São Paulo: Ática, 1976.

GOLDSCHIMIDT, V. Antropologie et Politique: Les Principes du Systeme de Rousseau. Paris: Vrin, 1974. 230p.

GROETHUYSEN, Bernhard. Jean-Jacques Rousseau. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HAMPSHER-MONK. A History of Modern Political Thought: Major Thinkers From Hobbes to Marx. Oxford: Blackwell, 1995.

HAZARD, Paul. La Pensée Europeense au XVIII Siècle. Paris: Fayard, 1963.180p.

MALFATTI, SELVINO ANTONIO. Natureza do Político nas Sociedades Democráticas, P.6. DISPONÍVEL: [HTTP://SITES.UNIFRA.BR/PORTALS/1/ARTIGOS/EDICAO3/NATUREZA_DO_POL%C2%A1TICO.PDF](http://sites.unifra.br/portals/1/artigos/edicao3/natureza_do_pol%C2%A1tico.pdf)

PISSARRA, M. C. P. Direito e Filosofia: a Noção de Justiça na História da Filosofia. São Paulo: Atlas, 2007.

ROSENBLATT, Helena. Rousseau and Geneva From the First Discourse to The Social Contract, 1749–1762. Cambridge University Press, 1997.

LACROIX, Jean. La Conscience Selon Rousseau. Paris: Beauchesme, 1980.

LAUNAY, M. Le Vocabulaire Politique de Jean Jacques Rousseau. Geneve: Libraire Slatkine, 1977.

MACHADO, Lourival Gomes. Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Editora da U.S.P., 1968.

MELZER, Arthur M. The Natural Goodness of Man: On The System of Rousseau's Thought. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

PRADO JR B. O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1976.

ROUSSEAU, J. J. Oeuvres Completes. Paris: Éditions Gallimard, 2003.

_____. Coleção os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. As Confissões. 2. ed. São Paulo: Atena Editora, 1959. v.1 e 2.

_____. Carta a Christophe de Beaumont e Outros Escritos Sobre a Religião e a Moral. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SHKLAR, Judith. Men and Citizen. A Study of Rousseau's Social Theory. Cambridge: University Press, 1969.

SOUZA, Maria das Graças. História e Declínio. In: Ilustração e História – o Pensamento Sobre a História no Iluminismo Francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, Y J. J. Rousseau La Transparence et L'obstacle. Paris: Gallimard, 1971.

_____. Jean-Jacques Rousseau: Lla Trasparenza e L'ostacolo. Bologna: Il Mulino, 1982.

VINH DE, Nguyen. Le Problème de L'homme Chez Jean-Jacques Rousseau. Québec: Presses de l'Université du Québec, 1991.

Memória Epistêmica: Preservação e Geração

Ricardo Rangel Guimarães¹

Os fundamentos essenciais da epistemologia da memória, que pretendem fornecer uma explicação e análise do conceito de memória epistêmica proposicional, estão concentrados em dois pontos de vista e concepções que caracterizam os princípios básicos da área, a saber, a assim denominada Visão Preservativa da Memória (VPM) e a

¹ Mestre e Doutor em Filosofia pela PUCRS, com formação na área de pesquisa Epistemologia Analítica Contemporânea, tendo escrito uma Dissertação de Mestrado intitulada “Conhecimento e Justificação na Epistemologia da Memória” e uma Tese de Doutorado com o título “A Teoria Epistemológica da Memória e os seus críticos”, ambas orientadas pelo Prof. Dr. Cláudio Gonçalves de Almeida, tendo também publicado artigos e apresentado diversos trabalhos na área em eventos promovidos pela PUCRS.

Currículo Lattes:

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4279450ZL>

Teoria Epistemológica da Memória (TEM). A essência do preservacionismo endossado pela VPM é a de que na ausência de qualquer evidência adicional ou apoio epistêmico, o elemento que epistemiza uma crença memorial verdadeira, ou seja, a propriedade que potencialmente tornaria este estado mental doxástico um caso de conhecimento, precisamente a sua justificação, não pode ser maior, esta justificação epistêmica memorial, da justificação que tal crença tinha quando foi formada pela primeira vez por um sujeito cognoscente S qualquer no passado, em t_1 . Uma crença de memória não pode obter justificação apenas por existir no tempo, entre o momento da sua formação, t_1 , até a sua evocação por S no presente, em t_2 ; essa é a idéia básica do preservacionismo memorial, que pode ser definido da seguinte forma:

VPM: S sabe (crê justificadamente) que P com base na memória em t_2 somente se: (i) S sabe (crê justificadamente) que P em um tempo anterior t_1 , e (ii) S adquiriu o conhecimento de que P (justificação com respeito à P) em t_1 via uma outra fonte que não a memória.²

Em poucas palavras, a VPM defende que se agora, no presente, em t_2 , S tem uma crença baseada na memória, e esta crença é justificada ou considerada um caso de

² *VPM: S knows (justifiably believes) that P on the basis of memory at t_2 only if: (i) S knows (justifiably believes) that P at an earlier time t_1 , and (ii) S acquired the knowledge that P (justification with respect to P) at t_1 via a source other than memory.*

SENOR, T. Preserving Preservationism: A Reply to Lackey. In **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. LXXIV, 2007, p. 200. Jennifer Lackey (2007) também coloca como cláusula adicional ao crê justificadamente a prerrogativa da racionalidade (crê justificadamente/é racional ao crer). No presente contexto, está-se tomando como sinônimas as noções de crer justificadamente e ser racional ao crer.

conhecimento, então isso deve ser assim por causa da atividade de algum processo epistêmico gerador ou pela presença de algum evento epistemicamente gerador que ocorreu no passado, em t_1 , quando a crença foi formada pela primeira vez, ou pelo menos em algum tempo anterior ao tempo presente, da evocação mnemônica, e que seja derivado de outra fonte cognitiva que não a memória (como a percepção, o testemunho, raciocínio, intuição racional ou a introspecção, por exemplo). A função da memória epistêmica seria, de acordo com esta concepção, a de preservar no tempo crença, verdade, justificação e conhecimento, mas não a de gerá-las. A TEM, endossada por esses princípios básicos da VPM, defende a perspectiva de que memória proposicional implica conhecimento proposicional, do fato de S lembrar que P (lembrar o conteúdo semântico de uma sentença declarativa) segue-se como condição necessária que S saiba que P. A análise desta relação do conhecimento proposicional ser consequência lógica ou ser implicado pela memória proposicional é o que constitui, basicamente, a essência da epistemologia da memória, que busca investigar e tratar das condições necessárias e suficientes para considerar casos de memória proposicional conhecimento proposicional. A TEM afirma que lembrar-se de algo significa conhecer esse algo, sendo que esse conhecimento foi previamente adquirido e preservado. A memória, sob esse viés, é duradoura no tempo e consiste em uma espécie de conhecimento contínuo. Em geral, os proponentes da TEM defendem uma análise sobre a memória proposicional de acordo com a seguinte definição:

Em t_2 , S lembra que P se e somente se:

- (1) S sabe em t_2 que P;
- (2) S sabia em t_1 que P;

- (3) O conhecimento de S em t2 de que P está adequadamente conectado ao conhecimento de S em t1 de que P.³

A condição (1) dessa definição é chamada de condição de conhecimento presente, a condição (2) de condição de conhecimento passado e a condição (3) de condição de ligação. A condição (1) exige que para haver a lembrança de que P é necessário que P ocupe um estado de conhecimento proposicional. A condição (2), por sua vez, assegura que só é possível lembrar-se de algo que já se conhecia previamente, e uma vez que conhecimento envolve verdade (só há conhecimento do verdadeiro, não há sentido, em epistemologia, se falar do “conhecimento do falso”, isso seria um erro categorial e de definição), (1) e (2) garantiriam que só é possível lembrar aquilo que foi o caso no passado, a lembrança, nesse sentido, é essencialmente factual. Finalmente, o propósito da condição (3), a condição de ligação ou conexão, é o de excluir o reaprendizado da ordem da lembrança e garantir que o conhecimento pertencente à memória epistêmica proposicional seja conhecimento retido: considerando que seja possível para S saber em t2 que P, e tê-lo sabido anteriormente em t1, e mesmo assim não conseguir se lembrar em t2 que P, S poderia simplesmente ter aprendido que P em t1, esquecido P completamente no intervalo entre t1 e t2, e depois ter reaprendido que P novamente em t2.

Partindo-se do pressuposto de que conhecimento implica em verdade, crença e em justificação,

³ *At t2 S remembers that P if only if:*

(1) *S knows at t2 that P.*

(2) *S knew at t1 that P.*

(3) *S's knowing at t2 that P is suitable connected to S's knowing at t1 that P.*

In.: BERNECKER, 2007, p. 141.

independentemente de como esta última é construída, se a mesma é de natureza internalista ou externalista, o que se constitui em um dos grandes debates da epistemologia analítica contemporânea, e considerando-se a propriedade da transitividade da implicação lógica, a condição (1), de conhecimento presente, requer três condições, a saber:

- (1.i) P é verdadeiro em t2;
- (1.ii) S crê que P em t2;
- (1.iii) S está justificado em crer que P em t2.⁴

Da mesma forma, a condição de conhecimento passado, (2), implica nas três condições a seguir:

- (2.i) P era verdadeiro em t1;
- (2.ii) S cria (acreditava) que P em t1;
- (2.iii) S estava justificado ao crer que P em t1.⁵

As condições (1.i) e (2.i) são chamadas de condições de verdade, (1.ii) e (2.ii) são condições de crença, e (1.iii) e (2.iii) são condições de justificação. Se qualquer uma destas condições não for satisfeita ou não puder ser sustentada e defendida racionalmente, o proponente da TEM é obrigado a concluir que S não lembra que P. A tarefa de avaliar uma explicação epistêmica coerente e consistente para a memória

⁴ (1.i) *P is true at t2.*

(1.ii) *S believes at t2 that P.*

(1.iii) *S is justified at t2 in believing that P.* In: BERNECKER, 2007, p. 142.

⁵ (2.i) *P was true at t1.*

(2.ii) *S believed at t1 that P*

(2.iii) *S was justified at t1 in believing that P.* In: BERNECKER, 2007, p. 142.

proposicional é uma questão, ao fim e ao cabo, de determinar a sustentabilidade racional das condições de crença e de justificação da definição canônica da TEM. Tal teoria propõe-se a analisar estas condições sob a égide da definição da análise tradicional do conhecimento (ATC) como crença verdadeira justificada, uma vez pressupondo-se que a lembrança e o conhecimento proposicionais sejam conceitos analisáveis: se um caso de lembrança for um caso de conhecimento, então tal lembrança é crença memorial verdadeira justificada ou conhecimento memorial. Considerando-se também os casos de tipo Gettier na epistemologia analítica, podemos ter crenças memoriais acidentalmente verdadeiras e justificadas que não se constituiriam propriamente em conhecimento memorial segundo os princípios da ATC, elas falhariam em tornarem-se conhecimento por não progredirem de uma maneira epistemicamente correta e cogente na definição das condições necessárias, mas não suficientes, da ATC. O caráter e as propriedades epistêmicas da lembrança proposicional são os fatores substanciais perseguidos e defendidos pela TEM: Se S lembra que P, no sentido de tal sujeito cognoscente possuir crença não acidentalmente verdadeira justificada de que P, então S sabe que P, tem conhecimento memorial de que P.

A posição tradicional dos epistemólogos da memória é a de serem proponentes da VPM e da TEM, defendendo e endossando os seus pressupostos básicos: Sven Bernecker e Jennifer Lackey, contudo, são críticos desta concepção e dos fundamentos destas teorias, defendendo um ponto de vista em que lembrança proposicional não vincule conhecimento proposicional, e que a memória, diferentemente da visão preservacionista defendida pelos proponentes da TEM, poderia também gerar propriedades e qualidades epistêmicas positivas ao longo do tempo como crença verdadeira, justificação e conhecimento sem a entrada de evidências adicionais entre t_1 , o tempo passado, e t_2 , o tempo presente.

Tais autores procuram defender as suas concepções através da elaboração e análise de uma série de supostos contra-exemplos a TEM e a visão epistêmica da memória proposicional: tais contra-exemplos visam expor e discutir casos em que S lembraria que P, mas não sabe, em t1, que P, S lembraria que P, mas não sabe, em t2, que P, e também que S poderia lembrar que P, mas nunca ter sabido que P, tanto em t1 quanto em t2. Os pontos a serem explorados tanto por Lackey quanto por Bernecker dizem respeito tanto as características deste suposto geracionismo memorial, que poderia ser moderado ou radical, dependendo das propriedades dos mesmos, podendo estas características serem ou não compatíveis e consistentes com o preservacionismo memorial (geração a partir de um potencial justificacional herdado de P em t1 ou a partir de nenhum elemento, do “nada”), implicando-se com isso que poderia haver lembrança ou sem crença verdadeira, e/ou justificação e/ou conhecimento em t1, mas não em t2, bem como, no caso específico de Bernecker, no que ele reputa ser uma análise não epistêmica da memória proposicional, a elaboração de uma nova e complexa teoria que se fundamentaria na noção de representação mental e conteúdos semânticos proposicionais não necessariamente idênticos quanto ao tipo (*type*), mas autênticos, em ocorrências temporais distintas (*tokens*) a fim de definir e explicar tal concepção, que basicamente opor-se-ia conceitualmente a uma análise epistêmica tradicional da lembrança proposicional.

É importante observar e ressaltar que, na literatura contemporânea em epistemologia da memória, existem diferentes versões de geracionismos memoriais, e dependendo de qual deles se trate, o preservacionismo pode ou não ser compatível com o mesmo. A problemática toda gira em torno de uma questão crucial, a saber, a de como a memória preserva no tempo o status epistêmico positivo de uma crença original, crença esta adquirida em outro tempo,

no caso um tempo passado. Para alguns preservacionistas clássicos, como Conee e Feldman (2004, p. 60-61), por exemplo, a justificação epistêmica de uma crença é uma questão de como fatores internos e potencialmente acessíveis são fornecidos ao sujeito cognoscente a fim deste conferir justificação para tal crença, em um critério justificacional internalista de acesso cognitivo. O problema crucial com este tipo de justificação memorial internalista preservacionista é o esquecimento irreversível no tempo, por parte do sujeito, dos fatores que justificam uma crença memorial, como evidências e/ou razões as quais tal sujeito não é mais capaz de fornecer no tempo presente, o que é geralmente conhecido na epistemologia como o “problema da evidência esquecida (perdida)”, bem como se a crença em questão foi formada e mantida mediante um processo confiável. De forma a chamar a atenção para este problema, Timothy Williamson (2007, p. 110-111), por exemplo, ressalta que muitas de nossas lembranças factuais vêm sem qualquer aspecto fenomenológico particular as acompanhando no processo da rememoração, como imagens memoriais e/ou sentimentos de familiaridade: não nos lembramos de como adquirimos a informação obtida no passado, mas isso pode não ser um critério suficiente para nos desautorizar, no sentido de não conferir justificação epistêmica, a utilizar uma evidência ausente como elemento que justifique uma crença memorial.

Internalistas quanto à justificação memorial parecem estar presos à concepção de que crenças retidas são injustificadas a menos que a evidência passada seja também recordada, ponto este básico em defesa da VPM, tanto que os proponentes do preservacionismo adotam o princípio da justificação contínua a fim de buscar sanar a dificuldade da evidência esquecida ou perdida no tempo: em t_2 , a crença de S de que P em t_1 é continuamente justificada se S continuar a crer que P em t_2 , mesmo ele tendo perdido a sua justificação e conhecimento originais e não tendo adquirido

nova justificação nesse meio tempo, entre t1 e t2 (SHOEMAKER, 1967, p. 271-272)). Para alguns preservacionistas, a justificação contínua é uma espécie de justificação básica ou fundacional (PAPPAS, 1980), enquanto para outros (BURGE, 1993, p. 458-459 e OWENS, 2000, p. 153) a razão pela qual estaríamos continuamente justificados em nossas crenças memoriais é que a faculdade da memória nos intitularia (*entitlement*) a tanto na ausência de derrotadores (*defeaters*), de acordo com a noção burgeana de justificação *prima facie pro tanto*, por exemplo, e também com a concepção de David Owens da inércia cognitiva a fim de compatibilizar a evidência esquecida com o internalismo de acesso atual.

De acordo com a concepção geracionista, uma crença memorial poderia obter mais justificação em t2 do que tinha em t1 sem a entrada e presença de evidências adicionais entre t1 e t2, e pode inclusive obter essa justificação em t2 mesmo não a possuindo em t1, onde a mesma teria sido adquirida nesse meio tempo, entre t1 e t2. Dentro desta perspectiva de análise, como a memória poderia, por exemplo, gerar justificação? Segundo Robert Audi (AUDI, 1995, p. 37) e John Pollock (POLLOCK, 1974, p. 193), seria justamente a fenomenologia do lembrar o elemento que geraria justificação para as crenças de memória, e ambos traçam um paralelo com a percepção a fim de defender este ponto de vista para a memória, onde assim como é o aspecto do que aparece sensivelmente para o sujeito o fator justificador das suas crenças perceptuais, assim o seria em relação ao que aparece fenomenologicamente como um estado de lembrança para as crenças memoriais. A concepção presente aqui é a de uma justificação memorial *prima facie*, onde seria este *parecer* lembrar que P (e é nesse *parecer* que se fundamentaria a fenomenologia da lembrança), na ausência de derrotadores, sendo P não anulável, o elemento epistêmico que justificaria a crença de que P. Mesmo admitindo-se fenomenologias distintas como elementos

geradores de justificação para crenças memoriais e endossando o ponto de vista que Audi e Pollock chamam a atenção, de que as propriedades que epistemizariam e gerariam justificação para tais crenças estariam baseadas e fundamentadas nesses aspectos fenomenológicos da lembrança, esta versão de geracionismo memorial apresentaria alguns problemas, pois na ausência de condições de anulabilidade, o status epistêmico de uma crença de memória aumentaria simplesmente em virtude de a mesma ser lembrada. Toda vez que uma crença memorial é recuperada na memória ela recebe um impulso epistêmico extra, mas haveria plausibilidade em se supor que, *ceteris paribus*, uma crença de tal natureza que é recuperada com bastante freqüência gozaria de um estatuto epistemológico “melhor”, digamos assim, do que uma crença que é recuperada com pouca freqüência? Não parece haver, pelo menos à primeira vista, uma correlação clara e direta entre o estatuto epistêmico de uma crença e o número de vezes em que ela é evocada, trazida à baila pela memória, naquilo que Matthew McGrath denominou, por exemplo, de “o problema do impulso epistêmico” (“epistemic boost problem”) (MCGRATH, 2007, p. 19-22). De acordo com esta forma de geracionismo apontada por Audi e Pollock, segundo Sven Bernecker, e que o mesmo denomina como uma forma de “geracionismo radical” (BERNECKER and PRITCHARD, 2011, p. 331), a memória poderia gerar novos fatores justificacionais mediante novas evidências disponíveis para um sujeito S que se dariam pelo próprio ato de lembrar, elemento este que conferiria uma parte da justificação memorial, a outra parte seria devido a uma fenomenologia da lembrança, onde S estaria justificado ao crer que P desde que não houvesse razões e/ou evidências que anulassem essa justificação (justificação *prima facie*). Já a outra espécie de geracionismo memorial referida e assim interpretada por Bernecker, que o mesmo denomina de “geracionismo moderado”, e que seria o geracionismo

endossado e defendido por Jennifer Lackey (LACKEY, 2005, p. 640-644 e BERNECKER, 2010, p. 96-103), concordaria parcialmente com o preservacionismo ao defender uma perspectiva de que o processo memorial, da lembrança propriamente dita, não geraria novos elementos justificacionais e/ou evidenciais, a memória não poderia criar, gerar justificação e conhecimento a partir “do nada”. Ao invés disso, a única forma de a memória funcionar como uma fonte geradora de justificação e de conhecimento seria através da remoção de derrotadores e, dessa forma, desencadeando um potencial de justificação que já estaria presente no momento em que a crença foi inicialmente entretida, quando da sua formação em t_1 , no passado. Todos os elementos requeridos e necessários para uma crença de memória adquirir justificação já devem estar presentes quando a crença foi formada e codificada pela primeira vez: se a crença original já não tinha elementos potencialmente justificatórios em t_1 , a memória não poderia transformar a mesma em uma crença justificada, ela geraria justificação apenas pelos fatores que poderiam ser anteriormente solapados/anulados pela evidência derrotadora, é o que essa forma de geracionismo, em última instância, defenderia.

Tal discussão sobre essas formas de geracionismo também pode ser encontrada, por exemplo, em Kourken Michaelian (MICHAELIAN, “Generative Memory”, 2011), e a interpretação deste difere um pouco de como Lackey e Bernecker tratam a questão. Michaelian é um entusiasta também da visão de que a memória geraria crença e propriedades epistêmicas como justificação e conhecimento, e essa sua concepção está fundamentada no que ele denomina de “nova teoria causal da memória construtiva” (MICHAELIAN, 2011, p. 335), que seria uma reinterpretação da posição clássica da teoria causal da memória endossada, por exemplo, por Martin & Deutscher (MARTIN & DEUTSCHER, 1966), onde nessa nova teoria causal a memória teria um aspecto reconstrutivo do passado

baseado em complexos e intrincados resultados da psicologia cognitiva e da neurociência. Uma especulação mais acurada acerca desta teoria, contudo, envolveria elementos de metafísica da memória e de outros aspectos filosóficos que nos desviariam consideravelmente do ponto em questão e que não serão discutidos aqui, haja vista o foco presente ser essencialmente epistemológico, sendo essa uma discussão particularmente relevante no presente contexto investigativo (apenas a título de curiosidade, estes aspectos reconstrutivos da memória relacionar-se-iam mais com as memórias episódicas ou experienciais do que com a memória semântica ou proposicional, o foco de investigação do presente trabalho).

Basicamente e de forma bastante resumida, para Michaelian a geração de novos conteúdos mnemônicos através de crenças memoriais poderia dar-se de duas maneiras, a saber, pela atuação de outras fontes cognitivas nesse processo gerador (como a percepção e o testemunho, por exemplo), ou pela recuperação e evocação, no tempo, de conteúdos armazenados pela memória (para este autor, geração doxástica, por exemplo, poderia dar-se tanto através do primeiro modo como pelo segundo). Desse modo, duas formas de geração de conteúdo mnemônico se dariam: ou o conteúdo não foi fornecido em t_1 , no passado, na entrada (*input*), e o mesmo é incorporado como traço de memória antes da recuperação/evocação deste conteúdo pelo agente cognitivo, ou tal conteúdo é incorporado pela memória resultante desse processo rememorativo de recuperação mnemônica. Da mesma forma que trata desse conteúdo doxástico de crenças memoriais, para Michaelian também haveria a geração de justificação, que na sua perspectiva seria totalmente incompatível com o preservacionismo, sendo este geracionismo um geracionismo que se aproximaria da versão radical, ao contrário do que uma interpretação mais caridosa, como as espécies de geracionismo moderado que Lackey e Bernecker, por exemplo, defenderiam dentro das

suas próprias concepções. Na crítica de Michaelian a Bernecker, por exemplo, o conteúdo gerado pela memória em t_2 , na saída (*output*), não precisa ser o mesmo de t_1 , na entrada (*input*), o que seria incompatível com os termos da sua nova teoria causal da memória reconstrutiva, pois apenas certos tipos limitados de reconstrução e transformação de conteúdo e justificação memoriais seriam compatíveis com a lembrança, onde haveria uma proibição explícita de geração adicional destas propriedades, que estariam presentes na saída, em t_2 , mas não estavam na entrada, em t_1 . Também sob a ótica de uma análise externalista-confiabilista da justificação, para Michaelian, a memória geraria justificação sob a égide de uma forma de geracionismo radical por que seria o próprio processo mnemônico, um processo confiável na formação de crenças memoriais e que produziria, segundo uma probabilidade objetiva, mais crenças verdadeiras do que falsas no sistema doxástico do agente cognitivo, o causador desta geração de justificação memorial, a via geracional não seria através da crença e dos seus conteúdos mnemônicos nesse caso, o próprio processo seria um processo gerador de justificação independente das crenças do agente.

Referências Bibliográficas

AUDI, Robert. Memorial Justification. **Philosophical Topics**, 23, 1995, p. 31-45.

BERNECKER, Sven and PRITCHARD, Duncan. **The Routledge Companion to Epistemology**. Edited by Sven Bernecker and Duncan Pritchard, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York., 2011.

BERNECKER, Sven. **Memory: A Philosophical Study**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____. Remembering without Knowing. **The Australasian Journal of Philosophy**, v. 85, 2007, p. 137-165.

BURGE, Tyler. Content Preservation. **The Philosophical Review**, 102, n. 4, 1993, p. 457-488.

CONNOR, Earl. and FELDMAN, Richard. **Evidentialism: Essays in Epistemology**. Oxford: Clarendon, 2004.

LACKEY, Jennifer. Memory as an Epistemically Generative Source. **Philosophy and Phenomenological Research**, 2005, 70 (3), p. 636-658.

_____. Why Memory Really is an Epistemically Generative Source: A Reply to Senor. **Philosophy and Phenomenological Research**, 74 (1), 2007, p. 209-219.

MARTIN, C.B., and DEUTSCHER, M. Remembering. **The Philosophical Review** 75:, 1966, p.161-196.

McGRATH, Matthew. Memory and Epistemic Conservatism. **Synthese**, 157, 2007, p. 1-24.

MICHAELIAN, Kourken. Generative Memory. **Philosophical Psychology**, v. 24, Num. 3, 2011, p. 323-342.

OWENS, David. **Reason without Freedom: The Problem of Epistemic Normativity**. New York and London: Routledge, 2000.

PAPPAS, George. Lost Justification. **Midwest Studies in Philosophy**, 5, 1980, p. 127–34.

POLLOCK, John L. **Knowledge and Justification**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

SENROR, Thomas D. Preserving Preservationism: A Reply to Lackey. **Philosophy and Phenomenological Research**, 74 (1), 2007, p. 199–208.

SHOEMAKER, Sydney. Memory. In: P. Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**. New York: Macmillan, vol. 5, 1967, p. 265–74.

WILLIAMSON, Timothy. On Being Justified in One's Head, In: M. Timmons, J. Greco, and A.R. Mele (eds.), **Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 106–22.

Notas para uma estética do pensamento ¹

Eduardo Luft ²

1. A intuição para estas notas veio durante um voo cruzando o Atlântico, em meio à leitura da conferência “Iteration, Reiteration, Repetition: a Speculative Analysis of the Meaningless Sign”, de Quentin Meillassoux³. Dei-me conta de que tenho me aproximado de uma teoria do pensamento pelo lado inverso do seguido por Meillassoux, quer dizer, explorando o *espaço lógico evolutivo* - que será

¹ Agradeço a Sérgio A. Sardi pelos extensos comentários a uma versão inicial deste artigo.

² Eduardo Luft atua no Pós-Graduação de Filosofia da PUCRS desde 2000, tendo sido coordenador do programa de julho de 2004 a julho de 2005. Sob sua orientação foram concluídas, até agora, quinze dissertações de Mestrado e dez teses de Doutorado. É autor de cinco livros, entre eles “Sobre a coerência do mundo” (Civilização Brasileira, 2005) e “Ideia e Movimento”, em coautoria com Carlos Cirne-Lima (Civilização Brasileira, 2012). Em 2012, como bolsista da Erasmus Mundus, atuou como professor visitante na Universidade de Bonn, Alemanha. O seu projeto de pesquisa desenvolve uma abordagem contemporânea em filosofia sistemática, integrando falibilismo generalizado e ontologia de redes.

³ Meillassoux, 2012.

exposto em detalhes logo a abaixo - não a partir de seu segundo, mas de seu primeiro quadrante. Não parto, portanto, de uma teoria do pensamento manifesto em sua máxima determinação, em que predomina o conceito propriamente dito (ou o pensamento expresso em redes conceituais determinadas), mas de uma teoria do pensamento vertido em sua faceta menos determinada, onde predomina a intuição (ou o pensamento expresso em metáforas⁴, e mais fundo em imagens quase puras do pensamento). Quero esboçar uma teoria da *intuição intelectual*, uma teoria do modo como o pensamento se expressa nas proximidades da Configuração de Górgias, embora obviamente não uma teoria da intuição intelectual como saber absoluto⁵.

2. A busca por uma estética do pensamento anterior a qualquer teoria do belo, embora não sem conseqüências para uma tal teoria, foi inaugurada por Kant, ao desenvolver sua compreensão da *aisthesis* em sua “estética transcendental”. Mas em Kant não se trata propriamente de

⁴ “Não há espaço puramente lógico que possa ser liberado de todos os mitos e metáforas, na medida em que mesmo o conceito de ‘espaço lógico’ serve obviamente como uma metáfora para delinear a ‘esfera ilimitada’ da racionalidade, dando-nos uma imagem na qual podemos nos reconhecer” (Gabriel, 2012, p.105).

⁵ Cf. Schelling: “Há, portanto, um conhecimento imediato do absoluto (...), e este é o primeiro conhecimento especulativo, o princípio e o fundamento da possibilidade de toda filosofia. Denominamos este conhecimento: intuição intelectual” (FD, v.2, p.112). Na contraposição a esta defesa, por parte de Schelling, da intuição intelectual como acesso direto ao absoluto, sigo simplesmente a posição de Hegel: o que se costuma chamar de “intuição intelectual”, neste primeiro sentido - quer dizer, quando nos referimos a nosso acesso direto a dados não empíricos, em um uso que está em consonância com o emprego do termo “intuição sensível” quando se fala de nosso acesso direto a objetos empíricos -, é simplesmente o resultado de um ato prévio ato de conceitualização, explicitamente reconhecido ou não. Aprofundarei este tema logo em seguida. Para o conceito de intuição intelectual em Schelling, cf. tb. Puente (1997, p.29ss).

uma estética *do pensamento*, se lembrarmos que a *Crítica da Razão Pura* estabelece um contraste estrito entre a faculdade passiva ou receptiva (intuitiva) da sensibilidade e a faculdade ativa ou espontânea (discursiva) do pensamento (desdobrado como entendimento e razão). Kant leva este contraste a tais extremos que podemos mesmo perguntar até que ponto pode-se ter, na filosofia transcendental, qualquer teoria da intuição, como a intuição pode ser ainda minimamente resgata do nada a que foi lançada por este ato de contraposição absoluta, como ela pode ser ainda trazida ao conceito. “Na estética transcendental primeiro isolaremos a sensibilidade, afastando tudo o que o entendimento pensa através de seus conceitos, para que não reste nada além da intuição empírica”⁶.

3. Mas o que de fato resta? Segundo Kant, de um lado restariam as formas puras do espaço e do tempo que garantiriam a “certeza apodítica” em geometria e aritmética; de outro, a matéria da sensibilidade, destituída de qualquer determinação conceitual, quer dizer, a pura indeterminação da coisa-em-si. Quanto ao primeiro traço residual da intuição resultante daquela contraposição absoluta, poderíamos insistir, contrariamente a Kant, que as supostas “formas puras da intuição” são apenas modos do discurso ou configurações do pensamento que não possuem qualquer “unicidade absoluta” ou “certeza apodítica” que pudesse livrá-las da mediação do conceito, o que torna-se explícito com a diversidade (potencialmente infinita?) das geometrias e das conceituações possíveis do tempo ou do espaço-tempo disponíveis no pensamento contemporâneo. As tentativas de reconstruir a intuição como um tipo de conhecimento imediato que, justamente por isso, garantiria certeza apodítica, seja na forma da imediatidade da intuição sensível (empirismo e transcendentalismo dogmáticos) ou da intuição intelectual (racionalismo ou intelectualismo

⁶ Kant, KrV, B36.

dogmático) parecem condenadas ao fracasso, pois toda tentativa de conceber a intuição como externa e anterior à potência mediadora do conceito na verdade a pressupõe (o que se deixa derivar, como logo veremos, da tese da “indeliminação do conceitual”).

4. O segundo traço residual é muito mais interessante. O fato de que sobra da intuição apenas o paradoxo de um não-conceito ou de um “objeto indeterminado” - “o objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno”⁷ - diz tudo sobre o *viés para o Uno* que pervade a filosofia transcendental. Kant não apenas partiu daquele contraste absoluto entre intuição e pensamento, mas chegou mesmo a definir este último como o ato de “unir representações em uma consciência”⁸, ao mesmo tempo em que concebia tal unidade sob a forma determinante do juízo. À indeterminação paradoxal da intuição “deixada por si mesma” contrapõe-se a determinação plena do pensamento. Se acrescentarmos a isso o fato de que, para Kant, o pensamento em seus atos de síntese é por princípio pensamento sistemático, um discurso que se orienta pela ideia de totalização determinada ou pela ideia de completude, veremos logo que tudo depende na filosofia transcendental - enquanto concebida como disciplina crítica, capaz de explicitar os limites do pensamento - daquele contraste absoluto inicial. De fato, não apenas tudo o que cai sob o pensamento se determina na forma da estrutura lógica do juízo, mas todo ato de julgar orienta-se pela ideia da determinação completa⁹. Tudo depende assim, em Kant, quando o que está em jogo é garantir a criticidade da filosofia transcendental, do fato de que a ideia de uma totalidade completa só possa ser pensada e jamais realizada ou conhecida, quer dizer, tudo depende

⁷ Kant, KrV, B34.

⁸ Kant, Prol, §22.

⁹ Kant, KrV, B604.

daquele contraste absoluto efetuado ao início que impede que a espontaneidade do pensamento se libere da receptividade da intuição. Desvinculada da força determinante do conceito, a intuição seria lançada ao “vazio de determinação” da pura matéria da sensibilidade tal como os fenômenos seriam lançados no puro vazio sem a presença ordenadora das ideias no platonismo. Por seu turno, liberado da restrição originária do que há de indeterminado na intuição sensível, o conceito transmudar-se-ia no sistema da razão pura completo e acabado, quer dizer, retornaríamos ao dogma de uma metafísica pré-crítica. Mas a pergunta primordial resta não respondida: o que garante este próprio vínculo, qual é o fio que conecta ou poderia conectar a indeterminação da intuição à determinação do conceito?

5. Este é o contexto teórico em que emerge a obra de Hegel, sobretudo sua *Lógica*, de cuja crítica imanente resulta a teoria do espaço lógico evolutivo que esboçarei logo abaixo, dando início à nossa busca por uma estética do pensamento. Na *Lógica* de Hegel o paradoxo a que me referi na nota anterior é elevado à sua forma extrema. Deste paradoxo deriva a estrutura ambígua desta obra que pode ser compreendida ao mesmo tempo como uma metalógica que radicaliza a criticidade inerente à filosofia transcendental e como uma hiperlógica que visa consumir aquele ideal de completude.

6. Lembremos que o ato “fundador” da *Lógica* de Hegel é a demolição do fundamento, quer dizer, o seu ponto de partida é a recusa de qualquer postulado aceito previamente à atividade de autocrítica do pensamento. A *Lógica* principia não por um ato de determinação, mas por um ato de liberação de determinação, por um “deixar estar aí” do puramente indeterminado do *ser* que, justamente por isso, pode ser considerado como “esta pura, vazia

intuição”¹⁰. Esta obra “não deve pressupor nada”¹¹, nem mesmo as leis do discurso judicativo (diríamos hoje, discurso proposicional), que na verdade serão instauradas ou dialeticamente reconstruídas no interior do próprio processo dialético.

7. A manobra hegeliana garantirá a ampliação e radicalização do empreendimento crítico herdado, sobretudo, de Descartes e de Kant. A proposta de realização de uma metacrítica à *Crítica da Razão Pura* de Kant associa-se ao que denominei em outro contexto¹² de crítica hegeliana do mito do quadro referencial em *Lógica*. A filosofia transcendental ancorava-se no dogma da pressuposição irrefletida das estruturas formais da *Lógica* clássica. A liberação deste dogma permite, por um lado, o aprofundamento da atividade crítica e, por outro, a ampliação da esfera do sentido para âmbitos antes insuspeitos. Na busca crítico-reflexiva pelo princípio universal de inteligibilidade, a *Lógica* de Hegel - construída, como todas as principais obras do autor, ao revés - encontra o sentido para muito além do discurso proposicional. Os termos com que Hegel inicia sua *Lógica*, 'ser', 'nada', 'devir', meros conceitos desvinculados de qualquer articulação proposicional, indicam o caminho. Embora toda determinação de sentido suponha relação e, estritamente falando, todo sentido só possa se dar em redes ou configurações semânticas e não em figuras de sentido isoladas - o que Hegel pretende demonstrar já nos primeiros passos da *Lógica* -, isto não implica a exigência de que a articulação dos conceitos ocorra na forma da proposição. Daqui resulta a primeira ideia central que perseguirei neste ensaio, qual seja, a de que é o momento de deixar emergir modos inauditos de manifestação de sentido para muito

¹⁰ WL, 5, p.82.

¹¹ WL, 5, p.69.

¹² E. Luft, 2011.

além ou além da estrutura proposicional.

8. Mas há dois déficits na abordagem hegeliana. Em primeiro lugar, Hegel nunca explicou como aquele ato de “liberação de determinação” com que inicia a *Lógica* pode ser ainda um ato de pensar, ele não apresentou nenhuma teoria de como a indeterminação é sequer pensável. Como veremos depois, minha tese é de que a indeterminação é mesmo impensável ou ininteligível, mas ainda assim é pensável um além da determinação como subdeterminação.

9. Em segundo lugar, o viés para o Uno não apenas é inteiramente preservado mas, de certo modo, aprofundado na *Lógica* hegeliana, enquanto o movimento dialético do Conceito é ancorado no que tenho denominado de teleologia do incondicionado. Se a Doutrina do Ser e a Doutrina da Essência podem ser consideradas como o centro da metalógica hegeliana enquanto radicalização da crítica, quer dizer, como momentos privilegiados na dissolução da metafísica clássica (crítica da teoria do ser, da teoria da substância e do essencialismo clássicos), a Doutrina do Conceito busca efetivar o ideal kantiano da determinação completa do pensamento em um sistema da razão pura. Todas as categorias ou determinações de pensamento prévias devem ser reexpressas ao final da *Lógica* como figuras ou momentos na configuração semântica do conceito (na dialética do universal, particular e singular), para em seguida o conceito ser desdobrado em redes conceituais expressas em juízos (ou, diríamos, proposições) e, por fim, os juízos serem reexpressos em redes de juízos ou silogismos (diríamos hoje, inferências). Desse modo, a obra que se iniciou na forma extrema do vazio de determinação do ser encontrará seu desfecho - quando a estrutura silogística for desdobrada como estrutura objetiva e, por fim, absoluta - na determinação completa da ideia absoluta. A *Ciência da Lógica* finaliza desfazendo-se no paradoxo: a dialética, assim

consumada, se dissolve¹³ e a metalógica se esvai nas malhas da hiperlógica.

10. A saída para tal impasse pode ser vislumbrada pela radicalização do segundo movimento de ampliação da esfera de sentido realizado pelo próprio Hegel, sob a tese redenominada por McDowell como a hipótese da “indelimitação do conceitual”¹⁴. Descobrimos a verdadeira amplitude da esfera de sentido quando nos damos conta do caráter conceitual dos dois modos de intuição mapeados pela tradição, a intuição sensível e a intuição intelectual. Hegel desvelará o caráter conceitual (ou discursivo) da primeira ao início da *Fenomenologia do Espírito*, ao tratar da certeza sensível, e tornará explícito o traço conceitual da segunda, como vimos, logo ao início de sua *Lógica*, ao permitir-se equiparar o ser com a “vazia intuição”¹⁵. Isso possibilita a superação dos impasses intransponíveis inerentes a qualquer concepção dualista da relação entre intuição e conceito. Pelo contrário, devemos defender a ideia de que intuição e conceito não se distinguem por princípio, mas apenas por gradação, sendo aquela apenas a face menos determinada do pensamento, e este, a sua face mais determinada.

11. Sabemos, todavia, que Hegel não legou qualquer teoria da intuição propriamente dita. Se sua filosofia expandiu os limites do pensamento para muito além da forma da proposição, ela literalmente parou nas bordas do intuitivo, como o matungo que trava na beira do abismo. Ao se aproximar da intuição, Hegel o fazia sempre apenas de modo negativo: a intuição era captada apenas em seu processo de dissolução: desfalecimento da singularidade da intuição sensível na universalidade do conceito (*Fenomenologia*), e do ser como intuição pura nas malhas do Conceito (*Lógica*). É preciso ir além, e expandir a esfera do

¹³ Luft, 2001.

¹⁴ McDowell, 1996.

¹⁵ WL, 5,

sentido para o âmbito em que a face mais determinada do pensamento deixa de predominar e a intuição saia à tona.

12. Para livrar a dialética de sua situação paradoxal é preciso negar a teleologia do incondicionado, quer dizer, a tese hegeliana de que o fim do processo dialético e os momentos que conduzem a ele são predeterminados por uma configuração específica do pensamento, no caso, pelo próprio Conceito. Aceita-se a exigência mínima de coerência que inere à filosofia hegeliana bem como a toda filosofia que se queira dialética¹⁶ (“Só coerente permanece determinado”), mas há múltiplos, potencialmente infinitos modos de manifestar a coerência. Esta crítica de terceiro nível - quer dizer, esta curiosa crítica à crítica hegeliana à crítica kantiana - equivale, literalmente, a “soltar as amarras” da esfera de sentido, o que traz três conseqüências drásticas: a) a teoria hegeliana do espaço lógico puro - cerne do idealismo objetivo ancorado no dualismo entre idealidade (*Lógica*) e realidade (Filosofia do Real) - se desfaz na teoria dialética do espaço lógico evolutivo (idealismo evolutivo); b) a teoria hegeliana do saber absoluto converte-se em um falibilismo generalizado; c) e a ontologia inflacionária do Conceito transmuda-se na ontologia deflacionária da Ideia da Coerência.

13. Quero me ater aqui apenas às conseqüências desta deflação da dialética hegeliana para a teoria do pensamento. “Livrar as amarras” da esfera de sentido significa permitir a livre exploração, pelo pensamento, do vasto campo aberto pela teoria do espaço lógico evolutivo, movendo-se entre todos os modos possíveis de manifestação do sentido, quer dizer, entre todos os modos coerentes de expressão. Coerência é a unidade de uma multiplicidade ou a multiplicidade em unidade. Atualizando a terminologia platônica, podemos afirmar que a ideia da coerência consiste na dialética do Uno e do Múltiplo.

¹⁶ Cirne-Lima, 2006.

Associemos ao Uno as notas de *identidade, invariância e determinação*, e ao Múltiplo as notas de *diferença, variação e subdeterminação*. A coerência pode se dar de múltiplos, potencialmente infinitos modos: ela se manifesta no mais determinado (na vizinhança da Configuração de Parmênides) bem como no menos determinado dos pensamentos (nos arredores da Configuração de Górgias). O envolvimento de todos os pensamentos (e de todos os seres) possíveis na Ideia da Coerência é o *espaço lógico evolutivo*¹⁷.

14. Contrariando o viés para o Uno legado por nossa tradição de pensamento, precisamos poder ver a coerência manifestando-se também no minimamente determinado.

15. Precisamos aprender a ver de modo diferente a coerência, principalmente vê-la à luz do segundo sentido em que o conceito de intuição passa agora a ser utilizado. Este momento receptivo do pensamento pode ser compreendido de dois modos. Podemos concebê-lo como a *forma cristalizada do conceito*, como quando dizemos que nosso pensamento “está pronto”, “está aí diante de nós” e pode ser “reproduzido” ou “passado adiante”. É nesse sentido que falamos de “intuição sensível” ou “experiência” ou “observação” no empirismo ingênuo, quando na verdade não estamos a tratar da intuição em sua dimensão mais própria, mas do conceito na sua forma naturalizada¹⁸, o conceito tornado “interpretação natural”, nas palavras de Feyerabend¹⁹ - atuamos no mundo sob a orientação de uma rede conceitual determinada, embora assumida de modo implícito ou acrítico; também nesse sentido dizemos que

¹⁷ Para uma visão mais detalhada do espaço lógico evolutivo, cuja imagem será exposta logo a seguir, cf. E. Luft (2011) e E. Luft, “Ontologia deflacionária e ética objetiva” (E.Luft/C. Cirne-Lima, 2012, p. 307ss).

¹⁸ Nesse sentido, toda intuição é intuição intelectual, conceitualmente configurada.

¹⁹ Feyerabend, 2007, p.89ss.

“intuímos”, por exemplo, as noções matemáticas básicas no racionalismo (ou intelectualismo) ingênuo - a mediação conceitual prévia que permite a tematização destas noções está oculta, mas igualmente presente. E é nesse sentido que a intuição intelectual é compreendida por Hegel - no que para ele seria, aliás, a sua manifestação mais própria ou verdadeira - quando a considera como o *ponto de chegada* do processo de autodeterminação do pensamento na *Lógica*, identificando-a com o pensamento maximamente determinado que é a própria Ideia²⁰.

16. Nada contra este uso específico do termo 'intuição'. Mas a intuição pode ser compreendida também de outra forma, que agora quero enfatizar: a receptividade emerge no pensamento quando este deixa de simplesmente iterar uma configuração de pensamento já dada - como quando dizemos que a proposição molecular “Sócrates é mortal ou Sócrates não é mortal” é uma verdade necessária iterando as configurações primeiras ou “leis” da lógica bivalente. Quando deixamos de meramente iterar, quando “soltamos as amarras” do pensamento, inaugura-se uma atitude receptiva, e o pensamento, longe de antecipar as conceituações vindouras, abre-se a possibilidades não antecipáveis de sentido.

17. Intuição e conceito não devem ser entendidos como opostos excludentes associados a faculdades diversas, como sensibilidade e discurso, tampouco como tipos diversos de pensamento ou discurso, ancorados em princípios independentes. Intuição e conceito são apenas gradações diferentes de manifestação do sentido em atos de pensamento (ou apenas diferentes modos de como a

²⁰ “Enquanto compreende-se por intuição não apenas o sensível, mas a *totalidade objetiva*, então trata-se de uma (intuição) intelectual, quer dizer, ela tem por objeto não o ser-aí em sua existência externa, mas aquilo que nele é a realidade imutável e a verdade - a realidade enquanto é determinada em conceitos e por meio de conceitos, quer dizer, a ideia” (WL, V. 6, p.287).

inteligibilidade do mundo se expressa no discurso).

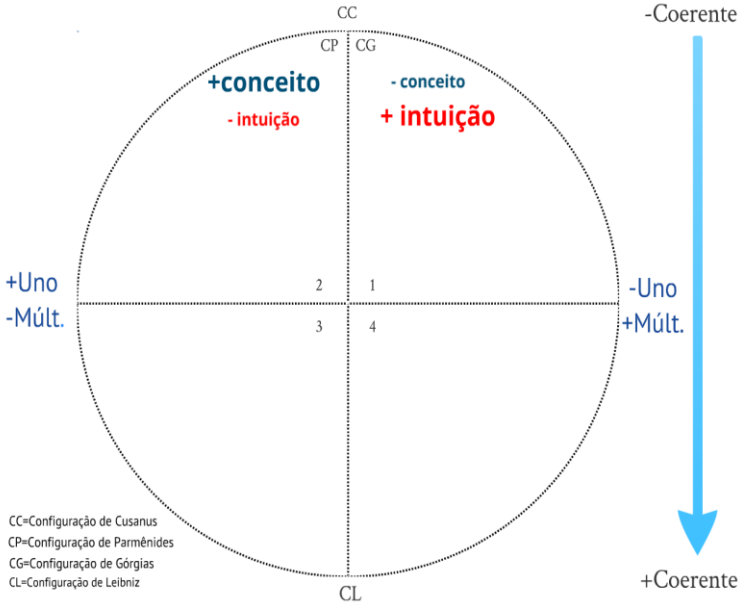
18. Dizia, ao início destas notas, que tenho me aproximado a uma teoria do pensamento percorrendo a via que desemboca na Configuração de Górgias, quer dizer, naquela manifestação da coerência em que o sentido se dá no máximo predomínio do Múltiplo - e de suas notas características, a *diferença*, a *variação* e a *subdeterminação* - sobre o Uno. Precisamos ver a coerência em sua manifestação nas bordas da Configuração de Górgias mas, antes, gostaria de acompanhar seu desdobramento ainda em formas menos extremas do predomínio do Múltiplo, nos arredores da Configuração de Leibniz ou, mais precisamente, na transição do terceiro para o quarto quadrante do espaço lógico evolutivo.

Agora convido o leitor a fazer o seguinte experimento de pensamento, tendo presente a imagem do espaço lógico evolutivo que segue abaixo: imagine-se acompanhando o movimento que segue do mais determinado ao menos determinado dos pensamentos, partindo da Configuração de Parmênides e seguindo em direção à Configuração de Górgias. O momento em que a subdeterminação passa a preponderar sobre a determinação nos atos de pensamento, o momento em que o conceito (em sua face determinada) recolhe-se e a intuição passa a predominar dá-se na passagem pela Configuração de Leibniz. A linha limítrofe é traspassada quando emergem aquelas configurações de pensamento que realizam o predomínio do Múltiplo como *primeiro grau de potencialidade*, quer dizer, o pensamento não é mais meramente iterativo e deixa emergir, sob a restrição de alguma configuração primeira pressuposta, outras possibilidades de sentido, deixadas livres, embora demarcadas e previamente definidas como possibilidades pela configuração primeira, do mesmo modo como os movimentos futuros do cavalo no tabuleiro já estão predefinidos como possibilidades pelas regras do jogo de xadrez. Quer dizer, as figuras e configurações

semânticas que emergem a cada momento sob o pressuposto daquela configuração primeira ou padrão configuracional de fundo estão por ela ou por ele subdeterminadas.

Imagem: “espaço lógico evolutivo”

Para compreender a imagem: Cada ponto no traçado da circunferência corresponde a uma configuração possível do pensamento (as linhas dentro da circunferência servem apenas para demarcar os quadrantes, que vêm numerados do 1º. ao 4º.). Já por isso, a figura é evidentemente uma simplificação, pois existem potencialmente infinitos pensamentos possíveis, e o número de pontos que formam a circunferência aqui representada é finito. A seta à direita da circunferência, a apontar para baixo, indica que as configurações situadas nos quadrantes 3 e 4, mais próximas, portanto, da Configuração de Leibniz, são mais coerentes (+C) com o dinamismo característico da ontologia relacional deflacionária ou ontologia de redes. Em nossa exploração do espaço lógico evolutivo, estamos seguindo o caminho que vai da Configuração de Parmênides à Configuração de Górgias, cruzando pela Configuração de Leibniz, a linha limítrofe “em que o conceito recolhe-se e a intuição passa a predominar”, quer dizer, o momento em que emerge o predomínio do Múltiplo em seu primeiro grau de potencialidade. Dado o isomorfismo lógico entre pensamento e ser, toda esta teoria das possibilidades de pensamento pode ser rebatida em uma teoria das possibilidades de existência (a lógica pode ser rebatida em uma ontologia, e vice-versa).



19. Continuemos nossa jornada em direção à Configuração de Górgias. A manifestação do *segundo grau de potencialidade* é a marca de transição do quarto para o primeiro quadrante: agora os eventos de sentido que emergem sob o pressuposto da configuração de todas as configurações primeiras ou *configuração primeiríssima*, da própria Ideia da Coerência, estão nela e por ela apenas envolvidos, quer dizer, eles não estão sequer predefinidos como possibilidades sob a restrição originária da exigência de coerência. A Ideia da Coerência apenas circunda ou envolve as possibilidades, como a mãe que, tentando evitar que seus filhos pequenos acabem de vez com a casa inteira, circunda com sofás a sala e restringe o campo de ação, não predefinindo que tipo de brincadeiras serão realizadas dentro deste espaço, mas claramente delimitando o campo de jogo possível.

20. Aqui, na proximidade da Configuração de Górgias, a intuição mostra toda a sua força. Receptividade expressa, em sentido mais profundo, esta abertura do

pensamento para possibilidades não predefinidas, mas apenas envolvidas pela exigência de coerência. Sabemos que figuras de sentido não emergem sozinhas, isoladas de outras figuras, pois dada a restrição originária da coerência, toda determinação supõe relação. Sabemos também que os laços de condicionamento entre figuras diversas não podem se perder no infinito, e só estabilizam como momentos de configurações de sentido ou configurações semânticas. Mas não se diz nada, nas cercanias da Configuração de Górgias, sobre que configurações semânticas emergirão neste ou naquele ato de pensamento.

21. Para tornar este estudo especulativo mais palpável para o leitor familiarizado com o pensamento matemático, podemos buscar uma formalização aproximada da dialética do Uno e do Múltiplo utilizando conceitos da *teoria das redes*. Assim, poderíamos formalizar as redes semânticas que emergem no segundo quadrante do espaço lógico evolutivo (na vizinhança da Configuração de Parmênides) como redes regulares e as redes que emergem no primeiro quadrante (na vizinhança da Configuração de Górgias) como redes randômicas. Eu digo “formalização aproximada” porque redes randômicas não ascendem de fato do quarto ao primeiro quadrante, mas encontram sua barreira bem antes, porque operam sob o pressuposto de possibilidades predefinidas, o que indica o caráter insondável do primeiro quadrante quando estão em jogo tentativas de formalização do pensamento (cf. nota de rodapé 22).

22. Ao revés, para tornar este estudo palatável ao leitor com inclinações poéticas, a contraposição entre as configurações semânticas que emergem próximas à Configuração de Parmênides e aquelas que emergem na vizinhança da Configuração de Górgias poderia ser captada pela diferença entre os seguintes pensamentos:

- a) $p \vee \neg p$
- b) “o sentido escorre
pelos fiordes,
as cores despencam
pelos cantos do mundo
e toda a criação se refaz
no instante”²¹.

23. O que diferencia o pensamento lógico do pensamento poético? Graus de determinação, e o modo como, em diferentes graus, o conceito predomina sobre a intuição, ou vice-versa. O primeiro pensamento exposto na nota anterior é uma proposição molecular que expressa uma verdade necessária sob o pressuposto das configurações primeiras ou “leis” da lógica bivalente²², destacando-se por seu caráter iterativo e por seu fechamento. O segundo é um poema, marcado por sua abertura a potencialmente infinitas

²¹ Do autor.

²² Embora esta não seja uma verdade necessária (uma tautologia) no caso da lógica trivalente de Łukasiewicz (cf. Mortari, 2001, p.374). O movimento que estamos percorrendo, do mais determinado ao menos determinado dos pensamentos, pode ser exemplificado, também, pela transição da lógica bivalente à lógica trivalente de Łukasiewicz, e desta à lógica difusa (Zadeh): quanto mais se amplia o espaço de possibilidades (o número de valores de verdade atribuíveis às proposições), menos determinado o pensamento expresso sob as restrições das configurações primeiras dos respectivos sistemas formais; no extremo, não apenas se amplia o número de possibilidades definidas (primeiro grau de subdeterminação), mas passa-se a incorporar possibilidades não predefinidas (segundo grau de potencialidade) no sistema lógico. De fato, a lógica difusa absorve a tal ponto a subdeterminação do sentido que, em seu compromisso com a vaguidade, corre o sério risco de transcender os limites do que usualmente entendemos por um sistema *formal* de lógica, apresentando-se como “um desafio radical à concepção tradicional do âmbito e objetivos da lógica formal” (cf. S. Haack, 2002, p.225).

possibilidades de interpretação. O primeiro namora com o conceito, o segundo com a intuição, mas nenhum dos dois é puro conceito ou pura intuição, pois todas as formas possíveis de pensamento contêm o Uno e o Múltiplo como seus polos complementares.

24. Embora podendo explorar todo o vasto campo do espaço lógico evolutivo, o pensamento é mais coerente com o próprio dinamismo introduzido pela presença pervasiva de contingência na ontologia relacional deflacionária (ou ontologia de redes) quando se manifesta nos arredores da Configuração de Leibniz, daquela configuração que reúne “a maior variedade sob a maior ordem possível”²³ (daí a seta a apontar para baixo, à direita da imagem do espaço lógico evolutivo). Quer dizer, o pensamento tende a manifestar-se de modo mais coerente não no extremo predomínio da intuição, nem no extremo predomínio do conceito, mas no meio adequado entre os extremos; ele tende a aproximar-se da Configuração de Leibniz . A presença pervasiva de redes sem escala²⁴ no ambiente que nos circunda é explicada por esta assimetria característica do espaço lógico evolutivo, traço que o diferencia explicitamente das teorias do espaço lógico legadas pela tradição de filosofia analítica (p.ex., por Wittgenstein²⁵).

25. Quero concluir minhas notas retornando ao início: dizia haver percebido, durante aquele vôo cruzando o Atlântico, que me aproximava a uma teoria do pensamento percorrendo a via que conduz à Configuração de Górgias. Desse modo, à primeira vista, o meu percurso me afastava inteiramente do caminho percorrido por Meillassoux em seu ensaio, que explorava o espaço lógico evolutivo próximo à Configuração de Parmênides. Todavia, quanto mais nos

²³ Leibniz, 1898, §58.

²⁴ Barabási, 2002.

²⁵ Wittgenstein, 1997; cf. tb. E. Luft, 2011.

afastávamos percorrendo estas diversas vias, mais nos aproximávamos, pois o pensamento minimamente determinado, o pensamento em que se manifesta o predomínio máximo do Múltiplo sobre o Uno é justamente aquele pensamento que não contém mais nada de determinado a não ser a iteração da própria exigência de coerência. Assim percebemos como, em sua máxima divergência, os opostos terminam por convergir²⁶. Ao final, a Configuração de Górgias reverte na Configuração de Parmênides, e vice-versa.

26. Esta é uma explicação possível para a oscilação contínua presente no pensamento de Meillassoux entre a defesa de uma teoria da contingência radical, desdobrada nas proximidades da Configuração de Górgias, e uma teoria das estruturas formais quase puras do pensamento e do ser, próxima à Configuração de Parmênides. Meillassoux parece não ter consciência de como estas duas configurações se fundem e reverterem uma na outra, transitando pela Configuração de Cusanus.

27. Aproximando-me à Configuração de Górgias, eu estarei cada vez mais próximo, por fim, pelo fenômeno da reversão, da Configuração de Parmênides, e então poderei, em outro momento, explicitar as minhas divergências²⁷ com o projeto de Meillassoux de constituir uma teoria das formas quase puras do pensamento por meio da teoria de conjuntos.

28. Junto à Configuração de Cusanus, o matemático e o poeta dão as mãos.

²⁶ Cf. Nicolau de Cusa (2002).

²⁷ Uma estratégia mais frutífera para investigar a Configuração de Parmênides deveria passar pelo diálogo não com a teoria dos conjuntos, como o faz Meillassoux, mas com a teoria dos grafos. Para uma bela proposta de desenvolver uma metafísica dos grafos, embora certamente não livre do viés para o Uno que tenho denunciado nestas notas, cf. Dipert, 1997.

Referências bibliográficas

- Barabási, A.-L. *Linked. The New Science of Networks*. Cambridge: Perseus, 2002.
- Cirne-Lima, C. *Depois de Hegel. Uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul: Educs, 2006.
- Cusa, Nicolau de. *A Doutra Ignorância*. Trad. Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- Dipert, R. R. The Mathematical Structure of the World: The World as Graph. *The Journal of Philosophy*, 1997, 94(7), 329–358.
- Feyerabend, P. *Contra o método*. Trad. C. A. Mortari. São Paulo: UNESP, 2007.
- Gabriel, M. “O ser mitológico da reflexão - Um ensaio sobre Hegel, Schelling e a contingência da necessidade”. In: Gabriel, M./Žižek, S. *Mitologia, loucura e riso. A subjetividade no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, pp. 29-165.
- Haack, Susan. *Filosofia Das Lógicas*. Trad. Cezar A. Mortari / Luiz Henrique de A. Dutra. São Paulo: UNESP, 2002.
- Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik [WL]*. In: *Werke in 20 Bänden*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, v. 5,6.
- Kant, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [Prol]*. 7. ed. Hamburg: Meiner, 1993.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*. 3. ed. Hamburg: Meiner, 1990.

- Leibniz, G. W. *The Monadology and Other Philosophical Writings*. Trad. de R. Latta. 1898. Acessado em 23 de Maio de 2012: <http://archive.org/stream/monadologyotherp00gott#page/n5/mode/2up>
- Luft, E. *As Sementes da Dívida. Investigação Crítica dos Fundamentos da Filosofia Hegeliana*. São Paulo: Mandarin, 2001.
- _____. A Lógica como metalógica. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 2011, 8(15), p. 16–42. (Reimpressão: Luft, E./Cirne-Lima, C. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 199ss).
- Luft, E./Cirne-Lima, C. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- McDowell, J. H. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Meillassoux, Q. *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign*. Berlin: Freie Universitat Berlin, 2012.
- Mortari, C. A. *Introdução à lógica*. São Paulo: UNESP, 2001.
- Puente, Fernando Rey. *As Concepções Antropológicas de Schelling*. São Paulo: Loyola, 1997.
- Schelling, F. W. J. Fernere Darstellungen Aus Dem System Der Philosophie [FD]. In: *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, 2nd ed., 77–167. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, v.2, p. 77-167.

Wittgenstein, L. Tractatus logico-philosophicus. In: J. Schulte (Ed.). *Werkausgabe in 8 Bänden*. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, v.1.

Uma genealogia não tão distinta: a “lógica matemática” vista a partir do sistema filosófico de Alain Badiou

Norman R. Madarasz
PPGFilosofia (Desde 2012)

A filosofia de Alain Badiou é conhecida por ter proposto uma reconfiguração da ontologia, em função da tese segundo a qual a ontologia é a matemática. O seu primeiro resultado é a refutação da tese e das categorias da ontologia heideggeriana. Contudo, esta refutação é proporcionada não apenas por uma epistemologia “logicista” da matemática, nem tampouco pela orientação intuicionista em que o princípio do terceiro-excluído perca sua abrangência universal. A “epistemologia” de Badiou é *realista*, ainda mais, *platônica*. Por crescer principalmente dentro da tradição francesa, a tese de Badiou deve ser entendida conforme uma genealogia distinta da lógica matemática. Esta genealogia desce da escola parisiense da filosofia da matemática e da

ciência, a partir de Jean Cavallès e a filosofia da ciência pós-husserliana por um lado, e da epistemologia dita histórica, de George Canguilhem e o estruturalismo, por outro. Embora a genealogia das teses sobre matemática e a lógica no sistema de Alain Badiou é distinta a partir da perspectiva da filosofia analítica, ela existe em continuidade da pesquisa inovador feito na França nos 1940-1960s.

Esta visão pode parecer atípica no que diz respeito a uma tradição filosófica taxada de uma distância tomada para com as ciências exatas. Na comunidade de pesquisa filosófica, temos todos a responsabilidade de nos desviarmos dos dogmas vigentes. É mister que o crescimento da aplicabilidade técnica da lógica contribuiu em grande parte para criar o mundo pós-industrial em que vivemos. Por isso, a filosofia não pode se manter longe das ciências, mesmo quando privilegiando modelos provenientes das artes para analisar o pensamento. A matematização dos saberes permite que os nossos conhecimentos ultrapassem o que nossos sentidos conseguem captar até o infinito, dos dois lados do espectro das proporções e dos múltiplos anais pelos quais o contínuo é estruturado.

No entanto, a relação entre matemática e lógica não é estável ou particularmente harmoniosa. Augustus DeMorgan usou a imagem inesquecível da matemática e da lógica, ocupando, respectivamente, os dois olhos do rosto das ciências exatas, numa relação em que nenhuma deixava de furar o olho da outra (Grattan-Guinness, 2000:3). A relação entre matemática e lógica significa tanto potência quanto força redutiva no que diz respeito à condição humana. Nem mesmo na imagem que criamos do cosmos conseguimos escapar da dúvida de saber se a quantificação realizada pela lógica capta do melhor modo suas verdades profundas, ou se a matemática inventa, ou se apenas descobre sua prodigalidade infinita. A pergunta sobre essa relação está longe de ser um mero assunto técnico.

Decerto, a configuração elaborada da relação entre lógica e matemática está no ponto de surgimento das grandes escolas de filosofia de nosso tempo. Poderia ter dito “modelo”, mas teria dado uma antecedência à lógica na elaboração de uma configuração que possa encaixar tanto a matemática quanto a lógica. Os passos são minados também por serem a lógica e a matemática tão atuantes sobre o que consideramos nossos estados conscientes. O modo pelo qual se configura essa relação motiva as filosofias não só de Wittgenstein, Husserl e Quine, mas também de Heidegger e Deleuze. O logicismo estabeleceu os primeiros passos da filosofia analítica; o intuicionismo aprimorou a pesquisa husserliana e fenomenológica; a geometria não euclidiana projetou o pensamento deleuziano numa obstinação com diagramas; e a neurofilosofia parece derivar de um realismo próprio à área de autômato celular.

A configuração da relação entre matemática e lógica é tanto central à possibilidade da filosofia quanto a sua expulsão da planície principal das indagações formalistas, como se poderia argumentar que era o projeto de Heidegger, mesmo ao perceber seu uso espontâneo, nem sempre dialético (ou seja, hegeliano), da categoria de negação. Mesmo o que aqueles filósofos alérgicos a essa questão supõem sobre a relação entre matemática e lógica acaba tendo um efeito na maneira em que o pensamento se organiza, ainda que o efeito seja latente.

A confrontação entre lógica e matemática se tornou novamente o foco de uma análise inusitada na filosofia – desta vez, no sistema de Alain Badiou. Sua leitura mostra que a maneira em que situamos essa relação determina nossa concepção maior da filosofia, da ciência teórica e das ciências empíricas *tout court*. Por mais que possa existir uma relação “natural” entre lógica e matemática, isto é, entre seus “objetos” e modos de invenção e descobrimento, ela está comumente submetida às lutas políticas e institucionais para organizar como entendê-la e como tirar proveito dela.

No centro do debate se encontra nosso entendimento da ontologia, a ciência do ser enquanto ser. Para restabelecer a coerência dessa ciência antiga, Badiou argumenta que devemos entender a matemática como ciência do ser enquanto ser, e afirma que a matemática não se submete aos ditados da linguagem dos seres humanos. A matemática não é uma linguagem, mesmo que a lógica estructure os possíveis modos em que a linguagem organiza mundos. Examinaremos 11 transformações fundamentais na articulação desta tese, cujo correlato é que a lógica se torna a ciência da existência de mundos, isto é, a ciência do aparecer. Na perspectiva de Badiou, contudo, os designadores “lógica matemática” e “epistemologia” perdem a rigidez. Surge, então, a indagação sobre se é legítimo, isto é, por uma perspectiva filosófica, usar e aplicar essas noções fora do seu campo inicial, fora da “própria” matemática e da “própria” lógica. Não obstante a dúvida, só poderá ser filosófica a indagação sobre a relação entre ontologia e lógica.

TRANSFORMAÇÃO 1 **ELEMENTO DE CONJUNTO**

Ao contrário das teses dominantes na lógica matemática, o elemento não é uma unidade monádica, mas sim transversal. Em outras palavras, por mais que um elemento não seja um conjunto, não deixa de ser um múltiplo. Um subconjunto é um conjunto de outros conjuntos ou do conjunto vazio. Porém, tal como a instância do vazio, ou seja, o conjunto vazio, um elemento é um múltiplo de um múltiplo, antes de ser contado “por” ou “como” unidade (EE, pp. 32-33). De acordo com Badiou, “não concederemos que semelhante múltiplo seja o Uno, ou até compostos de Unos/Uns. Será portanto, inevitavelmente, múltiplo de nada” (CT, p. 32). Assim, o elemento aceita a terminologia de von Neumann: um

elemento é vazio (porém, não o conjunto vazio). O múltiplo se dá de duas formas (respeitando o princípio do terceiro excluído): de forma consistente ou inconsistente (EE, Meditação 1). A noção de inconsistente não supõe uma originalidade do operador da negação, pois o múltiplo está definido como vazio, múltiplo de nada. Badiou defende concretamente que o efeito de criar conjuntos usando os parênteses {} inicia a “conta-por-um” (EE, p. 32). Quando se reagrupam os múltiplos, passamos ao domínio de uma representação em que o princípio de identidade é necessário pela coerência da teoria. Eis a diferença entre a ontologia, como a-histórica e imanente aos discursos constitutivos da filosofia, e a teoria dos conjuntos, como uma nova produção de verdades no âmbito do discurso científico. A tese de Badiou situa, de forma não dessemelhante à postulação de Newton da Costa e Bueno sobre lógicas não reflexivas, um sistema matemático em que a propriedade de não idêntico a si não leva à contradição fundamental, especificamente no sentido em que as lógicas não reflexivas “levantam questões filosóficas complexas sobre a possibilidade de quantificar objetos sem pressupor sua identidade” (Costa & Bueno, 2012). Não há nada “misterioso” na afirmação de um múltiplo irreduzível à unidade, como alegam Nirenberg e Nirenberg (2011), mas apenas uma atribuição: ao elemento, a propriedade de ser uma multiplicidade integralmente, e ao acontecimento, a propriedade de ser não idêntico a si.

Resultado: O múltiplo, não a unidade, apresenta a noção de elemento do universo conjuntístico.

TRANSFORMAÇÃO 2 UNIVERSO

‘Uma das maiores dúvidas sobre a filosofia de Badiou é entender por que o conceito de Ser deve se fundamentar numa ontologia cujas regras dedutivas seguem uma lógica clássica. Na medida em que o projeto de Badiou é uma

análise da mudança radical no domínio do ser, uma lógica clássica parece determinar as circunstâncias da sua ocorrência. Porém, os princípios do universo conjuntístico no sistema, ou na ontologia de Badiou, são relativamente não ortodoxos. O significado de “elemento” é a primeira transformação, mas também é o caráter indiscernível do universo, no que diz respeito a sua abertura ou seu fechamento. Seu fundamento é verificado pela possibilidade de construir um conjunto genérico. Badiou levanta este conceito do método de *forcing*, de Paul Cohen, num desdobramento literal no contexto da ontologia, a partir da independência da Hipótese do Contínuo no que se refere aos axiomas da teoria dos conjuntos. Um conjunto genérico não tem propriedades distinguíveis que podem ser vistas no tempo presente, isto é, por dentro da situação ontológica. Porém, pelo forçamento, o genérico aceita propriedades nominais que são, no máximo, subconjuntos ou partes, cuja possibilidade depende das condições em que, e pelas quais, a ontológica se infere. A lógica é dedutiva, sim, embora integre operações à margem dessa lógica, tal como o silogismo hipotético.

Gödel mostrou que a Hipótese do Contínuo era verdadeira até o menor infinito. Pelo método do *forcing* e pela construção do conjunto genérico comprova-se que a Hipótese do Contínuo não é falsa. Esses teoremas, juntamente com o paradoxo de Cantor (de que a Classe universal é simultaneamente menor e maior do que o conjunto das suas partes), levam a uma conclusão mais abrangente: o absolutamente Outro não é. Badiou eliminará a tese de Cantor, segundo a qual o universo seria fechado por um absoluto.

Resultado: O universo dos conjuntos é clássico, mas indecidível quanto ao seu tamanho e limite.

TRANSFORMAÇÃO 3 ONTOLOGIA

Os campos de intervenção filosófica não são estáveis. Por isso, é legítimo arriscar a caracterização desses campos como intrincados e extensos a uma teoria do sujeito. É trivial que a teoria cartesiana do sujeito determina as condições de articulação de sua metafísica, tal como as determinam em Wittgenstein. Toda ontologia (inclusive a metafísica) reconhece uma barra separatória entre esferas do ser, mesmo que nem todas reconheçam uma diferença radical de natureza e forma entre essas esferas. O termo “ontologia” designa a ciência do ser enquanto ser, um domínio plano, sem forma nem temporalidade. É um domínio da inscrição e da consistência. “A universalidade real é matemática, e é a lógica que é o seu servente, ao passo que toda localização, portanto toda eficácia lógica efetiva, supõe a doação prévia, ou inteligível, ‘daquilo’ que é localizado (uma multiplicidade). De forma que é a matemática que pensa a generalidade do ‘há’, e a lógica que pensa os registros possíveis do particular, a saber, a localização do múltiplo” (CM, p. 32). Ademais, a tese de Badiou sobre ontologia não é uma tese histórica. Em vez disso, defende uma continuidade entre as categorias da ontologia antiga para com os axiomas da teoria dos conjuntos. Badiou salienta que se trata não de um discurso científico, mas de um domínio estruturante e independente do discurso enquanto tal. Pela integração imanente do seu referencial, o domínio do ser é independente da história.

Resultado: A tese ontológica de Badiou organiza um universo mais abrangente que o da filosofia analítica, porque inclui os descobrimentos fundamentais de Heidegger sobre ontologia fundamental a ponto de secularizá-los.

TRANSFORMAÇÃO 4 LINGUAGEM

A ontologia de Badiou é platonista (MP2, p. 35), o que implica que a matemática não seja concebida como linguagem. A matemática não depende para existir, ou seja, para ser, da existência das mentes humanas. Ela é atribuída com uma existência real de um logos autônomo de qualquer lógica de invenção. A consequência de rejeitar a virada linguística deveria influir sobre o formalismo, ou reorientar o formalismo para uma ontologia. Dessa forma, o formalismo deve atribuir à relação entre a mente humana e a matemática uma “intuição”, afirmada matematicamente por Gödel, tal como por Cantor (CT, p. 98). Conquanto não seja uma tese radical em princípio, ao defender que a matemática não é uma linguagem, supõe uma dimensão especulativa da qual muitos matemáticos preferem se afastar. Se o simbolismo e a grafia da matemática, seja na teoria dos conjuntos ou na topologia, se reduzem a uma linguagem ou não, afirmar a beleza à qual a matemática tem acesso é como defender uma tese platônica sobre a essência do universo. A beleza é a que a matemática, tal como a física, inscreve literalmente, e essa beleza é algo que a intuição especificamente matemática atualizaria da mesma forma, pela univocidade do real, pois a verdade é sempre a mesma para todos. Em outras palavras, a verdade não decorre de uma negociação, ou de um contexto argumentativo. Pela estrutura da regra de inferência dedutiva (EE, Meditação 24), a universalidade da verdade de uma conclusão é independente daquilo que realizar a inferência. Por isso, Badiou enfatizará que “a relação entre a matemática e a lógica não é mais aquela do particular ao universal, mas da univocidade do real (singularidade de uma universalidade, ou de uma verdade) e da equivocidade do possível (abstração das formas de ser-aí)” (CM, p. 33). A verdade não é única nem absoluta, apenas a mesma para todos no âmbito singular

da dedução. A pluralidade é da ordem contextual dos mundos de ser-aí, não da verdade, pois até o conceito de conjunto genérico está desprovido de linguagem, mas não de verdade.

A conjectura de Badiou diverge de maneira expressiva da concepção ontológica da lógica, encontrada, por exemplo, na tese de Oswaldo Chateaubriand. A posição de Chateaubriand é a de que a lógica tem uma ontologia, isto é, a lógica não tem como referência a gramática, mas formula diretamente as “leis da verdade”. Segundo Chateaubriand, “supondo o tipo de categorização da realidade que Frege usou, e que ainda subjaz à prática lógica padrão, a Lógica trata de objetos, propriedades (conceitos) de objetos, relações entre objetos, propriedades de propriedades de objetos, relações entre propriedades de objetos e objetos etc. Isto é, tem-se uma hierarquia de níveis começando com objetos (nível 0), continuando com propriedades e relações desses objetos (nível 1) e assim por diante indefinidamente” (Chateaubriand, 2006:253).

Portanto, o que Frege conseguiu mostrar é a conexão entre as leis da lógica e as verdades lógicas. Além disso, comprova que a “gramática não é uma fonte de verdade lógica – porque ela não é uma fonte de verdade” (Ibid., p. 254). De maneira semelhante a Badiou, Chateaubriand defende a tese segundo a qual a lógica não está determinada pela linguagem. Afasta-se, desse modo, de um logicismo, em que a matemática é reduzida à lógica. Igualmente crítica da redução feita por Quine da lógica à linguagem, ou à gramática, Chateaubriand defende, a partir de Frege, que “Lógica é Filosofia estudada e desenvolvida matematicamente” (Ibid., p. 257). Mesmo assim, Chateaubriand incluiu no âmbito da Lógica apenas a ciência e a epistemologia, tratadas de modo metafísico, mas sem incluir uma posição de sujeito ou de subjetivação na equação.

Nas suas declarações mais categóricas, Badiou elimina tanto a epistemologia quanto a “lógica matemática”

como discurso autônomo. Ele apresenta a epistemologia como sutura da filosofia, com a condição científica de produção de verdades, que, conforme a teoria filosófica sobre as “condições” da filosofia, não são filosóficas. Por outro lado, Badiou está longe de ser o único a excluir a “lógica matemática”: Wittgenstein já a acusava, porém por razões pouco compreensíveis, de deformar o pensamento dos filósofos (Wittgenstein, 2011:48, IV). O que Wittgenstein entende pela lógica matemática corresponde apenas parcialmente ao que Badiou denomina ontologia, na medida em que o referente da ontologia em Badiou é o referente da lógica matemática, a saber, o projeto do fundamento das matemáticas desenvolvido por Russell por meio da teoria dos conjuntos. Embora Wittgenstein considere que a lógica matemática forneça um esquema transcendental a priori da experiência (Mendonça, 1991), Badiou salienta dois aspectos não ortodoxos no que diz respeito à lógica matemática, isto é, que a ontologia trata apenas da produção de verdades na qual a verdade é nova, e que a ontologia não tem uma relação com o aparecer. Outra maneira de afirmar que a ontologia não integra o transcendental do aparecer, ou que o transcendental é irreduzível à ontologia.

A noção de existência será submetida a dois regimes irreduzíveis, que não são fundamentalmente contrários aos níveis fregeanos, mesmo que sejam, em princípio, limitados a dois, salvo a própria existência do acontecimento. Isto é, uma existência em subtração e uma aporia em relação a como situá-la. O acontecimento não é pensável dentro da ontologia. Na teoria dos conjuntos (ou seja, na ontologia), o Axioma do Fundamento comprova a existência de apenas um conjunto, em que uma parte representa uma singularidade composta da propriedade C , em que C não pode ser ao mesmo tempo um elemento e uma parte de um conjunto maior A . Uma leitura deste axioma permite inferir

que, se C for um subconjunto de A , não pode ter um elemento de B elemento de A .

$$\forall A(\exists B(B \in A) \Rightarrow \exists B(B \in A \wedge \neg \exists C(C \in A \wedge C \in B))).$$

Em outras palavras, o Axioma do Fundamento define um elemento não idêntico a si. O não idêntico a si é nada mais que a definição do acontecimento em Badiou. Portanto, o acontecimento não é da ordem da matemática (da ontologia); a filosofia não se reduz à ontologia; e a ontologia não se reduz à lógica, pois os objetos da matemática têm um cardinalidade superior aos da lógica – mesmo ao admitir que a lógica tem objetos em comum com a matemática.

Dessa perspectiva, a tese segundo a qual a lógica teria uma ontologia e que as leis da lógica são as leis da verdade é consequente a estender o teorema de completude de Gödel, de 1929, ao seu resultado sobre a Hipótese do Contínuo, em que a hipótese é verdadeira até o “menor” infinito que é maior que o da série dos números naturais. Ou seja, aplicar o cálculo proposicional de primeira ordem aos conjuntos construtíveis pressupõe a delimitação do contínuo ao menor infinito. O argumento de Gödel é reforçado pela integração do teorema Skolem-Lowenstein, segundo o qual qualquer sistema com um número infinito de modelos tem também um modelo de cardinalidade contável. Mas a tese de Badiou se justifica pelo teorema sobre a independência da Hipótese do Contínuo e a proliferação plausível de conjuntos não construtíveis pelo método do forçamento (EE, Meditação 36). Deve-se admitir, então, que não existe identidade entre os dois usos de “ontologia”, de Chateaubriand e Badiou, mesmo ao se considerar – como faz Chateaubriand – que a natureza da metalinguagem de Frege não é uma gramática. Toda a diferença se encontra na noção de “lei”: o conjunto genérico, tal como Badiou o considera, não é protocolado pela força legisladora da lógica, mas pela prodigalidade extralegal do ser enquanto ser.

Resultado: A matemática não é gramática nem linguagem, mas também não é subsumida à lógica.

TRANSFORMAÇÃO 5 AXIOMA DA ESCOLHA

Descartados os paradoxos de Cantor e de Russell (pelo Axioma da Separação), o Axioma do Fundamento indica uma exterioridade virtual do universo conjuntístico, mesmo que formulado apenas pelo limite que uma aporia, ou um múltiplo inconsistente, apresenta para a ontologia. Dessa forma, o fundamento é a condição necessária para permitir que um uso mais intensivo seja feito do Axioma da Escolha, especificamente no que diz respeito à determinação aleatória que ele proporciona na composição de um novo conjunto.

Além de ser uma ferramenta de uso comum na matemática, o Axioma de Escolha é implicado pela Hipótese do Contínuo, isto é a prescrição do conjunto genérico. O Axioma da Escolha envolve a construção de um conjunto não vazio bem-ordenado a partir da “escolha” de um representante de cada elemento de um conjunto não vazio inicial. Na versão simplificada usada por Badiou:

$$(\forall \alpha)(\exists f)[\beta \in \alpha \rightarrow f(\beta) \in \beta]$$

existe uma função f tal que, se α é o conjunto dado, e se β pertence a α , então $f(\beta)$ pertence a β . [EE, 248-9].

A transformação que Badiou opera sobre esse axioma procede mediante uma leitura literal de suas implicações. Um aspecto importante desse axioma é que sua aplicação é coerente, mesmo que o axioma não possa ser demonstrado. De fato, Paul Cohen mostrou que tanto o Axioma da Escolha quanto a Hipótese do Contínuo são independentes referente aos axiomas de Zermelo-Fraenkel. Na leitura de Badiou, diferentemente da que fizeram Fraenkel e Bar-Hillel, que consideraram o axioma como tendo

um “caráter puramente existencial”, o axioma é qualificado de “ilegal” e “anônimo”. Ilegal, no sentido que não há como legitimar sua validade por meio de uma demonstração. Anônimo, no sentido de estar frente a um conjunto cujos objetos não são completamente discerníveis.

Badiou aposta sobre o caráter excepcional do axioma por situar um ponto subjetivo cuja funcionalidade é a de marcar a participação em derivar outras verdades, isto é, teoremas conforme os axiomas da teoria dos conjuntos, ou não. Tal como no universo conjuntístico, a escolha é apenas “subjetiva” quando não segue no processo da derivação de outros teoremas. Trata-se de um ponto de subjetividade no que diz respeito à arbitrariedade do ato criativo pelo qual os elementos específicos do subconjunto estão escolhidos. Por isso, Badiou ressaltará a “hipótese que [...] o Axioma da Escolha formaliza na ontologia os predicados da intervenção” (EE, 251). Por intervenção, temos que entender decisão latente para distribuir uma verdade numa superfície infinita, conforme a verificação do valor verdadeiro do acontecimento. Não se trata da denominação de um acontecimento, ou seja, o verdadeiro ato subjetivo na ontologia. Ao invés, implique a comprovação da necessidade para se manter fiel às condições iniciais e aos axiomas sobre os quais a teoria é dependente para que o subconjunto-sujeito novo possa se realizar como conjunto-genérico. Em termos heurísticos, o Axioma de Escolha encapsula o ato pelo qual se analisa a relação entre aquilo que decorre do acontecimento e a criação de uma nova perspectiva subjetiva sobre as potencialidades do ser-no-mundo.

O que a potência “intervencionista” do axioma de escolha não representa de maneira alguma no sistema de Badiou, como alegam Nirenberg e Nirenberg (2011:596), é a “liberdade”. A intervenção força a convergência do ponto arbitrário com a necessidade derivativa da ontologia. De acordo com Badiou, “o axioma da escolha é um axioma que trata do infinito, porque não há problema para o Axioma da

Escolha no finito. Na realidade, a forma do axioma trata com o infinito. Isso consiste em dizer que, dado um múltiplo infinito de uma multiplicidade infinita ou finita, poder-se-ia encontrar ou capturar um múltiplo composto por um elemento de cada uma destas multiplicidades. Portanto, pode-se decidir ou não [escolher o elemento no novo conjunto]” (Badiou & Tho:2007). Nesta definição do axioma, evidencia-se a diversidade do múltiplo, ou seja, sua infinitude. Porém, a consequência de aceitar o Axioma da Escolha é atribuir ao universo a seguinte estrutura fundamental: que sua “lógica” seja clássica.

Nessa perspectiva sobre a relação entre Um/Uno e múltiplo, enxergue uma decisão filosófica, a saber, a organização da relação entre Um e múltiplo pressupõe um espaço sem sujeito, se e somente se o sujeito for identificado como indivíduo incorporado ou como coletividade formada. Se este sujeito for cartesiano em sua estrutura, isto é, se ela for o que “self” denota nos princípios e nas teses constitutivas da filosofia analítica, ele é consciente. Ora, C. S. Peirce argumenta que o sujeito não é cartesiano, porque um elemento estrutural da representação do sujeito com o mundo está ausente em Descartes. Esse elemento fundamental é a dimensão do “intérprete” na sua semiologia. Ora, o intérprete é uma posição subjetiva formal, sem conteúdo, e sem consciência. Esta tese não defende uma redução, haja vista que o indivíduo com identidade singular acaba com a determinação formal dessa estrutura, operando assim uma redução. A posição de Badiou já participa da tradição estruturalista, em que o “sujeito individual” é submetido a uma crítica radical das condições históricas, psicológicas, semânticas e políticas nas quais foi constituído conceitualmente. O foco do “sujeito”, então, aceita uma expressão formal, retraída de pretensões a priori de livre escolha e de consciência plena de si. Ou seja, o caráter da figura do sujeito ilegal e anônimo em Badiou participa

também da multiplicidade genérica, cuja criação é o resultado do Axioma da Escolha e da técnica de forçamento.

Ao contrário, o conceito de “pensamento” em Frege não é anticartesiano, mas permite entender que à dimensão puramente objetiva, pela qual o espaço lógico é constituído, falta uma forma que explicita a formação e a seleção de múltiplos consistentes. (Até Leibniz postulou que a mônada simples, sem exterioridade, tem uma dimensão apetitiva mínima.) Frege intensifica o dualismo cartesiano pela redução analógica entre da matemática à semântica. Desta forma, a genealogia do formalismo de Badiou se coloca em paralelo à linha indo de Frege a Russell e de Wittgenstein a Carnap. A dele é composta por Cantor, Cavallès, Lautman e o estruturalismo. Ora, o estruturalismo realizou as primeiras teses formais pós-cartesianas em dois momentos: primeiro como formalização epistemológica das ciências humanas, e segundo pela determinação de um corte epistemológico abrindo numa perspectiva pós-humanista. Nas primeiras intuições, em Lévi-Strauss (1964), Foucault (1966), Althusser (1966), a tese de processos sem sujeito foi alvo de especulação. Badiou argumenta a partir de uma perspectiva pós-cartesiana segundo a qual o sujeito é um conjunto com cardinalidade expansiva, mas sem corpo biológico. No que diz respeito à lógica, no argumento sobre a multiplicidade de mundos possíveis em que sujeitos são incorporados e podem se tornar objetos, a posição formal do sujeito se identifica pelo conceito intuicionista de grau de aparecimento, mas já não mais se limitando a uma figura intervencionista do sujeito da verdade. O sujeito se pluraliza conforma às condições de possibilidades que se definem, também formalmente, pela álgebra de Heyting, em que se articula o sentido de um “transcendental imanente a um mundo” (LM, Livros I e II; MP2, p. 150-151).

Resultado: No sistema de Badiou, a filosofia não é reduzida à ontologia, pois a filosofia organiza a relação entre a ontologia e sua discernibilidade por meio de uma teoria do

sujeito pós-cartesiano, referenciada a uma ordem do discurso produtor de multiplicidades, correlato do Axioma da Escolha.

TRANSFORMAÇÃO 6 CANTOR

O nome próprio “Georg Cantor” denomina o início da tese segundo a qual a ontologia é a matemática. No que diz respeito à conjuntura da filosofia francesa nos anos 1980, Badiou tem razão em considerar que se trata do grande esquecido na narrativa nietzschiana e heideggeriana sobre a finitude radical do Dasein e a morte de Deus. Dessa forma, Cantor ocupa não apenas uma posição fundamental no que se refere à crítica “ontoteológica” sobre o Absoluto, mas desarma o vínculo teológico entre o Uno e o infinito. O transfinito participa de secularizar tanto a filosofia quanto a ontologia, isto é, a matemática.

Ao inserir Cantor na trama da ontologia heideggeriana, Badiou terá um efeito sobre a narrativa do desenvolvimento da lógica moderna. Neste sentido, não é um cavaleiro solitário. Existia na França, nos anos 1960, uma verdadeira retomada do logicismo que acompanhou o estruturalismo, cujo objetivo era fornecer não a metalinguagem da matemática, mas sim uma linguagem de dimensão sistêmica. Nesta dimensão, os modelos e as relações entre composições sociais se mostraram independentes da consciência e da vontade da figura do “homem”.

Costuma-se estabelecer a genealogia da lógica moderna, e cada vez mais da fenomenologia, com o trabalho de Gottlob Frege. Esta linhagem se tornou a história vernácula da filosofia, tal qual apresentada pela filosofia analítica. Nessa medida, não está desprovida de fundamento. Frege iniciou de maneira mais avançada a tradução da aritmética numa linguagem simbólica, a *Begriffsschrift*, por

um lado. Por outro lado, estabeleceu os argumentos fundamentais de uma nova teoria da referência e do sentido, vinculada ao valor de verdade de uma proposição. Frege ainda estabelece de maneira definitiva a tese do “contextualismo”, em que palavras (ou “termos”) adquirem seu significado no contexto de uma proposição. Nesse sentido, ao pensarmos, antes de Kripke, numa definição autônoma e específica dos substantivos (exceção deve ser feita aqui dos termos que Aristóteles chamava “singulares”, ou que chamamos “nomes próprios”), estaríamos numa epistemologia “pré-fregeana”. Além disso, Frege será o primeiro grande matemático a iniciar a série de números naturais com o zero, operando, assim, após a adoção dos chifres árabes, a convergência entre a aritmética grega e árabe.

Badiou reconhece a importância de Frege. No período de seus trabalhos iniciais sobre a “lógica matemática”, ele aborda com relutância a maneira em que o zero era definido na heurística. Trabalhando na linha de reflexão epistemológica de Louis Althusser, aberta na França por Alexandre Koyré, um dos objetivos da reflexão filosófica sobre lógica matemática era firmar uma teoria de modelos que romperia tanto com o empirismo quanto com o platonismo. Aí entra o ponto determinante na sequência do formalismo francês, isto é, o papel do grupo de pesquisadores trabalhando em torno do psicanalista Jacques Lacan e a publicação do periódico *Cahiers pour l'analyse*, pois a tese da referência do símbolo do zero é vinculada à categoria psicocognitiva da falta (MMPZ, p. 151-173). Para Badiou, considerar a ausência apenas como falta revela a dinâmica de uma lógica da dominação, mesmo que seja a do capital, para esmagar a força de transformação radical, criada de certa forma pela própria dominação. Por meio das categorias lacanianas, a geração “estruturalista” de epistemólogos franceses levantou a suspeição sobre a participação da lógica em manter um status quo cognitivo

em que a ciência exerce um papel de manutenção da boa ordem da racionalidade.

Portanto, o zero significa menos o que falta, que afirma o modo “por-vir” (recursivamente engendrado, tal como nos números naturais) da “não existência”. Aí encontramos a diferença entre o pensamento de Georg Cantor e o de Frege. Cantor introduz um novo “objeto matemático”, o *Mannigfaltigkeit*, embutido num “paraíso” sem corpo, alma, finito ou infinito. Em vez de reduzir a matemática ao artifício da linguagem – para qualquer sentido de “símbolo” que quisermos dar –, Cantor descobriu um objeto irredutível ao número, ou seja, à “conta”. Para Badiou, Cantor efetua o que a filosofia apenas imaginou quando pondera sobre qualias (fenomenologia), “subsistência” (Meinong) ou o invisível. De uma perspectiva filosófica, Cantor realizou o projeto filosófico de uma ontologia não representacional, e apontou a possibilidade de articular uma ontologia do múltiplo sem Um/Uno.

Resultado: No sistema de Badiou, a genealogia da lógica é parcialmente divergente daquela proposta pela filosofia analítica.

TRANSFORMAÇÃO 7 INTUICIONISMO

A doutrina iniciada por L.E.J. Brouwer constituiu mais uma revolução na matemática. Suas duas contribuições mais importantes para a filosofia e a lógica são a demonstração de um sistema que funciona apesar da ausência do princípio do terceiro excluído e a teoria de que a origem dos objetos da matemática é a mente humana.

Badiou reconhecerá a coerência do intuicionismo não para a ontologia, mas para a fenomenologia, isto é, para a ciência do ente enquanto ente, para a ciência da existência, que, naturalmente, deve acompanhar a ontologia, se for a sua ambição aumentar e aperfeiçoar o sistema. Até a matemática

precisa de corpo. O reconhecimento não passa sem impor-lhe uma restrição fundamental: o intuicionismo será destituído do âmbito da matemática. A tese afirmada por Badiou é a seguinte: ao contrário da teoria dos conjuntos, o intuicionismo, especialmente a álgebra de Heyting, legifere o domínio do aparecer. O aparecer é definido nos termos mais triviais: o sistema é do múltiplo, mas a dimensão da existência trata das aparições dos múltiplos em mundos, ou em localizações específicas, numa pluralidade de possíveis modos de ser-aí. A álgebra de Heyting é alocada com um papel regulador e recebe o nome próprio de “transcendental” T . O conceito T regula o campo de incorporação num mundo m a partir de uma base formalista: o que Badiou denomina a “Grande Lógica” (LM, Livros II e IV). O conceito T governa uma relação de ordem, definida em terminologia conjuntística, que determina os graus possíveis do aparecer. A relação de ordem é transitiva, reflexiva e assimétrica, e os quatro teoremas de base determinam o contexto intensivo de aparecimento de corpos e objetos (LM, p. 618; MP2, p. 150-151).

Portanto, o conceito de transcendental é o divisor de águas no sistema de Badiou, sendo que T regula como se fosse um limite interno das possibilidades do aparecer, pois é um subconjunto de um mundo. Desta forma, é irreduzível à ontologia. De acordo com Badiou, “esta estrutura é, portanto, tão fundamental em filosofia quanto aquela dos conjuntos. De fato, ela tem o mesmo papel para a lógica do aparecer quanto à axiomática dos conjuntos para a ontologia das multiplicidades” (MP2, p. 150, nota 8). Talvez essa distribuição de domínios não corresponda à visão de Brouwer no que se refere à potência fundadora do intuicionismo, mas não muda nada no que diz respeito ao que ele defendia literalmente. Brouwer desqualificava o realismo, Badiou atribui ao intuicionismo o domínio que dele foi reivindicado.

Numa perspectiva filosófica, a coerência do sistema logo tem um efeito sobre a teoria da verdade. Até o advento do intuicionismo, o formalismo filosófico não considerava os meios-termos entre verdade e falsidade como pertencentes ao domínio do inteligível. O intuicionismo fará com que uma opinião ou uma ficção participe de forma mais estrita da razão, de modo que o vínculo da verdade com o absoluto passa a ser a extensão de apenas uma teoria de verdade possível, não de todas. Os modelos de prova e demonstração do intuicionismo terão um impacto grande, na segunda metade do século XX, sobre o crescente discurso axiológico da ética, em que análises de casos envolvem a necessidade de flexibilizar uma lógica que já é essencialmente indutiva.

Assim, decorrendo dessa relativização da categoria da verdade, no que se refere a sua função como valor de verdade, o intuicionismo vai ainda mais longe ao abraçar um nominalismo radical sobre os objetos matemáticos. Estes objetos não existem de modo independente da mente do sujeito intuicionista, sendo que o intuicionismo implica o contrário da estratégia fundacionalista da teoria dos conjuntos, cuja “ontologia”, para citar esta palavra no seu uso na filosofia analítica, é realista.

Haja vista a centralidade ontológica alocada por Badiou ao conceito de sujeito, comentadores de sua obra (Fraser, 2006; Badiou & Tho, 2007) defendem que a ontologia deveria ser intuicionista em vez de platonista. Ora, em 1948, Brouwer apresenta o conceito de “sujeito criador”, a posição filosófica segundo a qual a origem da matemática é a mente, e implica também que a matemática não é uma linguagem, pois a linguagem pressuporia a matemática, e não o inverso. Na visão de Brouwer, é fundamental que a matemática seja uma pura intuição do tempo (interior). A interioridade desse sujeito submete a verificação de uma proposição à experiência, único caso em que pode ser determinada como falsa. Assim, poder-se-ia defender que

Brouwer atribuisse um espaço excessivamente importante à filosofia sobre a matemática.

Apesar do seu platonismo, Badiou não rompe nem desqualifica Brouwer. Mais uma vez, Badiou executa o que segue necessariamente de uma decisão ontológica, mas reconhece que a decisão em si não atesta necessidade, a não ser a existência de algo necessário na ordem do ser, enquanto ser que força a inscrição do surgimento do radicalmente novo nela. Ademais, existe uma recusa constante em Badiou em reduzir a filosofia à matemática e, por conseguinte, a matemática à filosofia. A tese de Badiou mantém separadas as duas áreas.

Levando-se em consideração o agrupamento consequente feito por Badiou das lógicas não clássicas na ordem fenomenal das verdades incorporadas, poder-se-ia perguntar: será que esta solução é satisfatória? Longe de ser um ato arbitrário, Badiou demonstra a tese segundo a qual as lógicas expressam pelo menos o domínio do aparecer. Já uma associação da fenomenologia com o aparecimento será uma simples repetição do platonismo mais banal. O interessante no gesto de Badiou não é isso, pois ele visa à fundamentação do aparecer, não do aparecimento. Mesmo assim, um problema mais grave surge, e tem a ver com o conceito de verdade. Será que o conceito de verdade é o mesmo entre a ontologia e a fenomenologia? Quando começamos a indagar de maneira mais rigorosa a questão, reaparecem alguns velhos fantasmas. Não seria o caso de Badiou estar meramente relocando o conflito entre realismo (ou platonismo) e “construtivismos” (intuicionismo ou antirrealismo)? Como Michael Dummett questiona: se uma pessoa aceita que uma boa demonstração (de um teorema, por exemplo) é aquela cujos critérios de verificação existem independentemente dos nossos, será que deve aceitar a “imagem platonista da matemática”? Para ele, a resposta é não: “[A pessoa] pode bem aceitar a objetividade da demonstração matemática sem dever acreditar também na

objetividade da verdade matemática” (Dummett, 1959:87). Assim, voltamos à convicção de Chateaubriand: existem plausivelmente “leis lógicas”, e uma discussão filosófica interna à lógica pode, pela tradição, se remeter a uma ontologia. Porém, Badiou se inscreve também na tradição romântica alemã, em que se separa o ser do existir. Desta perspectiva, o conteúdo da proposta de Heidegger cumpre as condições de assertabilidade necessárias para entender a imagem, a “intuição”, pela qual encontramos os objetos matemáticos.

Resultado: O intuicionismo fornece ao formalismo um pensamento centrado no sujeito criador, já constituído. Portanto, o intuicionismo se situa numa fenomenologia existencial das verdades, e não na ontologia *stricto sensu*.

TRANSFORMAÇÃO 8 NÚMERO

A base dos conjuntos serve para que Badiou se situe aquém da aplicação da aritmética na imensa versatilidade contábil e computacional que conhecemos e, no caso, para servir a outros fins além de incorporar o Capital. “Quem pode duvidar de que o número reine e que o imperativo é ‘Conte?’” (Badiou, 1998b). Portanto, o desafio de definir o número está envolvido num ato de separá-lo de suas aplicações contáveis. Demonstra também o compromisso realista de Badiou com o ser do número com dimensão independente dele. Mas a afiliação com Cantor em vez de com Frege é esclarecida pela limitação da fórmula geral avançada por este último: “o número que pertence ao conceito F”.

No que diz respeito às necessidades da decisão ontológica que Badiou realiza, o “conceito” de Frege deixa de abordar a mais ambiciosa consequência da nova fundamentação operada sobre os números, que é a de que não devem se passar pela pressuposição de outros números.

Afirmar a solidez do modo cantoriano para definir um número significa estabelecer (i) um novo objeto matemático que não se reduz necessariamente à unidade, nem conseqüentemente à totalidade; (ii) um novo pensamento da “intuição” para pensar o real do número. Em outras palavras, essa combinação apresentada por Cantor livra a filosofia da necessária afiliação com a virada linguística, que decorre das pesquisas de Frege. Porém, Frege merece não ser despedido brutalmente, pois a definição que fornece de “identidade” – “que a identidade é a relação existente entre objetos, denotados por termos singulares” – sugere que encontramos dentro a forma do contexto proposicional, entidades sem identidade. De acordo com Kim (2013), tais objetos podem ser justamente números cardinais. Não obstante esse gesto de caridade com Frege e a tradição que iniciou, na esteira da filosofia pós-fenomenológica, o conjunto, tal como Cantor o concebeu, corresponde a uma coisa não idêntica a si que escapa também da unidade.

Na abordagem da numeração que Badiou realiza existe uma operação fundamental que os filósofos pareciam negligenciar, pelo menos no âmbito da filosofia francesa contemporânea. Trata-se do conflito, por assim dizer, entre os nominalismos. O estruturalismo francês extirpou e integrou o conceito heideggeriano de Ereignis, de “acontecimento-apropriador”, como condição de possibilidade para que a categoria de identidade pudesse se formar. Para realizar essa retração da identidade, sem pressupô-la, havia necessidade de pensar por meio de outra categoria mais fundamental. Mesmo que as ambições por trás da realização de Heidegger implicassem uma reestruturação da teologia, a noção de acontecimento abriu caminho para encerrar a ontoteologia por meio de um nominalismo de uma abrangência inusitada para além da substância. A ontologia fundamental de Heidegger acarretou num realismo restrito, porque se recusou a pressupor as

categorias da metafísica. Porém, Heidegger não levou a mesma reflexão ao número.

A crítica do número, e especificamente do número inteiro, justamente desencadeia uma ontologização do contínuo, na medida em que o número inteiro demonstra uma força para reduzir o infinito à unidade. Portanto, a crítica da unidade, do “Um/Uno”, tem um efeito de vê-la como uma redução nominalista da cardinalidade à ordinalidade, e o conjunto como uma composição de unidades nominativas das multiplicidades. Ao mesmo tempo, o conceito da entidade “número” não pode ser reduzido aos números naturais. Todo o esforço de Badiou, referente à ontologia e às discussões sobre a matemática, como uma das ciências enquanto condição da filosofia, é mostrar o que denomina a própria multiplicidade neste conceito. “O Número é uma forma do ser-múltiplo. [...] É um gesto no ser. Antes de qualquer objetividade, antes de qualquer apresentação ligada e na eternidade desligada do seu ser, o Número abre-se ao pensamento enquanto recorte formal na estabilidade máxima do múltiplo. É cifrado pelo emparelhamento desta estabilidade, com o resultado o mais das vezes imprevisível do gesto” (Badiou, 1998b:146-147). O macrocorpo dos Números é uma imagem, talvez a melhor possível, do universo. A definição deste macrocorpo é (a, X) , em que X é uma parte do ordinal x , ou ainda X é um subconjunto de a .

Resultado: O universo é povoado de números, cuja essência comum é a multiplicidade.

TRANSFORMAÇÃO 9 SINGULARIDADE

Entre *O Ser e o Acontecimento* (EE) e *Logiques des mondes* (LM), a categoria de acontecimento sofrerá uma transformação expressiva, veiculada pelo conceito de singularidade. Em *O Ser e o Acontecimento*, o evento

apresenta o conceito não idêntico a si como “fundamento” do gesto de pensar, que efetua um corte na multiplicidade infinita do universo como intervenção subjetiva sobre a matéria. Já vimos como Badiou articula essa exterioridade por meio do paradoxo “isolado” da impossibilidade que um elemento de um conjunto faça referência a ele-mesmo como objeto que lhe pertence. Apenas um subconjunto ou um conjunto pode se enumerar numa autorreferência entre seus subconjuntos.

Em *Logiques des mondes*, o acontecimento já vem designando quatro tipos de surgimento de subjetividades, ou seja, quatro tipos gerais de mundos em relação ao conceito de base, o transcendental T. A singularidade age aqui na forma de um conceito de surgimento. Ela organiza, portanto, a terceira tese sobre o Universal em Badiou, segundo a qual “todo universal se origina de um evento, e o evento é intransitivo às particularidades da situação” (OTU, tese 3). A singularidade vem denominar mais especificamente a gama segundo a qual a transformação surgirá na forma de um mundo. Ela varia entre singularidade “fraca”, em que um ponto de inexistência se torna existente, mas apenas numa intensidade mínima para se destacar, e, ao contrário, uma singularidade forte, que designa o evento quando se manifesta como grau máximo de transformação da inexistência em existência. No caso da singularidade forte, trata-se do evento.

Resultado: A singularidade refere-se a um escopo de condições de aparecimento de entidades existenciais.

TRANSFORMAÇÃO 10 TEORIA DAS CATEGORIAS

Em [1989] Badiou podia muito bem afirmar que a orientação geral da sua filosofia era a do sistema, mas, apenas com a tese sobre a ontologia e sua imanência às quatro condições, estava longe de realizar essa promessa. O

momento da verdade do sistema virá de maneira provisória em [1998] e completa em [2006]. Os termos e as conjecturas de Badiou dizem respeito à ontologia, e receberam a aprovação do filósofo das matemáticas, Jean-Toussaint Desanti [1990]. Mas Desanti levantará a questão: e que tal as teorias rivais sobre a fundamentação da matemática, especialmente a teoria das categorias?

Se a teoria das categorias virá a ser uma teoria dos fundamentos da matemática, é uma questão que ainda não chegou a um consenso, principalmente porque as definições de base pressupõem a existência de conjuntos. A teoria das categorias é teoria geral da estrutura e da relação entre grupos. Marquis afirma (2010) que a “definição mesma de uma categoria não é sem importância filosófica, pois uma das objeções à teoria das categorias como um fundacional é a afirmação que, como categorias são definidas como conjuntos, a teoria das categorias não pode fornecer uma fundamentação esclarecida pela matemática”. A teoria das categorias se distingue dos conjuntos a partir do princípio inicial de o que seriam suas definições. Como indicam historiadores da teoria, a noção de categoria surgiu para definir o conceito de “transformações naturais”, isto é, surgiu para entender melhor a noção de relação entre estruturas. A teoria dos conjuntos se focaliza mais na questão de saber o que é uma estrutura e o que são os “objetos” matemáticos. A teoria das categorias visa entender como funcionam as estruturas matemáticas. Por meio desta apresentação, o “problema” de Badiou já está parcialmente resolvido: nem tem uma pretensão geral na teoria das categorias de ocupar o espaço dos conjuntos, nem sugere que aquele espaço continua sendo visto como necessário ao entendimento, ou ainda menos à operação, da matemática.

A diferença fundamental entre conjuntos e categorias é o modo em que um “objeto” é definido. Na teoria dos conjuntos, um elemento x que pertence a um conjunto y estabelece um princípio unitário sem definir o

conteúdo específico de um elemento como tendo minimamente a propriedade de fazer parte de tal conjunto. Desta forma, um conjunto sempre tem uma identidade intrínseca em função do elemento que lhe pertence, ou o conjunto é vazio. Já vimos que na ontologia de Badiou a estrutura do conjunto-múltiplo tem um significado específico para um processo de subjetivação, fundamentado pelo Axioma da Escolha, mediante a deslocação da figura do Um/Uno. A teoria dos conjuntos passa especificamente a fundamentar uma teoria da produção de verdades possíveis no espaço imanente das quatro condições, no que diz respeito a como verdades que respondam a um acontecimento fazem parte da definição de uma nova subjetividade, cuja chance para reverter a normalidade em algo que busca o ideal necessita, para manter a sua fundamentação, de uma figura da multiplicidade radicalmente nova.

A lógica categorial examinará a natureza dos espaços em que a figura de novas subjetividades pode se articular. A relação entre lógica e matemática, então, é complexa, não obstante, a resposta fornecida por Badiou respeita a distribuição escrupulosa de definições e localizações. Existe uma separação irreduzível, mas uma codependência, entre o domínio da ontologia e a fenomeno[lógica]. A relação entre lógica e matemática segue a transformação de seus componentes ao passo de ser, ela mesma, transformada. Visto a atenção metodológica para atrelar a dimensão escrita da álgebra com a exposição visual da geometria, e visto a abrangência fundacional da teoria dos topoi de A. Grothendieck, Badiou é levado a postular que a teoria das categorias exerce um efeito retroativo sobre o intuicionismo, isto é, ela o fundamenta. Nesta medida, o intuicionismo é afastado da matemática, na medida em que executa a tese segundo a qual as verdades são sempre em mundos objetivos, pois a teoria gradativa da verdade sempre se determina a partir de um confronto com instâncias empíricas

de avaliação. Em outras palavras, o intuicionismo é sempre uma lógica fenomenal, o que o interesse de H. Weyl para a fenomenologia apenas confirma.

O que é necessário perceber na distribuição dos domínios que Badiou desenvolve é que o surgimento do sujeito e a produção da verdade pertencem à ontologia, enquanto as regras que legiferam sobre os objetos, corpos e mundos pertencem à fenomenologia. O conceito de categoria é nada antes da organização, isto é, sua “composição” de pontos-objetos e as flechas (ou morfismos) determinam as suas propriedades. Uma composição se expressa como diagrama e como equação algébrica.

Desta forma, resumidamente, uma categoria:

- apresenta-se em exterioridade até formar “composições” e “diagramas” maiores;
- vem definir a noção de functor e transformação natural;
- define a identidade dos objetos numa composição sem pressupor a noção;
- presta-se a uma representação;
- em composições mais complexas responde a lógicas não clássicas;
- define abstratamente a noção de grupo e de espaço topológico, mas numa projeção em que o empírico não é barrado por definição;
- permite, além de respeitar a transversalidade, a identidade e a comutatividade, demonstrar sua “dualidade”, isto é, manifesta fenômenos de dinâmica não irreversível.

A teoria das categorias fornece as principais demonstrações desenvolvidas na “Grande Lógica”, em Lógicas dos Mundos, em que as noções de mundo, objeto e relação entre objetos são apresentadas com novas definições. O que interessa a Badiou especialmente na Grande Lógica é articular uma fenomenologia “calculada”, em que o aparecer, como resultado de atos intencionais, é entendido como inscrito nas induções lógicas que operam “sem sujeito”. Ao contrário da ontologia, que examina as decisões de pensamento de um porte muito geral, a lógica rastreia as “consecuções” de quatro tipos de transformação, formalizando-as e exemplificando-as.

Resultado: As lógicas ditas não clássicas articulam a criação de mundos específicos à fenomenologia das verdades.

TRANSFORMAÇÃO 11 O CONJUNTO GENÉRICO

O conjunto genérico resulta de uma derivação técnica tão complicada que seu uso fora deste âmbito levanta suspeição entre lógicos cuja formação, em princípio, considera a lógica como o âmbito da clareza. Porém, proibir o uso de um conceito da lógica em outros contextos, ou alegar que esse conceito lógico é demasiado complexo para ser entendido apenas por recursos heurísticos, indicará uma falha considerável no compromisso da lógica, que é o de buscar na maior simplicidade expositora o que podem parecer os enigmas de certo universo. No seu mais complexo, então, o conceito de conjunto genérico é articulado por Paul Cohen numa indagação sobre a Hipótese do Contínuo. Gödel demonstrou que a hipótese era decidível, pois era demonstrável, no que diz respeito ao menor número transfinito maior que a série de números naturais. A questão que sobrava era saber se não existiam outros números maiores desse infinito e menores do infinito dos reais. Cohen conseguiu provar que a questão é

indecidível, e que a Hipótese do Contínuo é independente dos axiomas da teoria do conjunto. A maneira com que provou foi pela articulação de um conjunto genérico, decorrendo da articulação do método de forçagem (*forcing*). Por qualquer modelo de base e por qualquer conjunto P de condições de forçagem em M , um conjunto genérico G existe.

Este conjunto apresenta características de interesse para qualquer especulação quanto à indeterminação de uma entidade anônima físico-cognitiva. Em primeiro lugar, g é um conjunto cujo conteúdo não é concebível a partir do momento presente, mas que deve responder a critérios estritos se a afirmação quanto a sua existência puder ser racionalmente aceitável. Este raciocínio demonstra semelhanças com o Axioma da Escolha. Para uma proposição A na linguagem de forçagem, se todas as condições podem ser estendidas até uma condição que C , então uma condição C no conjunto genérico G força A , sendo que A é verdadeiro no modelo de G recursivamente (Jech, 2008:693). Uma primeira observação é a seguinte: o critério da verificabilidade de A é assegurado, mesmo que existam apenas em G traços indecidíveis que poderiam vir a ser compostos e organizados, tal como a própria Hipótese do Contínuo. Isto leva à segunda observação: apesar de atestar um caráter não real, o todo não vale em G , isto é, certas proposições nos conjuntos de G poderiam ser provadas como excluídas de G . Para formalizar em termos gerais: cada conjunto parcialmente ordenado P pode ser considerado o conjunto das condições de forçamento, e quando G subconjunto de P é um conjunto genérico, então o modelo $M[G]$ representa a versão ZF da teoria dos conjuntos (aquela que está sendo usada neste artigo) “com C ”, isto é, com reconhecimento do Axioma da Escolha.

No mínimo, a aplicação do método de forçamento e a inclusão da noção de conjunto genérico significam que não é o caso de que tudo possa valer na criação de circunstâncias

bem-ordenadas, nas quais a proliferação de infinitos de tamanhos múltiplos possa, teoricamente, ser imaginada. Badiou não busca aplicar Cohen para fazer bonitinho ou impressionar. E se G for uma expressão abstrata de liberdade, então não é nada mais eufórica nesse sentido que o imperativo categórico.

Contra as divagações do pós-modernismo, Badiou necessitou de um conceito de disciplina e exclusão de possibilidades. Na ótica da ontologia imanente às práticas discursivas, são genéricos apenas aqueles conjuntos que verificam a perpetuação autocriadora de um processo de produção de verdades, o que é a marca de uma subjetividade revolucionária em qualquer contexto que desejamos representar. É curioso que, na aplicação do conceito de novidade à área da técnica e da informática, não cansam de comemorar a potência da matemática e da lógica, mas, quando surge uma tentativa para salientar sua dimensão revolucionária para uma filosofia política, nem como filosofia seus detratores querem admiti-la (Nirenberg e Nirenberg, 2011).

Principalmente por essa razão, num gesto de precaução, Badiou avança um sentido duplo em que o forçamento se interpreta na ontologia. Um sentido positivo: o forçamento prevê, estruturalmente, a restrição da dimensão genérica e expansiva da verdade subjetivada em criação. Mas o sentido negativo nitidamente reconhece uma maior tentação, no que diz respeito às condições empíricas e históricas de novas formações subjetivas: decretar o fim do processo, eliminar o jogo ardiloso pelo qual a nova subjetividade é encaminhada a sua realização na história. Por isso, o conjunto apenas é, e sua verdade é altamente especulativa, pois nada está decidido antes de ser levado pela correnteza da luta histórica.

Resultado: A constelação de operadores matemáticos introduzidos por Paul Cohen acaba coincidindo com os

projetos filosóficos de transformação radical dos estados de situação em que a verdade se torna ora a função do sentido, ora o contrário da criação.

INFERÊNCIA: A POTÊNCIA REVOLUCIONÁRIA DO SUJEITO GENÉRICO É INSCRITA MATEMATICAMENTE, EM VARIAÇÕES QUE PODEM SER VERIFICADAS POR MEIO DE FENOMENOLÓGICAS.

Badiou orquestrou, por meio da tese que identifica ontologia e matemática, uma reconstrução do materialismo por meio da crítica imanente da categoria de “objetividade”, numa desobjetivação para emancipar as formas múltiplas de uma nova teoria do sujeito. O que decorre dessa posição são duas vantagens específicas para a filosofia: (i) o afastamento da ideia da ciência para com uma naturalização cujo modelo deixa a dimensão interpretativa ocultada; e (ii) a configuração da relação entre ciência e ontologia, em que o potencial da filosofia se mostra truncado ao não incluir também a arte, a política e o amor. O custo dessa rearticulação, em que a filosofia rende-se mediante a independência das práticas discursivas que são suas condições compossíveis de existência, é a eliminação das designações “filosofia da ciência” e “epistemologia”.

Desta forma, o projeto de Badiou representa a prolongação do estruturalismo, retomando o projeto fundacional dos anos 1960 antes do acontecimento de maio-junho de 1968. Seu projeto recapitula também as linhas diversas do pós-estruturalismo, cujas finalidades são a negociação entre a dualidade imprescindível das posições e dos conceitos fundamentais da filosofia ocidental e a convergência rumo à transcendência desta arquitetura. Porém, é uma negociação sem concessão, pois o objetivo principal é impedir que se instale a reversibilidade pregada do infinito afastado da unicidade e da multiplicidade

suspensa à redução à unidade. Neste sentido, não há como continuar com conceitos de liberdade, que fingem ser possível ignorar as estruturas e precondições da existência. Não que estas sejam deterministas em natureza, uma afirmação tão forte não é necessária. É suficiente salientar apenas que, nas condições atuais de racionalidade social, a liberdade é tão restrita que deixa a impressão de ser indesejada. Não se pode olvidar que, da filosofia de Badiou, poder-se-ia inferir que, de modo geral, o caminho da pesquisa científica à frente se atualiza cada vez mais pelo aprofundamento do que se deve entender como um subjetivismo materialista, cuja fundamentação depende de uma relação de submissão da lógica à matemática, e não o contrário.

Seja como for, a revolução científica não é da ordem da ontologia, mas de uma prática discursiva condicionante da filosofia. Além de ser independente da filosofia, a ciência é um discurso irreduzível ao da arte, da política e do amor. Se ela se relaciona estruturalmente com os outros discursos, numa relação de compossibilidade, e se torna uma condição pelo surgimento histórico da filosofia, não é pelo discurso ou pelas verdades produzidas em si, mas pela constituição diacrônica, em comum com as outras condições, de um local subjetivo distinto, heterogêneo, mas isomorfo. A matemática fundamenta o argumento sobre a estrutura deste conjunto comum, o G autorreferencial; a lógica fundamenta as variabilidades às quais as formas subjetivas são submetidas quando encontram seus mundos. Uma relação sem dependência, porém, sem separação. Em outros contextos, Badiou diria que se trata de uma relação de amor.

BIBLIOGRAFIA

Antti Veilahi. Alain Badiou's Mistake --- Two Postulates of Dialectic Materialism. Math arXiv:1301.1203v22013, 2013.

Aristóteles. *Metafísica*. Trad. G. Reale. São Paulo: Loyola, 2002

Badiou, Alain. *Marque et manque: à propos du zéro*. [MMPZ] *Cahiers pour l'analyse*, n. 10, Inverno, pp. 151-173, 1969.

_____. *Le Concept de modèle*. [CM] Paris: Fayard Ouvertures, 1969/2007.

_____. *L'Être et l'événement*. [EE] Paris: Éditions du Seuil, 1988. [Trad. Brasileira: *O ser e o evento*.]

_____. *Manifeste pour la philosophie*. [MP] Paris: Éditions du Seuil, 1989. [Trad. Brasileira: *Manifesto pela filosofia*.]

_____. *L'Entretien de Bruxelles*. *Les Temps modernes*, n. 526, mai 1990.

_____. *Conditions*. [C] Paris: Éditions du Seuil, 1992.

_____. *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*. [E] Paris: Hatier, 1993. [Trad. Brasileira: *Ética. Ensaio sobre a consciência do mal*.]

_____. *Para uma nova teoria do sujeito*. [PNTS] Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Abrégé de métapolitique*. [AM] Paris: Éditions du Seuil, 1998a. [Trad. Brasileira: *Compêndio de metapolítica*.]

_____. *Court traité d'ontologie transitoire*. [CT] Paris: Éditions du Seuil, 1998b. [Trad. Brasileira: *Breve tratado de ontologia transitória*.]

_____. Conferências de Alain Badiou no Brasil. [CB] Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. Le Siècle. [S] Paris : Éditions du Seuil, 2005. [Trad. Brasileira: O século. Trad. Carlos Felício de Silveira. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2007.]

_____. Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2. [LM] Paris: Éditions du Seuil, 2006a.

_____. Mathematics and Philosophy. In: S. Duffy (ed.). Virtual Mathematics. The Logic of Difference. Manchester, UK: Clinamen Press, pp. 12-29, 2006b.

_____. Oito Teses sobre o Universal. [OTU] In: Revista Ethica. Cadernos acadêmicos. Trad. N. Madarasz. vol. 15 (2), pp. 41-50, 2008.

_____. Second Manifeste pour la philosophie. [MP2] Paris: Fayard/Ouvertures, 2009.

_____. Le Fini et l'infini. Paris: Bayard, 2010.

_____. L'Aventure de la philosophie française contemporaine. Paris: Ed. De la Fabrique, 2012.

_____. 2011. *Wittgenstein's Antiphilosophy*. Translated and with an introduction by B. Bosteels. New York: Verso.

_____. 2013. "Sistema de Sistema", In: *Veritas*, vol. 58, no. 2. Maio-agosto 2013, pp. 218-225. (Trad. V. Nicola Labrea).

_____. 2014. *Mathematics of the Transcendental*. Edited, translated and with an introduction by A. J. Bartlett and A. Ling. New York: Bloomsbury.

_____ ; Tho, Tzuchien. *New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition*. Parrhesia. Translated with an introduction by Tzuchien Tho, n. 3, pp. 1-11, 2007.

Benacerraff, P.; Putnam, H. (ed.). *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Londres: Cambridge University Press, 1983.

Cantor, G. *Fondements d'une théorie générale des ensembles*. (trad. collective). Cahiers pour l'analyse, 10, pp. 35-52, 1969.

Cantor, G. *Gesammelte Abhandlungen*, Berlim: Springer-Verlag, 1932.

Chateaubriand, Oswaldo. *Lógica e Ontologia*. In: Bonaccini, J. A. et al. (org.). *Metafísica, história e problemas*. Atas do I Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: UFRN, 2006. pp. 247-261.

Cohen, P. *Set theory and the continuum hypothesis*. Nova York: Benjamin, 1966.

Costa, Newton C. A. da. *Conhecimento científico*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

Desanti, J.-T. *Quelques remarques à propôs de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou*. Les Temps modernes, n. 526, pp. 61-71, mai 1990.

Dummett, M. *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*. *Philosophical Review*, n. LXVIII, 1959.

Duffy, S. (ed.). *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*. Manchester, UK: Clinamen Press, 2006.

Fraser, Z. The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 2, n. 1-2, 2006.

Gödel, K. The consistency of the axiom of choice and the generalized continuum hypothesis. *Proceedings of the National Academy of Sciences (U.S.A.)*, 24, pp. 556–557, 1938.

Grattan-Guinness, I. *The Search for Mathematical Roots (1870-1940). Logics, Set Theories and Foundation of Mathematics from Cantor to through Russell and Gödel.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Jech, T. What is Forcing? *Notices of the AMS*, vol. 55, n. 6, pp. 692-693, Junho-Julho 2008.

Jurdant, Baudoin (org.). *Impostures científiques : les malentendus de l'affaire Sokal.* Paris: Éd. La Découverte/Alliage, 1998.

Kim, J. What are Numbers? *Synthese*, n. 190, pp. 1099-1112, 2013.

Livingston, P. *The Politics of Logic.* Londres: Routledge, 2011.

Madarasz, N. On Alain Badiou's Treatment of a Transitory Ontology. In: Gabriel Riera (ed.). *Badiou: Philosophy and its Conditions.* Albany, NY: State University of New York Press, 2005.

Madarasz, N. *O Múltiplo sem Um. Uma apresentação do sistema de Alain Badiou.* São Paulo: Editora Ideias e letras, 2011.

Marquis, Jean-Pierre. Category Theory. In: Edward N. Zalta (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição Primavera 2011). <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/category-theory/>>.

Mendonça, W. Wittgenstein e os números. O que nos faz pensar, n. 4, abril, pp. 7-36, 1991.

McLarty, Colin. “The uses and abuses of the history of topos theory”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 41 (1990) 351–75.

_____. “The Last Mathematician from Hilbert’s Gottingen: Saunders Mac Lane as Philosopher of Mathematics”, in *British Journal of Philosophy of Science*. 58(1), 1997, pp. 77-112.

_____. Book review: Alain Badiou, *Mathematics of the Transcendental*, A. J. Bartlett and Alex Ling (trs.), Bloomsbury, 2014, in *Notre Dame Philosophical Reviews*. 09.31.2014. <<http://ndpr.nd.edu/news/50591-mathematics-of-the-transcendental/>> (Acessado: 7 de outubro de 2014.)

Costa, Newton A. C.; Bueno, Otávio. Lógicas não reflexivas. *Cosmos e Contexto*, n. 7, 2012.

Nirenberg, Ricardo L.; Nirenberg, David. Badiou’s Numbers: A Critique of Mathematics as Ontology. In: *Critical Inquiry* 37 (Verão 2011), pp. 583-614, 2011.

Platão. Parmênides. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Editora Loyola, 2003.

Priest, G. *An Introduction to Non-classical Logics*. Londres: Cambridge University Press, 2001.

Salanskis, J.-M. *Philosophie des mathématiques*. Paris: J. Vrin, 2008.

Silva, Jairo José da Silva. *Filosofias da matemática*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

Van Heijenoort, J. (ed.). *From Frege to Gödel*. Cambridge, Mass.: Harvard, 1967.

Wittgenstein, L. *Remarques sur les fondements de la mathématique*. Trad. de l'allemand (Royaume-Uni) par Marie-Anne Lescourret. Édition de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Rush Rhees et Georg Henrik von Wright. Paris : Gallimard/Tel, 2011.

Deliberação Coletiva

Felipe de Matos Müller

PUCRS/Brasil

matos.muller@pucrs.br

1. Introdução

Existe uma ampla variedade de considerações epistemológicas no debate contemporâneo sobre a democracia. Meu ponto de partida serão os processos democráticos deliberativos, baseado em um diálogo cooperativo. Afinal, o diálogo cooperativo, dentro do cenário democrático, visaria a promover uma base epistemológica para os processos de tomada de decisão democráticos. O meu propósito neste artigo é mostrar que deliberação coletiva pode ter valor epistêmico instrumental.

Idealmente, a democracia requer que todos os cidadãos participem na tomada de decisões governamentais, direta ou indiretamente. David Stlund (2008) comenta que “[n]a vida real, o valor da democracia dificilmente pode ser separado do valor da livre discussão pública (...). Isso não quer dizer que a discussão ou a votação sempre foram inspiradoras, mas a democracia é pensada para ser inseparável do debate político público.” É fato que muitas

instituições, tanto públicas quanto privadas, recorrem a processos deliberativos coletivos para tomarem suas decisões. Deliberação coletiva parece ser algo desejável dentro do cenário democrático. Mas por que tais instituições recorrem a ela? Uma resposta comum é que a deliberação coletiva é *prima facie* mais eficiente que deliberação individual.

2. Deliberação coletiva: vantagens

De acordo com Cass Sunstein (2011), se deliberação coletiva é *prima facie* mais eficiente que deliberação individual, então isso se deve a algumas razões. Primeira, “os grupos são equivalentes aos seus melhores membros”; segunda, “grupos podem agregar mais informações que qualquer membro individualmente”; terceira, “os grupos deliberativos podem fazer melhor que a maioria de seus membros individualmente sem deliberação”, e quarta, “a prática articulada de divulgar e considerar informações em um grupo funciona como um filtro” eficiente.

A primeira razão trata da qualificação intelectual dos membros do grupo, a segunda razão trata da quantidade de informações que podem ser consideradas, a terceira e a quarta, tratam da qualificação do processo coletivo.

A primeira razão pode ser compreendida da seguinte forma: a conclusão de um processo deliberativo coletivo, no caso de um grupo, p. ex., equivaleria à conclusão do processo deliberativo de pelo menos um dos mais qualificados membros do grupo. A autoridade intelectual do grupo, portanto, seria proporcional à autoridade intelectual dos seus membros mais qualificados. Mas, e os membros do grupo menos qualificados não influenciariam a conclusão do grupo? Se a resposta for “não”, então, neste caso, a eficácia do processo deliberativo coletivo é semelhante à eficácia de um processo deliberativo individual. A autoridade intelectual individual é projetada no grupo. Em outras palavras, a autoridade intelectual coletiva nada mais é do que um reflexo

da autoridade intelectual individual. Por outro lado, se a resposta for “sim, os membros do grupo menos qualificados influenciam a conclusão do grupo”, então Sunstein precisa responder como os membros intelectualmente menos qualificados não diminuem ou anulam a autoridade intelectual dos outros. Ele oferece duas razões, a saber, (a) os membros mais qualificados, que sabem que fizeram a escolha correta, podem persuadir os membros menos qualificados deste fato; e (b) os membros intelectualmente mais qualificados, dentro do processo deliberativo, podem ser fonte de conhecimento para aqueles membros que se encontram na ignorância e, até mesmo, ser capazes de corrigir inferências defeituosas ou posições ingênuas (concebidas sem exame crítico). No entanto, essas considerações ganham força apenas no caso de haver membros intelectualmente qualificados para tratar a questão em pauta. Se os melhores membros do grupo tendem ao equivoco, ao erro e à ignorância, e se a posição do grupo reflete a posição dos seus melhores membros, então a posição do grupo tenderá ao equivoco, ao erro e à ignorância. Mas neste caso, o processo deliberativo coletivo em nada parece ser melhor que os processos deliberativos individuais. Portanto, o que parece qualificar substantivamente o processo deliberativo coletivo é a presença de membros com alguma autoridade intelectual¹ sobre o assunto em pauta.

A segunda razão pode ser compreendida da seguinte forma: processos deliberativos coletivos podem agregar mais informações, proporcionando uma maior quantidade de conhecimento, que qualquer processo deliberativo

¹ Richard Foley (2001) distingue dois tipos de autoridade intelectual: (1) Autoridade Fundamental: concede-se autoridade fundamental a alguém quando a sua opinião é deferida pelo simples fato de ser a sua opinião, sem qualquer razão adicional; e (2) Autoridade Derivada: concede-se autoridade derivada a alguém quando a sua opinião é deferida, em virtude da aceitação das razões que foram oferecidas em favor dela.

individual reuniria. Considere um grupo com três membros (S^1 , S^2 e S^3), em que apenas dois deles possuem conhecimento relevante para a pauta em questão. Suponha que um deles (S^1) sabe que “os desabrigados estão recebendo o auxílio devido” e outro (S^2) sabe que “se os desabrigados estão recebendo o auxílio/benefício devido, então os recursos do governo para os desabrigados já estão disponíveis” (se P, então Q). Se ambos (S^1 e S^2) divulgarem o que sabem e todos os três membros considerarem e inferirem (validamente) que “os recursos do governo para os desabrigados já estão disponíveis” (Q), a partir do conhecimento divulgado, então todos os três membros (S^1 , S^2 e S^3) podem adquirir o conhecimento de que “Q” (“os recursos do governo para os desabrigados já estão disponíveis”). Considere que um deles (S^3) não possuía qualquer conhecimento relevante para a questão, mas por meio do processo de divulgação lhe foi possibilitado adquirir um item de conhecimento que nenhum dos membros anteriormente possuía. Agora, o grupo (ou cada um dos seus membros) pode saber que Q, conhecimento que nenhum membro individualmente possuía antes do processo de divulgação. Talvez não fosse possível saber que “Q” senão fosse por meio de um processo deliberativo coletivo. Grupos podem ter alguma vantagem sobre indivíduos, do ponto de vista deliberativo. Grupos podem ser instrumentos privilegiados para aquisição de conhecimento sobre alguns assuntos.

A terceira razão pode ser compreendida da seguinte forma: o empreendimento deliberativo coletivo amplia os benefícios da regra da maioria. Mas qual é o benefício em questão? Além de a opinião assumida ser do interesse da maioria dos envolvidos, ela pode ser verdadeira e relevante. Note que a interação comunicativa coordenada entre os membros de um grupo em vista de um bem comum pode maximizar não só o que é mais interessante para os envolvidos, mas, sobretudo, a relevância e probabilidade da

verdade da opinião. Todavia, se a interação entre os membros do grupo tiver várias motivações, não visando a um bem comum, então o benefício em questão será improvável.

A quarta razão pode ser compreendida da seguinte forma: um processo eficiente de divulgação e consideração de informações em um grupo funciona como um filtro, que permite evitar a aquisição de informações falsas e irrelevantes, e permite adquirir informações verdadeiras e relevantes. Mas como funcionaria tal filtro? Ele poderia funcionar a partir de três referenciais: (a) autoridade intelectual, (b) coerência, e (c) experiências anteriores. No primeiro caso, aquele que goza de autoridade intelectual entre os membros do grupo pode fazer o escrutínio das opiniões que estão dentro do seu universo de domínio. No segundo caso, opiniões que diminuam o grau de coerência do argumento devem ser evitadas. No terceiro caso, opiniões que neguem a experiência dos membros sobre o assunto devem ser afastadas. As várias instituições utilizam uma combinação entre estes três referenciais.

3. Deliberação coletiva: má influência

Entretanto, ainda que a interação intelectual e discursiva entre os cidadãos favoreça idealmente os processos deliberativos coletivos, isso na prática nem sempre ocorre. Então, quais são as causas das falhas nos processos deliberativos coletivos?

Cass Sunstein (2011) aponta várias fontes de falhas nos processos deliberativos coletivos. Eu gostaria de abordar apenas uma delas, o silêncio, que pode ser motivado ou (a) por influências informacionais, ou (b) por pressões sociais.

3.1. Silêncio motivado por influências informacionais

Sunstein aponta que “a exposição às opiniões dos outros pode levar as pessoas a silenciarem-se”. Alguns fatores podem motivar esse tipo de atitude.

Quando a maioria dos membros do grupo mantém uma opinião diferente, pessoas tendem a silenciarem-se. O aparente (talvez real) desacordo inicial pode servir de razão para as pessoas não divulgarem as suas opiniões. As pessoas tendem a ser afetadas pelo número de pessoas que mantém uma opinião, independente se elas têm algum mérito intelectual sobre a questão. As pessoas tendem a querer não ser as únicas dissidentes. A grande maioria vai impor mais pressão social do que um pequeno número. “As pressões da maioria podem ser poderosas até mesmo sobre questões factuais que algumas pessoas sabem a resposta correta. (...) a verdade desempenha um papel menor que o da maioria. A maioria é influente mesmo quando está errada.” (SUNSTEIN, 2011, p. 319.). Assim, se a maioria dos membros do grupo além de ter a mesma opinião, compartilham muitos pressupostos sobre a questão, então há razões para acreditar que a sua opinião é verdadeira; e isso pode superar a razão que um membro do grupo mantém em privado para acreditar que ela é falsa.

Quando há no grupo pessoas com autoridade reconhecida no assunto, pessoas tendem a silenciarem-se. Se o grupo contém pessoas que são reconhecidas como autoridades, então os demais membros do grupo tendem a deferir a elas a sua posição.

3.2. Silêncio motivado por pressões sociais

Quando há temor por algum tipo de censura, pessoas tendem a silenciarem-se. Seu silêncio pode não derivar da crença de que eles estão errados, mas do risco de sanções sociais de vários tipos (p. ex.: exclusão do grupo;

desaprovação e desrespeito por desafiar a posição dominante). “As pessoas com menos status (analfabetos, indígenas, mulheres, afrodescendentes) no grupo falam menos e têm menor influência que os seus pares com maior status. A consequência pode ser a perda de informação relevante” (SUNSTEN, 2011, p. 318.). Os envolvidos no processo deliberativo podem contribuir proporcionalmente aos benefícios e custos individuais, e não proporcionalmente ao conhecimento que possuem. Quando as declarações dos outros, durante a interação comunicativa sugere que a informação que ainda é privada pode ser desinteressante, irrelevante ou falsa, o custo/benefício de divulgar tal informação pesa. Neste caso, o membro do grupo tem razões para acreditar que a divulgação não vai gerar benefícios pessoais ou coletivos. Não basta que os participantes sejam sinceros e tenham igual direito de comunicação. O silêncio danoso pode acontecer.

3.3. Silêncio *versus* Diversidade

Todavia, ainda cabe a pergunta. Por que o silêncio pode ser uma fonte de falha nos processos deliberativos coletivos? Porque o silêncio pode impedir a manifestação da diversidade. Para que um processo deliberativo possa ter um desempenho excelente, ele deve ter um começo excelente. Um elemento fundamental que deve constar no ponto de partida de um processo deliberativo coletivo é a diversidade de opiniões e perspectivas.

De acordo com Robert E. Goodin (2006), a triangulação, isto é, a consulta a outras fontes, é uma estratégia para diminuir posições viciadas e/ou tendenciosas. Podemos aprender muito com o relato de vários observadores competentes, independentes e imparciais. A triangulação é um mecanismo que requer uma diversidade de observadores com perspectivas e influências diferentes. Faz-

se necessário, no entanto, que todos os observadores compartilhem as mesmas normas epistêmicas fundamentais.

Em qualquer caso, o processo deliberativo coletivo deve ser dinâmico, isto é deve permitir a alteração de posições no decorrer do processo. Para tanto, o processo não pode ser fechado, com alternativas já estabelecidas, mas com alternativas iniciais, que poderão ser descartadas ou complementadas durante o processo.

Para Richard Bradley (2006), a diversidade de opinião gera ao mesmo tempo problemas e oportunidades. A diversidade de torna mais difícil chegar ao consenso em questões importantes, por outro lado, permite aos indivíduos aperfeiçoar suas opiniões. Um desafio que costuma aparecer neste cenário é o conflito entre a racionalidade individual e a coletiva. As diferenças de opinião (ou desacordo) podem impedir um grupo de tomar uma decisão. Diante de duas posições com igual peso parece ser racional suspender o juízo. As diferenças podem derivar do acesso a diferentes informações ou ao exercício diferente de capacidades de julgamento.

Embora, em tese a democracia favoreça a diversidade, para James Bohman (2006), na prática, isso não se mostra tão fácil, sobretudo em como fazê-lo. Boas práticas deliberativas, no cenário democrático institucional, são aquelas que promovem não somente um conjunto de razões, mas também a disponibilidade de diferentes perspectivas, beneficiando todos os deliberadores, inclusive os menos eficazes.

É preciso considerar que a diversidade social e cultural que observamos se manifesta coletiva e individualmente nas manifestações cotidianas das crenças e desejos das pessoas. As opiniões mantidas pelos indivíduos e pelos mais variados grupos são alavancadas pelos processos educacionais que visam a promover a inserção na sociedade.

4. Deliberação coletiva e pacto intelectual

Em um cenário democrático, no qual não há uma paridade presumida (quanto a certas habilidades intelectuais e a ser bem informado sobre a questão em pauta) entre os cidadãos, o processo deliberativo pode iniciar visando à configuração do problema decisório e posteriormente visar à tomada de decisão acerca das alternativas estabelecidas. Deliberar conjuntamente sobre como configurar o problema poderá ser um meio eficaz para eliminar aparentes desacordos, se os participantes do processo divulgarem claramente o quanto puderem os seus pressupostos e pontos de vista. A consideração atenta e cuidadosa dos comprometimentos de cada um pode não somente revelar as divergências, mas também as convergências, promovendo o consenso acerca de alguns pressupostos.

4.1. Boa influência

Se o silêncio pode ser uma fonte de falha nos processos deliberativos coletivos por impedir a manifestação da diversidade intelectual, então a divulgação das opiniões, conhecimentos e perspectivas dos membros do grupo seria uma estratégia prioritária para garantir a diversidade intelectual. Cada membro deveria, então, contribuir com o grupo em proporção ao seu patrimônio intelectual. Nem sempre haveria paridade entre os membros do grupo. Alguns poderiam ser mais inteligentes e outros mais informados. Outros ainda poderiam ser mais cuidadosos ao considerarem a possível relação entre as posições em questão. Em todo caso, a diversidade de condições deve ser vista como um *indicador da saúde intelectual* do grupo. Tudo o que é exigido de cada um é corresponder proporcionalmente ao seu patrimônio intelectual (capacidades e informações). A promoção do conhecimento comum poderia ajudar os grupos a resolverem problemas gerados pela diversidade.

Para tanto, as informações relevantes deveriam ser disponibilizadas e acessadas apropriadamente pelos membros do grupo.

Os processos deliberativos seriam alimentados por divergências, mas o seu valor intelectual dependeria de como os participantes responderiam aos outros em situação de desacordo (Cf. PETER, 2012.). Neste caso, a conjugação das relações de *pertença* e *responsabilidade* recíprocas e o *reconhecimento* da *identidade* e da *unidade* do corpo social deveriam ser suficientes para motivar uma atitude de cooperação e comprometimento dos integrantes com o processo, dissolvendo aparentes divergências e identificando perspectivas variadas.

Não se pode ignorar, também, os vários fatores intelectuais que originam falhas nos processos deliberativos de grupos (Cf. SUNSTEIN, 2011.), p. ex. a amplificação de erros cognitivos. É sabido que indivíduos nem sempre processam bem a informação. Por isso não bastaria que o grupo tivesse um padrão de racionalidade aceitável. É necessário que os membros do grupo tenham individualmente um desempenho suficientemente aceitável. O processo deliberativo demandará que haja algum tipo de interação entre os indivíduos. Por isso poderá haver algum tipo de deferência em relação a outro membro do grupo. A confiança seria um pressuposto para a concessão de autoridade intelectual nestes casos. Qualquer membro do grupo teria permissão para confiar nas declarações dos outros, a menos que tivesse alguma razão para pensar que as declarações não fossem proporcionais a competência intelectual de quem as declara.

4.2. Grupos deliberativos

Grupos deliberativos seriam entidades coletivas capazes de agir conjuntamente orientadas por um sistema racional em vista da obtenção da meta epistêmica. Para

tanto, seria requerido que as deliberações e decisões do grupo devem ser o resultado da agência coletiva entre os membros do grupo. Nessa perspectiva, um grupo deliberativo deveria ter uma arquitetura cognitiva social capaz de tomar decisões.

Grupos deliberativos são instrumentos privilegiados para aquisição de novas informações e para o entendimento de novas situações. Talvez não fosse possível explicar ou entender algo se não fosse por meio destas estruturas sociais. Grupos podem ter alguma vantagem intelectual e deliberativa relevante sobre indivíduos isolados. Novas estruturas sociais podem melhorar as possibilidades dos indivíduos, eliminando vícios intelectuais. O esforço para levar adiante um processo deliberativo pode requerer o desenvolvimento de novas estruturas sociais. Um modo de gerar e configurar novas estruturas sociais pode ser por meio do estabelecimento de pactos entre indivíduos.

4.3. Pacto intelectual

A ideia de deliberação de grupo parece implicar as noções de compromisso e cooperação. Considerando a necessidade de um processo deliberativo coletivo, a noção de *pacto intelectual* pode explicar como grupos deliberariam racionalmente dentro de um cenário de ampla diversidade. O estabelecimento de um pacto seria vantajoso em virtude de, ao mesmo tempo, ser suficiente para constituir um sujeito plural e postular a perspectiva pessoal. Pactuar intelectualmente com alguém significa estar disposto a aceitar a diversidade do outro. Um pacto intelectual seria estabelecido por meio de um acordo entre dois ou mais indivíduos, gerando não somente vínculo e obrigações, mas também uma identidade coletiva (MÜLLER, 2012, p.127.). Não basta que o grupo tenha e siga princípios e regras, é necessário que tais princípios e regras sejam assumidos – internalizados - individualmente pelos membros.

Dessa perspectiva, tudo o que deve ser considerado para realizar o processo deliberativo coletivo deve ser determinado a partir do estabelecimento do pacto intelectual. O processo deliberativo com seus padrões e regras, bem como as razões consideradas relevantes e a meta a ser buscada, não pode ser estabelecido antes do pacto intelectual. Qualquer deliberação ou decisão formada ou mantida fora da vigência do pacto não será configurada como deliberação ou decisão do grupo. Para que o processo deliberativo coletivo tenha um alto valor instrumental, não se deseja que haja qualquer base racional para a dúvida, quer seja sobre a posição em questão, quer seja sobre a confiabilidade do processo deliberativo, quer seja ainda sobre a credibilidade de algum membro do grupo.

Considere que pactos podem ser estabelecidos em função de determinados tipos de metas. Por exemplo, se o pacto é em função de um vínculo conjugal, então se tem um pacto nupcial; se o pacto é em função do aproveitamento racional e eficiente de recursos materiais, então se tem um pacto econômico; se o pacto é em função da aquisição e retenção de crenças verdadeiras, então se tem um pacto intelectual, etc. Um pacto intelectual geraria deveres mediante um ato voluntário.

Com base nisso, um processo deliberativo coletivo, baseado em um pacto intelectual, requereria que: (a) os membros do grupo aceitassem conjuntamente uma determinada decisão por causa e com base em um processo deliberativo coletivo; (b) os membros do grupo tivessem conhecimento comum de que (a); (c) a relevância das razões dos membros do grupo fossem determinada no pacto intelectual vigente; (d) o processo deliberativo coletivo maximizasse a meta coletiva, dada a diversidade de opiniões, conhecimentos e interesses; (e) os membros do grupo não deveriam ter qualquer razão que invalidasse a decisão do grupo ou o processo deliberativo.

4.4. O papel da confiança no processo deliberativo

A confiança despenha um papel fundamental na deliberação de grupo. Se deliberação coletiva é *prima facie* mais eficiente que deliberação individual, é porque não só grupos podem agregar mais informações que qualquer membro individualmente, mas, sobretudo, porque a prática articulada de divulgar e considerar informações em um grupo, requerida para deliberação coletiva, funciona como um filtro epistêmico mais eficiente. Esse tipo de interação intelectual entre os membros do grupo requer confiança. Se deliberação coletiva funciona como um filtro epistêmico mais eficiente, é porque ela maximiza a verdade sobre a falsidade em um amplo sistema de crenças.

No entanto, para que o processo deliberativo coletivo seja bem sucedido do ponto de vista epistêmico, os membros do grupo devem cooperar intelectualmente. Por conseguinte, a confiança intelectual desenvolve um papel central na aquisição, agregação e distribuição do conhecimento factual (Cf. FAULKNER, 2011).

Em um ambiente intelectualmente diversificado, nem sempre haverá paridade epistêmica entre os membros do grupo, afinal, pessoas podem ter vícios e/ou virtudes epistêmicas. Consequentemente, deverá haver algum tipo de deferência em relação a outro(s) membro(s) do grupo. Essa deferência ou concessão de autoridade intelectual requer confiança.

Do ponto de vista do grupo como um todo, cada membro do grupo deveria figurar como fonte de informação e conhecimento, mas do ponto de vista dos membros do grupo, cada membro deveria figurar como bom informante. De acordo com Eduard Craig, o bom informante é aquele que desejamos encontrar, por que teria a informação (verdadeira e relevante) procurada e seria hábil em comunicá-la (CRAIG, 1990, p. 85).

Entre as características do bom informante, descritas por Craig, gostaria de assinalar três. O bom informante é *competente, cooperativo e acessível*. Ele é *competente* porque crê na informação verdadeira e é digno de confiança intelectual sobre o assunto em questão. Ele é *cooperativo*, porque não reage apenas à pergunta, mas a responde com a finalidade presumida do que foi perguntado, dando assim ao inquiridor informações úteis (CRAIG, 1990, p. 136.). Ele é *acessível*, porque mantém *canais de comunicação* sempre abertos entre o informante e o inquiridor, a tal ponto que a comunicação seja realizada sem requerer mais que as crenças e capacidade presentes do inquiridor (CRAIG, 1990, p. 85).

4.5. Meta coletiva: epistêmica e prática

Se do ponto de vista do grupo como um todo, cada membro do grupo deveria figurar como fonte de informação e conhecimento, a prática articulada de divulgar e considerar informações entre os membros do grupo, requerida para deliberação coletiva, funcionaria como uma espécie de coleta de informações. Todavia, argumenta-se que coletar informações não é uma exigência epistemológica, mas prática. Por conseguinte, coletar informações não seria um objetivo epistêmico. Por outro lado, argumenta-se também que coletar informações, mesmo sendo uma exigência prática, seria um meio para maximizar a meta epistêmica. E questões acerca da maximização da meta epistêmica estão dentro do interesse epistemológico. Mesmo ao considerar a deliberação coletiva do ponto de vista epistemológico não se pode ignorar que questões práticas estão associadas. Todavia, ainda que questões práticas desempenhem algum papel no processo deliberativo, elas não parecem remover necessariamente o desempenho dos membros do grupo da esfera epistemológica.

Contudo, questões epistêmicas e práticas poderiam coexistir? Sem dúvida que poderá haver conflitos ao tentar

promover várias metas ao mesmo tempo. Visar à meta epistêmica, em um dado momento, pode ser incompatível com a promoção de outras metas não epistêmicas (ex. econômicas, políticas, morais, prudenciais, etc.) naquele mesmo momento. É importante recordar que em um cenário democrático de participação política, o objetivo último de um processo deliberativo é prático. Nesse caso, maximizar a meta epistêmica seria um meio de maximizar outras metas práticas. Afinal, a deliberação visa a analisar e calcular as formas e os meios pelos quais o fim desejado pode ser alcançado. E, decisões e ações motivadas por crenças falsas têm um risco elevado, mas decisões e ações motivadas por crenças verdadeiras têm seu risco diminuído (GOLDMAN, 2001, p. 347). Por conseguinte, a aquisição e retenção de conhecimento e informação verdadeira é um recurso instrumentalmente valioso. Assim, embora se possa estabelecer uma escala de valores e eliminar o conflito entre metas por meio de considerações práticas, isso não parece eliminar necessariamente as questões epistemológicas.

5. Considerações finais

O meu propósito neste artigo foi mostrar que deliberação coletiva pode ter valor um epistêmico instrumental. Recapitulando os pressupostos e a discussão desenvolvida, observou-se que a deliberação coletiva parece ser algo desejável dentro do cenário democrático em virtude de ser *prima facie* mais eficiente que a deliberação individual. Embora os grupos agreguem mais informações que qualquer membro individualmente e funcionem como filtros eficientes de informação, na prática falhas ocorrem nos processos deliberativos. Entre as várias causas de falhas, abordem uma delas, o silêncio, que pode ser motivado por influências informacionais e por pressões sociais. Uma das grandes consequências do silêncio dos participantes é a redução da diversidade intelectual. Afinal, a diversidade de

opiniões e perspectivas é pelo menos um ponto ótimo de partida para os processos deliberativos coletivos em cenários democráticos.

Como alternativa, explorei a possibilidade de um pacto intelectual configurar um grupo deliberativo em função de ampliar o valor epistêmico instrumental em um cenário democrático de ampla diversidade intelectual. Um processo deliberativo coletivo, baseado em um pacto intelectual, requereria, além da aceitação conjunta, que a decisão do grupo fosse de conhecimento comum entre os seus membros, que o processo deliberativo vigente fosse não somente a causa e a base da posição da decisão do grupo, mas também maximizador da meta epistêmica, e, por fim, que a decisão do grupo não fosse estabelecida caso algum membro do grupo oferecesse aos demais uma razão anuladora à decisão a ser estabelecida.

6. Referências bibliográficas

BOHMAN, J. 2006. Deliberative Democracy and the Epistemic Benefits of Diversity. *Episteme* 3.3, 2006, p.175-191.

BRADLEY, R. Taking Advantage of Difference in Opinion. *Episteme* 3.3, 2006, p. 141-155.

FAULKNER, P. *Knowledge on Trust*. Oxford: Oxford UP, 2011.

FOLEY, R. *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.

GOLDMAN, A. I. 'Social Routes to Belief and Knowledge'. *The Monist* 84, 200, p. 346-367.

GOODIN, R. E. The Benefits of Multiple Biased Observers. *Episteme* 3.3, 2006, p. 166-174.

MÜLLER, F. M. 'Conhecimento de Grupo'. In MÜLLER, F. M; RODRIGUES, T, V. (Orgs.). *Epistemologia Social: Dimensão Social do Conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p. 118-136. Acessado em junho de 2012 (<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Pdf/978-85-397-0176-6.pdf>)

PETER. F. The procedural epistemic value of deliberation. *Synthese*, 2012, p. 1-14. Acessado em junho de 2012. (<http://dx.doi.org/10.1007/s11229-012-0119-6>)

STLUND, David. Introduction: Epistemic Approaches to Democracy. *Episteme* 5.1, 2008, p. 1-4.

SUNSTEIN, C. R. 'Deliberating Groups versus Prediction Markets (or Hayek's Challenge to Habermas)'. In GOLDMAN, A. I.; WHITCOMB, D. (Ed.). *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford: Oxford UP, 2011, p. 314-337.

Significado e *Skepsis* nas *Investigações* de Ludwig Wittgenstein

*Nythamar de Oliveira*¹
PUCRS / CNPq

¹ Foi professor adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (1994-99), e tornou-se professor do PPG-Filosofia da PUCRS em março de 1999. Tem sido Pesquisador do CNPq desde 1995, bolsista da Humboldt (2004-05, 2012) e atuado como consultor *ad hoc* do CNPq, CAPES e FAPERGS. Foi Coordenador do PPG-Filosofia e membro do Comitê de Ética em Pesquisa da PUCRS, e membro do Comitê Assessor da Área Filosofia junto à Capes (2004-06). Fundou em 1999, juntamente com os Professores Ernildo Stein e Ricardo Timm, a Sociedade Brasileira de Fenomenologia, e criou com outros colegas o GT Teorias da Justiça na Anpof, em 2000. Organizou 10 eventos internacionais, criou o Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia, em 2009, e coordena o Grupo de Pesquisa em Neurofilosofia, junto ao Instituto do Cérebro. Orientou 23 dissertações de mestrado e 17 teses de doutorado (concluídas e publicamente defendidas). Autor de 3 livros, co-organizou 6 volumes e tem mais de 40 artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais, em ética, filosofia política, fenomenologia e idealismo alemão.

"Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann". (T 6.51)²

"O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um contra-senso (*unsinnig*), se pretende duvidar onde não se pode perguntar." (T 6.51)

"Ist es aber eine genügende Antwort auf die Skepsis der Idealisten oder die Versicherungen der Realisten: 'Es gibt physikalische Gegenstände' Unsinn ist? Für sie es doch nicht Unsinn". (UG 37)

"Mas seria uma resposta adequada à *skepsis* dos idealistas ou às seguranças dos realistas dizer que "há objetos físicos" é um contra-senso (*Unsinn*)? Afinal, para eles não é contra-senso." (UG 37)

1. Neste ensaio gostaria de oferecer algumas reflexões acerca da teoria do significado no primeiro e no segundo Wittgenstein, mostrando como o conceito de jogos de linguagem no segundo pode ser interpretado como uma forma de ceticismo quanto ao ato de seguir uma regra. Tal leitura foi inspirada pelas interpretações que Saul Kripke, Peter Winch e Jürgen Habermas têm realizado, com intentos bem diferenciados. Neste ensaio, ater-me-ei sobretudo ao problema do ceticismo pela interpretação do primeiro, de

² Estou utilizando as seguintes brevíaturas das obras de Ludwig Wittgenstein citadas: PU = *Philosophische Untersuchungen*; T = *Tractatus Logico-Philosophicus*; UG = *Über Gewißheit*; PG = *Philosophische Grammatik*; PB = *Philosophische Bemerkungen*. Além destes na *Werkausgabe* em 8 volumes (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), foram consultadas traduções da PU (em português, José Carlos Bruni, *Os Pensadores*; em inglês, D.F. Pears e B.F. McGuinness; em francês, Pierre Klossowski), do T (Luiz Henrique Lopes dos Santos, G.E.M. Anscombe, Pierre Klossowski) e do UG (G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Jacques Fauve).

forma a responder a uma suposta leitura sociológica como tem sido comumente associada aos outros dois autores. Antes de mais nada, consideremos um problema de terminologia: "contra-senso", seguindo Luiz Henrique Lopes dos Santos (cf. *Tractatus* 4.003, 6.51), traduz em português o substantivo *Unsinn* (em inglês *nonsense*) e sua forma adjetivada *unsinnig* (*non-sensic*), equiparando-o a *Widersinn*. A concepção de *Bedeutung* (significado, significação) em Wittgenstein deve ser, assim, contrastada com a de Frege, por um lado, e a de Husserl, por outro.³ Segundo Frege, as duas expressões "1+1+1+1" e "(1+1)+(1+1)" têm o mesmo significado (*dieselbe Bedeutung*), portanto a mesma referência, mas sentidos diferentes (*verschiedenen Sinn*) (T 6.231). O autor do *Tractatus* se propõe a mostrar que "a identidade de duas expressões não se pode asserir" (6.2322), sendo portanto impossível dizer o que pode ser apenas mostrado. "O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito" (*Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden*, 4.1212), visto que "a proposição *mostra* seu sentido" (*Der Satz zeigt seinen Sinn*, 4.022). Husserl também se opôs à solução fregeana da referência enquanto significado, através das funções de valores de verdade que constituem o sentido de proposições. Assim, duas proposições providas de sentidos diferentes como "a estrela da tarde é um planeta" e "a estrela da manhã é um planeta" atribuem a mesma propriedade ao mesmo objeto. Enquanto Frege identifica *Gegenstand* e *Bedeutung* ao expressar o valor de verdade do conceito como referência, Husserl associa conceitos (*Begriffe*) a objetos (*Gegenstände*) na relação lógica a fatos (*Beziehungen*) que constituem objeto do pensamento (*Gedanke*). Em suma, o que Frege denomina *Sinn* e *Bedeutung* corresponde, respectivamente, a *Bedeutung* e *Gegenstand* em Husserl. O contra-senso (*Widersinn*) não é, estritamente falando,

³ Cf. Gottlob FREGE, *Begriffsschrift* (trad. Os Pensadores); Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*.

desprovido de sentido (*sinnlos*), ao contrário do não-senso (*Unsinn*) que não possui nenhum uso lingüístico. *Bedeutung* e *Sinn* se equivalem, portanto, na medida em que realizam uma *performance* de sentido, uma significação (*Bedeutungserfüllung*). Se para o cético a proposição "há objetos físicos" não é contra-senso (*Unsinn*), é porque a linguagem ordinária da vida comum nos ensina a distinguir o que faz sentido, "*ein sinnvolle Satz*", um pensamento possível, um objeto que possa ser pensado, de um contra-senso (*Widersinn*) ou daquilo que não faz sentido (*Unsinn, sinnlos*). Por exemplo, o conceito de uma filosofia cristã é, para Heidegger e para muitos, um "quadrado redondo", um *Widersinn*, enquanto uma construção do tipo "verde canta foi" é simplesmente *sinnlos*, desprovida de sentido.⁴ O enunciado "há objetos físicos" exprime uma proposição com sentido (*ein sinnvolle Satz*), portanto, a possibilidade lógica de um pensamento. Até aqui o autor do *Tractatus* não entraria em conflito com o autor das *Investigações*. No mesmo aforismo supracitado sobre o ceticismo, o autor do *Tractatus* afirma que "só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa* ser dito". (T 6.51) Do mesmo modo, para o autor das *Investigações*, o passo seguinte de asserir que realmente 'há objetos físicos', como dizer que 'W' significa W, não pode ser dito sem já não ter sido mostrado. Significar é mostrar, na medida em que "o que uma palavra significa, uma proposição não pode dizer" ("*Was ein Wort bedeutet, kann ein Satz nicht sagen*", PG I Anhang 3). Mas por que o próprio Wittgenstein rejeitaria, mais tarde, a chamada concepção ostensiva da linguagem? Esta questão implicaria muitas outras, incluindo o problema da metafísica e da ética nestes escritos, mas limitar-me-ei aqui ao problema do significado. O ponto de partida deste artigo

⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in der Metaphysik*. Mesmo cometendo o parricídio, Heidegger não deixa de venerar o mestre, servindo-se de fórmulas de autoria do pai da fenomenologia.

reduz-se à simples constatação de que, tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações*, Wittgenstein procura distanciar-se de uma teoria referencial do significado, em particular, do logicismo de Frege e Russell no "primeiro" e da semiologia ostensiva no "segundo" Wittgenstein.⁵ Com efeito, a oposição entre o atomismo lingüístico no *Tractatus* e o suposto "ceticismo de regras" (*rule-skepticism*) nas *Investigações Filosóficas* constitui a problemática central de um inacabado debate sobre a teoria do significado em Wittgenstein. Este debate será aqui reexaminado a partir do artigo seminal de Saul Kripke sobre "Regras e Linguagem Privada em Wittgenstein"⁶ e das subseqüentes críticas empreendidas por Colin McGinn e G.P.Baker & P.M.S. Hacker.⁶ Não se trata de reavaliar a controversa recepção de Wittgenstein entre filósofos analíticos de língua inglesa, nem mesmo de resgatar uma teoria wittgensteiniana do significado através dos seus escritos de ambas as fases (antes e depois do seu retorno a Cambridge em 1929). Proponho-me tão-somente reexaminar a concepção wittgensteiniana do significado como uso (*Bedeutung als Gebrauch*), na passagem da chamada "teoria figurativa da proposição" no *Tractatus* a uma "teoria de jogos de linguagem" nas *Investigações*. É nesta passagem que procurarei localizar a atitude de Wittgenstein em relação à *skepsis* da "suspensão de juízo" (*epochê*) quanto à determinação e formulação das regras que asseguram o

⁵ Uma primeira versão do artigo de Kripke foi publicada na obra *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, org. I. BLOCK (Oxford: Blackwell, 1981). Todas as referências neste ensaio remetem à versão definitiva: Saul A. KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), doravante abreviado RPL.

⁶ Colin McGinn, *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Aristotelian Society Series, Vol. 1, Oxford: Blackwell, 1984 (abrev. WM); G.P. Baker e P.M.S. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Oxford: Blackwell, 1984 (abrev. SRL).

significado e a compreensão daquilo que está em jogo num dado contexto lingüístico.⁷

2. Nas suas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein explora entre outros problemas, os conceitos de significado e compreensão ("Den Begriff der Bedeutung, des Verstehens" Prefácio ix). O problema da "linguagem privada" constitui igualmente um dos mais importantes temas lingüísticos analisados pelo "segundo" Wittgenstein nas *Investigações* (PU ' 243 ss). Entre as passagens mais intrigantes que tratam dos conceitos de significado e compreensão em conexão com o argumento da "linguagem privada" estão as duas situações no ' 293 (a minha dor/o meu besouro; a dor/o besouro de outrem). Apesar de nenhum destes conceitos ser explicitamente articulado neste parágrafo, ambos são supostos para "saber o que a palavra 'dor' significa" ou o que é designado por "besouro" (*Käffer*). Segundo Kripke, o verdadeiro argumento da linguagem privada se encontra nas seções que precedem o ' 243 --e não nas que o sucedem, como reza a tradição-- em particular do ' 143 ao ' 242, onde é discutido o chamado "paradoxo cético". As seções seguintes seriam apenas uma aplicação do argumento ao caso especial das sensações. A conclusão do argumento da linguagem privada encontra-se assim enunciada no ' 202:

"Eis porque "seguir a regra" é uma prática. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra 'privadamente'; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra".

⁷ Sobre a concepção grega de *skepsis* e *epochê*, cf. David SEDLEY, "The Motivation of Greek Skepticism" in Myles BURNYEAT (org.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1983, cap. 2, p. 9-29.

Segundo Kripke, a problemática que permeia essas seções é essencialmente cética. O "paradoxo cético" do ' 201 constitui, para Kripke, o "problema central" das *Investigações*:

"Nosso paradoxo era: uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra. A resposta era: cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições".

Segundo Kripke, Wittgenstein nos propõe uma "solução cética" à la Hume para este problema cético. Ora, Baker e Hacker criticam o artigo de Kripke precisamente por caricaturar a posição humiana tanto quanto a wittgensteiniana --afinal, nem Hume nem Wittgenstein teriam assumido um posicionamento que merecesse esta denominação. Servindo-se do *Nachlaß* para refutar de modo assaz convincente a interpretação de Kripke, Baker e Hacker omitem todavia a questão da autocrítica wittgensteiniana em relação ao *Tractatus*. Procurarei sumariamente explorar esta transição, antes de retornar à teoria do significado no *Tractatus* e concluir com sua articulação com a *skepsis* filosófica do "segundo" Wittgenstein. Ao contrário do atomismo lógico do *Tractatus*, a linguagem ordinária das *Investigações* problematiza a própria oposição entre "simples" e "compostos" (' 47), mostrando como as semelhanças surgem e desaparecem nas diferentes combinações possíveis e imagináveis na comparação de diferentes jogos.(' 66) A fim de "salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade (*Tätigkeit*) ou de uma forma de vida (*Lebensform*)"(' 23), Wittgenstein propõe-se a mostrar, na primeira parte das *Investigações*, a complexidade e a variedade dos jogos de linguagem. Por *Sprachspiel* Wittgenstein compreende "o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada".(' 7) Ao invés de limitar a "significação" ao que é

significado na denominação de objetos, o significado é agora articulado em termos do seu uso e da prática de seguir regras:

"A questão 'o que é realmente uma palavra?' é análoga a 'o que é uma peça de xadrez?'" (' 108)

"Mas como é estabelecida a ligação entre o nome e o denominado? A questão é a mesma que: como um homem aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra 'dor.'" (' 244)

Jogos de linguagem implicam, portanto, um contexto prático onde o significado é determinado pelo uso de signos. A fim de compreendermos a concepção de significado no "segundo" Wittgenstein, partiremos da sua crítica a três concepções errôneas que tendem a identificar a significação com um processo mental, com uma interpretação particular e com a formulação de razões pelas quais seguimos uma regra. Como veremos, é precisamente neste terceiro ponto que Kripke rompe com a leitura que McGinn e Baker & Hacker nos oferecem das *Investigações*.

3. Tese 1: *O significado não é um processo mental.*

"Não pense, pelo menos uma vez, na compreensão como 'processo mental'/'anímico' --Pois *este* é o modo de falar que o confunde. Mas pergunte-se: em que espécie de caso, sob que espécies de circunstâncias dizemos, pois, 'agora sei continuar'? Quero dizer, quando a fórmula me veio ao espírito. No sentido em que há processos (também processos anímicos) característicos da compreensão, a compreensão não é um processo anímico. (A diminuição e o aumento de uma sensação de dor, a audição de uma melodia, de uma frase: processos anímicos)".(' 154)

"O ter-em-mente [*Das Meinen*] não é nenhum processo que acompanha essa palavra. Pois nenhum *processo* poderia ter as conseqüências do ter-em-mente". (p. 218/211)

Tanto Kripke como McGinn consideram esta primeira tese negativa como a mais convincente e a mais evidente de todas as três. As *Investigações* começam, afinal, com uma crítica à gramática agostiniana do *vellent ostendere* precisamente porque tal concepção mentalista do significado confunde o "que é significado" com acompanhamentos experienciais que podem ocorrer ou não na constituição do significado. Assim, o desenho de um cubo pode me vir ao espírito quando ouço a palavra "cubo" mas não tem de ocorrer (' 139). E Wittgenstein conclui,

"E o essencial, pois, é ver que, ao ouvir a palavra, o mesmo pode pairar em nosso espírito e que sua aplicação, no entanto, pode ser outra. E tem, então, a mesma significação em ambas as vezes? Creio que o negaríamos". (' 140)

Obviamente, Wittgenstein rejeita a metafísica da *Innerlichkeit* (o "homem interior" em Santo Agostinho) tanto na sua versão consciente (o significado como um processo mental) quanto na sua versão inconsciente (o significado como um estado do sistema nervoso).⁸ Assim, quando observo cuidadosamente caracteres de um alfabeto desconhecido ou quando leio em voz alta sem prestar atenção ao que está escrito (como uma "máquina de leitura"), em nenhuma destas situações compreendo o que leio, embora meus processos mentais pareçam contradizê-lo. Significado e compreensão não podem ser assimilados a experiências, como por exemplo, a dor, a depressão, a excitação. (' 59) Experiências, sensações e a imaginação podem acompanhar ou não a constituição do significado -- mas não podem ser ditas constitutivas da significação.

⁸ Cf. Jacques BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité: Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Minuit, 1976.

4. Tese 2: *O significado não é uma interpretação particular.*

"Como pode uma regra ensinar-me o que fazer neste momento? Seja o que for que faça, deverá estar em conformidade com a regra por meio de uma interpretação qualquer. --Não, não deveria ser deste modo, mas sim deste: cada interpretação, juntamente com o interpretado, paira no ar; ela não pode servir de apoio a este. As interpretações não determinam sozinhas a significação". (' 198)

Segundo Kripke, este parágrafo pertence ao contexto do que Wittgenstein denomina "nosso paradoxo", a saber, que "uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra".(' 201) Ao contrário do uso ostensivo da linguagem associado ao "olhar interno" agostiniano que revela o que permanece "escondido" em camadas profundas de significação, Wittgenstein solapa toda eficiência essencial (*praesentia*) de significados que subjazem aos cursos de ações. A alusão ao "corpo de significação" (*Bedeutungskörper*) no ' 559 corrobora a autocrítica do "segundo" Wittgenstein com relação ao *Tractatus*. Se a interpretação fosse entendida como "a substituição de uma expressão da regra por outra"(' 201), então poderíamos ter assimilado a ação de "ler" uma escrita desconhecida à sua mera transliteração em caracteres conhecidos (por exemplo, do hebraico em letras latinas). Assim, dependendo da equivalência fonética adotada, poderíamos emitir os sons correspondentes a um sistema de escritura desconhecida sem compreendermos o sentido de tal escritura. O que é questionado aqui é precisamente que uma transliteração seja suficiente para a constituição de significado.

De fato, Wittgenstein não estaria preocupado, neste exemplo, com a compreensão do que está sendo lido, mas com o fenômeno de seguir regras que permitam a produção de significado na leitura de uma escritura que não seja imediatamente reconhecida. Assim, se alguém pronunciasse ou cantasse "*bineh mah tov u-mah nayim*", seria insuficiente

traduzir tal expressão do hebraico para o português "como é bom e agradável", como se tal tradução ou interpretação bastasse para explicar a constituição de seu significado. Afinal, "traduzir de uma língua para outra", seria mais um jogo de linguagem, como "comandar e agir segundo comandos, relatar um acontecimento, inventar uma história, cantar uma cantiga, fazer, uma anedota, pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar". (23) Sem dúvida, esta também seria a razão pela qual pessoas bilíngües podem naturalmente mudar de uma língua para outra sem recorrer a traduções na sua mente. Na verdade, tanto a tradução como a interpretação já pressupõem a produção de significado. Assim, Wittgenstein enfatiza que a tradução e a interpretação sempre implicam o ato de pensar, formando uma hipótese acerca da melhor maneira de traduzir um signo de tal forma a ser compreendido (p. 213). O significado é constituído de um modo prático tal que não pressupõe nenhuma teoria, mas apenas requer prática e envolvimento em jogos de linguagem. A constituição de significado deve ser compreendida como uma expressão de regras que tacitamente seguimos ao participarmos de certos jogos de linguagem. Todavia, a necessidade implicada no ato de seguir uma regra (isto é, que uma regra determina uma linha de ação) não é uma premissa lógica mas algo a ser paradoxalmente encontrado no final, uma vez consumada a ação que produz significado.

5. Tese 3: *Seguir uma regra não se fundamenta em razões.*

"Seja como for que você o ensine a continuar a faixa decorativa, como pode ele *saber* como fazê-lo por si próprio? --Ora, como *eu* sei? --Se isto significa: 'tenho razões?', então a resposta é: logo não terei mais razões. E agirei então sem razões". (211)

Não há nenhuma razão fundamental pela qual alguém segue uma regra ao usar certas palavras para exprimir um pensamento, comunicar-se com alguém, dizer um

palavrão ou pedir um favor. Por exemplo, por que será que dizemos "obrigado" ao agradecer alguém por ter-nos feito um favor ou simplesmente cumprido com o seu dever? Por que chamamos a cor vermelha de "vermelho"? Segundo Wittgenstein, "quando sigo uma regra não escolho. Sigo a regra *cegamente*".⁹ (219) Para Kripke, é aqui que devemos situar o contexto imediato do "paradoxo cético" wittgensteiniano, a saber, que nenhum fato pode constituir um significado em detrimento de um outro significado. O que é paradoxal acerca disto reside na força da regra que alguém tacitamente obedece ao constituir tal significado. Assim, quando solicitado para calcular $'68 + 57'$ o cético pode muito bem responder $'5'$ e não $'125'$ de modo a questionar o significado do signo $'+'$ (sinal de adição). Ele poderia argumentar, por exemplo, que o signo $'+'$ denota uma função *quais*, de acordo com a qual obtemos a adição convencional $'x+y'$ se e somente se $'x'$ e $'y'$ forem menores do que $'57'$, caso contrário obteremos a constante $'5'$.⁹ Por isso, $'68 + 57 = 5'$. Como Kripke observa, o que está sendo questionado pelo cético é o que tinha sido constituído como significado pelo hábito:

"A questão *não* é que se eu quis dizer adição com $'+'$, eu responderei $'125'$, mas que se quiser concordar com meu significado no passado de $'+'$, eu *devo* responder $'125'$A relação do significado e da intenção com a ação futura é *normativa*, e não *descritiva*".¹⁰

A argumentação de Kripke está baseada no que Wittgenstein denominaria "gramática do compreender" (*das Verstehen*, cf. " 180 ss.). Por exemplo, como perguntaríamos a um estudante se ele compreendeu a série de números naturais 0,1,2,3,4,5,... (cf. ' 145) segundo um ordenamento do tipo $'+ 1'$. Se ao ser requisitado para continuar a série $'+2'$

⁹ N.B.: Em inglês "*quus*" contrasta com "*plus*" ("mais").

¹⁰ . KRIPKE, op. cit., p. 124.

depois de 1.000, o aluno escreve 1.000, 1.004, 1.006, 1.008, 1.012, ..., no lugar dos esperados 1.002, 1.004, 1.006, 1.008, ..., isso mostra como assumimos mais do que devíamos quanto ao significado de signos que usamos tão freqüentemente. Isto nos traz à tese positiva do "segundo" Wittgenstein sobre significado e seguir regras:

"Pois dizemos que não há nenhuma dúvida de que compreendemos esta palavra, mas, por outro lado, que sua significação reside no seu emprego. Não há dúvida de que agora quero jogar xadrez; mas o jogo de xadrez é este jogo devido a todas as suas regras (e assim por diante). ...Onde é feita a ligação entre o sentido das palavras 'joguem uma partida de xadrez!' e todas as regras do jogo? Ora, nas instruções do jogo, na lição de xadrez, na prática diária do jogo [*in der täglichen Praxis des Spielens*]". (197)

Imediatamente após, Wittgenstein levanta a questão de relacionar a "expressão da regra" (*der Ausdruck der Regel*) a ações (*Handlungen*), por exemplo, o modo particular como alguém reage a um certo signo. Wittgenstein não está primariamente preocupado com conexões causais mas com o "uso regular" (*ständige Gebrauch*) de sinais, seu uso comum ou costume (*Gepflogenheit*). Assim, ele procede para problematizar o conceito de "regramento" como costume em função de uma prática privada:

"O que chamamos 'seguir uma regra' é algo que apenas *uma* pessoa pudesse fazer apenas *uma vez* na vida? --E isto é, naturalmente, uma anotação sobre a *gramática* da expressão 'seguir a regra'... Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica". (199)

Para Kripke, a conclusão de Wittgenstein acerca da impossibilidade de obedecer uma regra privadamente significa que o argumento da linguagem privada deve ser

encontrado nas seções que precedem o ' 243 --onde é explicitamente discutido o uso privativo da linguagem. McGinn acusa Kripke de forçar tal leitura do texto de Wittgenstein, impondo-lhe significações que não constam na superfície, em particular quanto à solução cética ao paradoxo do ' 201. Acima de tudo, escreve McGinn, o ' 202 não pode constituir o argumento conclusivo empregado por Wittgenstein contra a possibilidade de linguagem privada. McGinn não descarta a importância de uma interpretação comunitária mas critica Kripke por reduzir a problemática das *Investigações* ao uso comunitário da linguagem.

À guisa de conclusão, creio que McGinn, assim como o fizeram Baker e Hacker, oferece boas razões para suspeitarmos o que Kripke denomina "a nova forma de ceticismo" supostamente inventada por Wittgenstein, o chamado "ceticismo de regra" (*rule skepticism*). Afinal, torna-se difícil separar tal versão de ceticismo de um ceticismo metodológico humiano, conforme o *rapprochement* elaborado pelo próprio Kripke. O maior mérito do artigo de Kripke, além de dissipar a suspeita de behaviorismo nas *Investigações*, consiste em haver articulado o problema da significação com o ato de seguir regras num mesmo nível lingüístico que solapa a metafísica do sujeito transcendental do *Tractatus*.¹¹ Teríamos de passar aqui a um exame mais cuidadoso do argumento da linguagem privada e dos problemas do solipsismo e da oposição entre *Darstellung* e *Vorstellung*, tais como figuram no *Tractatus* e em que proporção são resolvidos nas *Investigações*. Se realmente existe algo como uma "ruptura epistemológica" entre o "primeiro Wittgenstein" e o "segundo", ou de forma mais precisa, entre a teoria do significado no *Tractatus* e sua reformulação crítica nas *Investigações*, esta "mudança de paradigma" é assinalada pelo próprio autor na sua crescente insatisfação face a teorias

¹¹ Cf. T 5.632: "O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo".

referenciais logicistas, em voga desde as publicações de Frege e Russell. Sem incorrer numa reconstituição genética do desenvolvimento de tais concepções, assinala-se apenas que o abandono do atomismo lógico não traduz, necessariamente, uma ruptura com uma teoria do significado no "segundo Wittgenstein". Embora rompendo com uma concepção figurativa da linguagem, a concepção do significado como uso, nas *Investigações*, pode implicar por um lado uma correlação entre lógica e ontologia e, por outro lado, uma atitude cética de ordem prático-regulativa. Creio, portanto, que já no *Tractatus* encontra-se antecipada a concepção tardia do significado como uso, embutida na crítica que Wittgenstein empreende a Frege e a Russell.

6. Numa das suas ilustrações mais conhecidas (PU Parte II, xi, p. 194/189), Wittgenstein reproduz a figura da "cabeça PC", o pato-coelho (*duckrabbit*) de Jastrow, para ilustrar sua concepção de descrição (*Beschreibung*). O contexto imediato é obviamente o da gramática do verbo "ver". Mas no contexto maior, da investigação filosófica sobre a significação, trata-se de mostrar como "ver"--assim como "saber" e "crer"-- não poderia fundamentar a descrição na constituição do significado e de sua compreensão --em particular na relação entre sujeito cognoscente e o chamado "mundo exterior." Afirmar que sei 'p' no sentido de que vejo 'p' não seria mais evidente, apesar de aparentarmos 'saber' e 'ver' e opormos 'saber' e 'crer', ao nosso senso comum do que afirmar que sei 'p' no sentido de que creio 'p'. Trata-se do paradoxo de Moore, que Wittgenstein assim o enuncia:

"A expressão 'creio que isto está assim' [*ich glaube, es verhält ist so/ I believe that this is the case*] é empregada de modo semelhante à afirmação 'isto está assim'; e contudo a *suposição* de que creio que isto está assim não é empregada do mesmo modo que a *suposição* de que isto está assim".(p.190/185)

Afinal, como afirma no mesmo capítulo, "podemos desconfiar dos próprios sentidos mas não da própria crença". Chegamos assim ao contexto da discussão sobre a prova do mundo exterior, que Wittgenstein questiona nas *Investigações* e nas anotações *Sobre a Certeza*. Começemos pela figura de Jastrow. O que tem de interessante, à primeira vista, é que "pode-se vê-la como cabeça de lebre ou como cabeça de pato", dependendo da experiência visual (*Seherlebnis*) daquele que a percebe. A discussão imediata gira em torno da experiência de "notar um aspecto" (*das Bemerkten eines Aspekts*). Wittgenstein observa que a mesma figura pode suscitar diferentes interpretações, dependendo de como a vemos em diferentes contextos: "podemos também *ver* a ilustração ora como uma, ora como outra coisa. --Portanto, nós a interpretamos e a *vemos* como a *interpretamos*".(193/188) O que nos aparece como "algo", nossa primeira palavra de identificação intuitiva, na percepção imediata de uma lebre, um coelho, um pato, ou uma coisa engraçada, este parente mais próximo da descrição, antes mesmo de descrevê-lo como jogo de linguagem ou algum tipo de brincadeira. "O que é isso?" ou "o que você vê aí?" parece exigir, num contexto de vivências cotidianas, uma descrição do que percebemos. Antes mesmo de identificá-lo como "uma figura L", a possibilidade de responder "uma cabeça de lebre" ou "uma cabeça de coelho", mais do que um problema de tradução (*Hasen/rabbit/hare*), implica uma pré-imersão no mundo de significações, inclusive as socialmente constitutivas.

Sem incorrerem num reducionismo mentalista (por exemplo, "vi um coelho porque tive um coelhinho quando criança"), devemos ainda admitir que o que vemos depende de nosso "horizonte de expectativas". Wittgenstein parece ter em vista não tanto uma "descrição indireta" posterior à interpretação quanto uma descrição do que é visto imediatamente, uma experiência espontânea da visão. Todavia, se alguém retrucasse: "O que é que eu devo ver aí?",

serei obrigado a explicar as regras do jogo e falar das duas possibilidades: "cabeça de lebre" e/ou "cabeça de pato". Poderei até mesmo propor que uma terceira possibilidade, "a cabeça L-P", seria a partir de então incorporada ao nosso imaginário cotidiano, e assim por diante. Devemos também distinguir entre a "visão permanente" de um aspecto e a "revelação" de um aspecto. Percebo as mudanças de aspectos:

"Mas o que é diferente: minha impressão? Meu ponto de vista?--Posso dizê-lo? *Descrevo* a mudança como uma percepção, exatamente como se o objeto tivesse se alterado diante dos meus olhos". (193/190)

Suponha que duas figuras me sejam mostradas, uma com a cabeça L-P cercada de cabeças de pato, outra cercada de cabeças de lebre. Como poderíamos, antes de mais nada, diferenciar estas duas situações imaginárias?

"Imagine a cabeça L-P escondida sob um emaranhado de traços. Primeiro, noto-a na figura, aliás, simplesmente como cabeça de lebre. Depois, olho a mesma figura e noto as mesmas linhas, mas como pato, e nisto não preciso ainda saber que ambas as vezes tratava-se da mesma linha. Se, mais tarde, vejo o aspecto mudar, -- posso dizer que aí o aspecto L e o aspecto P são vistos de modo inteiramente diferente do que quando os reconheceria no emaranhado de traços? Não". (199/193)

Devemos, finalmente, concluir que seria equívoco dizer que o que vemos é o que cremos ver. O contexto parece exigir que apenas vejamos o que nos aparece, sem nenhuma conexão com o problema de crer ou saber --mesmo se alguém exclamasse "eu já sabia que era a figura L-P" ou "eu já conhecia este jogo!" Não se trata, em última análise, de uma diferenciação de estados mentais entre sujeitos que questionam a exterioridade do mundo e suas representações, mas para além do solipsismo metafísico de toda

subjetividade trata-se de suspender todo e qualquer juízo sobre a interioridade do sujeito. Isso é corroborado com a analogia entre o significado do que falamos e representamos e a apresentação prática do que vivemos-- por exemplo, a apresentação (*Darstellung*) do que é visto (198/192).

Finalizando com a questão do ceticismo no "segundo" Wittgenstein, encontramos em UG exemplos que ilustram a mesma gramática da apresentação, tais como "Todo corpo é extenso" ou "a água ferve a 100 °C", que não dizem nada no sentido de constituir uma asserção descritiva de um estado de coisas (*Sachverhalt*) mas ajudam-nos a notar (*bemerken*) algo. Também aqui o contexto é o da prova do mundo exterior, como atestam as notas tomadas por Norman Malcolm, quando da estadia de Wittgenstein na sua casa no estado de Nova York em 1949.¹² O ensaio de G.E. Moore sobre a prova do mundo exterior, considerado por Wittgenstein o seu melhor artigo, inspira toda a argumentação sobre a *Certeza*: "Se tu sabes que aqui está uma mão, nós te concedemos todo o resto" (*Wenn du weißt, daß hier eine Hand ist, so geben wir dir alles Übrige zu*).¹³ Se para Kant a prova do mundo exterior não tem sido alcançada pela filosofia (*KrV* B xxxix) e permanece um artigo de fé, para Moore nós podemos ao contrário saber/conhecer um número de proposições que não podemos provar, partindo de premissas verdadeiras, que são tacitamente evidenciadas pela constatação daquilo que todo mundo sabe ou

¹² Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

¹³ Wittgenstein está obviamente questionando o ponto de partida de Moore, "Here is one hand, and here is another". Cf. G.E. MOORE, "Proof of the External World" in *Proceedings of the British Academy* 1939; cf. "Defence of Common Sense" in *Contemporary British Philosophy*, 2nd Series, 1925 (org. J.H. MUIRHEAD) Ambos publicados nos *Philosophical Papers* de Moore (Londres, 1959), traduzidos para o português por Pablo Ruben Mariconda, in *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1989.

reconhece, como senso comum. Contudo, como observou Jaakko Hintikka, "Moore não está provando tanto a existência do mundo exterior quanto mostrando que possuímos de fato um conceito impecável de existência aplicável a mãos, cadeiras, casas e outros 'objetos exteriores' triviais".¹⁴ A passagem, portanto, de "eis uma mão" a "mãos existem" não pode ser logicamente formalizada --seria impossível inferir '(Ex)P(x)' de 'P(a)'. Assim, quando Wittgenstein associa a matemática a jogos de linguagem consistindo de axiomas, teoremas, provas, operações, regras de inferência, etc., é o mesmo problema de seguir uma regra que nos impede de dissociar realidade e linguagem.¹⁵ Contra a lógica da subjetividade metafísica, contra idealistas, solipsistas e realistas (PU ' 402), Wittgenstein opera uma verdadeira suspensão da representatividade pela apresentação das formas de vida que permitem ao cético manter o significado da existência de objetos físicos sem contra-senso.

¹⁴ J. HINTIKKA, *Logic, Language-Games and Information*. Oxford: Clarendon Press, 1973. p. 72.

¹⁵ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trad. G.E.M. Anscombe. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, III.27: "even if the proved mathematical proposition seems to point to a reality (*Realität*) outside itself, still it is only the expression (*Ausdruck*) of acceptance of a new measure (of reality)".

Referências Bibliográficas

BAKER, G.P. & P.M.S. HACKER, *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell, 1984.

BOUVERESSE, Jacques. *Le mythe de l'intériorité: Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Minuit, 1976.

HINTIKKA, Jaakko. *Logic, Language-Games and Information*. Oxford: Claredon Press, 1973.

KRIPKE, Saul A. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

McGINN, Colin. *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*. Aristotelian Society Series, Vol. 1. Oxford: Blackwell, 1984.

MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

MOORE, G.E. "Proof of the External World," in *Philosophical Papers*. Trad. Pablo Ruben Mariconda, in *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SEDLEY, David. "The Motivation of Greek Skepticism," in Myles BURNYEAT (org.), *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1983.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Werkausgabe*. 8 volumes. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Trad. G.E.M.

Anscombe. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.

Epistemologia da Religião: Quatro Posições Paradigmáticas

Rogel Esteves de Oliveira¹

Quando perguntamos pela *racionalidade, razoabilidade* ou *justificação* das “crenças religiosas” em geral ou, de modo particular, da crença na existência de Deus, por exemplo, estamos entrando no cerne da investigação da Epistemologia da Religião (ER). Como um ramo da Epistemologia Analítica geral, a ER está interessada pela questão de se, quando e em que medida as crenças religiosas são justificadas (ou racionais) para um sujeito qualquer S. Para ser mais exato, o tipo de justificação que sobretudo interessa à Epistemologia Analítica e, por conseguinte, à ER é a

¹ Pós-doutorando (PNPD-Capes) no PPG em Filosofia da PUCRS desde janeiro de 2014. Fez o doutorado em Filosofia na PUCRS, tendo ingressado neste PPG no ano de 2006 e defendido tese no início de 2010, sob orientação do prof. Dr. Cláudio Gonçalves de Almeida. Sua tese, na área de Epistemologia Analítica, teve como título “Metaconhecimento e ceticismo de segunda ordem”, tendo aprovação com louvor. Atualmente, dirige um grupo de estudo na área de Epistemologia da Religião aqui na PUCRS.

justificação *epistêmica*.² Essa justificação, em contraste com as noções *moral* e *pragmática* de justificação, tem uma “relação essencial e interna com o alvo cognitivo da verdade”, ou seja, ela deve ser de algum modo “conducente à verdade”.³ Uma crença religiosa *justificada epistemicamente*, portanto, deve ter alguma propriedade (a ser esclarecida) que *conduza a* ou *indique a* (provável) verdade da proposição crida. Será que pelo menos algumas crenças religiosas têm esta propriedade, sendo justificadas epistemicamente? Em especial, a crença na existência de Deus pode ser assim justificada, para um sujeito S?⁴

Antes de responder essa questão principal, é necessário que se esclareça melhor qual é essa propriedade que dá a justificação que procuramos. Podemos, a princípio, tomar a resposta agora clássica que o Iluminismo deu à questão sobre o que torna a crença religiosa – assim como qualquer outra crença – justificada *epistemicamente*, apresentando a seguinte tese “evidencialista” (I). Vamos aplicá-la especificamente para a crença na existência de Deus, embora pudéssemos aplicá-la para qualquer outra crença religiosa:

² Entretanto, alguns epistemólogos analíticos, recentemente, estão defendendo a *insuficiência* do “puramente epistêmico” para dar conta da noção de conhecimento. Cf. STANLEY (2005) para uma defesa desta tese.

³ BONJOUR, 1985, p. 8.

⁴ Neste trabalho, vamos nos ater à justificação da crença na existência de Deus por dois motivos: (i) para facilitar a discussão; e (ii) porque esta crença tem tido papel primordial na religião ocidental. Para fins de clareza, a “crença na existência de Deus” ou, simplesmente, a “crença em Deus” é a crença (de algum sujeito S) que Deus existe. O significado de “Deus” aqui é a noção tradicional judaico-cristã, embora isto não afete em nada esta apresentação introdutória.

(I) A crença na existência de Deus é justificada epistemicamente *somente se há evidência suficiente* para a existência de Deus.⁵

Esta tese evidencialista parece bastante plausível – ainda que o termo “suficiente” seja vago - e, de fato, tem sido muito influente.⁶ Ela requer do sujeito S que ele tenha uma crença *proporcional* à sua evidência.⁷ Se a evidência é ambígua, insuficiente ou mesmo contrária, a atitude doxástica de S deveria ser outra que não a crença (plena), talvez a suspensão do juízo ou até a descrença em relação à existência de Deus, isto é, a crença na sua negação. Foi justamente pensando nisto que a famosa declaração de W. K. Clifford foi feita: “É errado sempre, em qualquer lugar e para qualquer um, crer em qualquer coisa baseado em evidência insuficiente”.⁸

O que conta, porém, como “evidência” para a crença na existência de Deus? Ora, a existência de Deus não é “evidente aos sentidos”, nem tampouco é “auto-evidente” – ou seja, “óbvia uma vez que você pensa sobre ela”⁹ -, e nem tampouco é evidente “introspectivamente”, da maneira como um estado mental (p. ex., a dor) é evidente para o sujeito que o tem. Deste modo, para o Evidencialismo clássico que estamos (provisoriamente) assumindo, a crença na existência de Deus não pode ser “propriamente básica”, necessitando, portanto, da evidência de *argumentos* para sua

⁵ Adaptado de CLARK, 2004. Ver tb a excelente exposição de PLANTINGA (2000, p. 67ss) sobre o “Evidencialismo Clássico” do Iluminismo, inaugurado por J. Locke.

⁶ Cf. PLANTINGA, *op. cit.*, p. 67ss.

⁷ Cf. FORREST, 2014. Este autor trabalha com *graus* de crença. Logo mais iremos esclarecer o que pode ser contado como “evidência”.

⁸ Apud FORREST, *op. cit.* A frase de Clifford foi originalmente publicada em 1879.

⁹ FORREST, *op. cit.* A noção de auto-evidência é problemática, como o prof. Cláudio de Almeida várias vezes tem chamado a atenção, em suas aulas na PUCRS. Isto não afeta, porém, a discussão subsequente.

justificação.¹⁰ Assim, a tese (I) é melhor expressa deste modo:

(I*) A crença na existência de Deus é justificada epistemicamente *somente se* há evidência suficiente (i.e., *bons argumentos*) para a existência de Deus.¹¹

Ora, a partir desta tese evidencialista (I*), aplicada às crenças religiosas em geral ou à crença na existência de Deus em particular, é possível gerar (pelo menos) *quatro respostas* que têm sido “paradigmáticas” em ER, todas respondendo à nossa questão principal: *Há crenças religiosas justificadas epistemicamente?* Em especial: *A crença na existência de Deus é justificada epistemicamente ou não?* Nem todas as quatro respostas assumem uma atitude favorável à tese evidencialista, como veremos. Abaixo, apresentaremos de modo bastante esquemático e sucinto (dada a limitação de espaço) as quatro posições, não pretendendo de modo algum uma exposição completa dos argumentos e/ou autores.

1. A Crítica Evidencialista à Crença Religiosa

Uma primeira posição na ER responde de modo contundente e crítico à nossa questão principal. Ela

¹⁰ Cf. PLANTINGA, 2000, p. 70, 82ss. Uma crença “propriamente básica” dispensa a evidência de *argumentos* porque ela é justificada “diretamente” por algo que não é outra proposição crida. Para o Evidencialismo/Fundacionismo Clássico, influente até hoje especialmente na ER, apenas crenças formadas por percepção sensorial, intuição racional e introspecção são “propriamente básicas”. Plantinga é um crítico notório desta posição (ibid.; idem, 1983).

¹¹ Um argumento, dedutivo ou indutivo, é “bom” quando, além de válido (no caso de dedução) ou forte (no caso de indução), suas premissas são tais que todos os envolvidos no debate as reconhecem como verdadeiras (cf. SWINBURNE, 2004, p. 6,7).

acrescenta mais uma premissa, ao lado da tese evidencialista, para então inferir uma conclusão *negativa*.¹²

(1) A crença na existência de Deus é justificada epistemicamente *somente se* há evidência suficiente (i.e., bons argumentos) para a existência de Deus.

(2) *Não há* evidência suficiente (bons argumentos) para a existência de Deus.

(C) Logo, a crença na existência de Deus *não é* justificada epistemicamente.

A conclusão pretende valer para qualquer sujeito S e equivale a dizer que a crença na existência de Deus é *irracional* epistemicamente. A premissa (2) é resultado de uma avaliação negativa, por parte dos críticos evidencialistas, dos argumentos comumente apresentados em defesa da existência de Deus, somada ao argumento do problema do mal, que é o principal argumento usado contra a existência de Deus.¹³

Diante disto – defendem tais críticos -, a atitude doxástica correta, em relação à existência de Deus, seria a suspensão do juízo (agnosticismo) ou até a crença na proposição *oposta*, a não-existência de Deus (ateísmo), dependendo das evidências disponíveis a S. Esta é a posição “paradigmática” de alguém como B. Russell. É bastante conhecida a história (verídica): indagado sobre o que diria se após morrer se encontrasse com Deus e fosse questionado do porquê não ter sido um crente, Russell respondeu: “Eu diria: ‘Evidência insuficiente, Deus! Evidência insuficiente!’”.¹⁴ A. Flew, autor de *The Presumption of Atheism*, também foi representante emblemático desta posição:

¹² Adaptamos (com modificações) aqui, bem como nas duas seções seguintes, o esquema geral de CLARK (*op. cit.*).

¹³ Cf. SWINBURNE, *op. cit.*, p. 9 e 236ss.

¹⁴ Apud PLANTINGA, 1983, p. 17,18.

Se é para ser estabelecido que há um Deus, então nós temos de ter bons fundamentos [*grounds*] para crer que é de fato assim. Até ou a menos que tais fundamentos sejam produzidos, nós não temos literalmente nenhuma razão para crer; e nesta situação a única postura razoável deve ser ou o ateísmo negativo ou o agnosticismo.¹⁵

A crítica evidencialista à crença religiosa, portanto, é a posição característica dos agnósticos e ateus, constituindo uma importante posição dentro da ER. Certamente, porém, é uma posição que pode ser contestada, como veremos agora.

2. O Evidencialismo Teísta

O Evidencialismo Teísta, também conhecido como “Teologia Natural”, aceita a tese evidencialista (I*), expressa na premissa (1) do argumento acima, mas contesta a premissa (2) dos críticos evidencialistas. O evidencialista teísta defende a conclusão que a crença na existência de Deus *é racional/justificada epistemicamente*, substituindo, no argumento acima, a segunda premissa:

(1) A crença na existência de Deus é justificada epistemicamente *somente se* há evidência suficiente (i.e., bons argumentos) para a existência de Deus.

(2*) *Há* evidência suficiente (bons argumentos) para a existência de Deus.

(C*) Logo, a crença na existência de Deus *é justificada* epistemicamente.

¹⁵ FLEW, 1976, p. 22. Sobre a mudança surpreendente (e controversa) de sua posição, ver FLEW e VARGHESE, 2007. Já há versão brasileira deste livro pela Ediouro.

De modo geral, a posição da Teologia Natural é muito comum entre filósofos de orientação católica,¹⁶ embora o grande expoente atual dela, R. Swinburne, não o seja.¹⁷ Para tais teístas, como já dito, a exigência evidencialista (T*), expressa na premissa (1), não está errada. J. Greco, por exemplo, conhecido epistemólogo católico contemporâneo, ao falar sobre “conhecimento teísta” (i.e., sobre Deus), afirma expressamente que “a teologia natural [i.e., o uso de argumentos e provas racionais] é necessária para alcançar conhecimento no que diz respeito às próprias crenças teístas”.¹⁸ Mais adiante, fazendo a ligação entre conhecimento e justificação – que ele caracteriza como “responsabilidade epistêmica” -, ele diz:

Poderia ser argumentado que a teologia natural é requerida [*required*] para alcançar responsabilidade epistêmica no que diz respeito às próprias crenças teístas, e é por esta razão que a teologia natural é requerida para o conhecimento. Ou, para colocar de um outro modo, nós poderíamos argumentar que a teologia natural é necessária para tornar as coisas direitas [*to make things right*] do ponto de vista de S.¹⁹

Mas *há* bons argumentos em favor do teísmo? Em outras palavras, a premissa (2*) acima é defensável? A obra agora clássica de Swinburne, *The existence of God* – para nos limitarmos a somente um autor paradigmático – procura responder que sim.²⁰ Embora admita que argumentos

¹⁶ Cf. ZAGZEBESKI, 1993, p. 3. Zagzebski observa, porém, que o Evidencialismo propriamente dito não é parte da doutrina Católica, embora “alguns filósofos Católicos sejam evidencialistas” (ibid., p. 4).

¹⁷ Segundo a WIKIPEDIA (2014), Swinburne é membro da Igreja Ortodoxa Oriental.

¹⁸ GRECO, 1993, p. 169; itálico dele.

¹⁹ Ibid., p. 178.

²⁰ SWINBURNE, *op. cit.*

dedutivos não sejam “bons” por terem premissas contestadas, Swinburne faz uma grande defesa *indutiva* (probabilística) e *cumulativa* da existência de Deus; ele usa para isto o conhecido teorema de Bayes, e parte de premissas aceitas por todos. Sua conclusão, após analisar várias provas pró e contra a existência da Deus – cosmológica, de design, moral, etc. -, é que, embora o argumento do mal possa diminuir a probabilidade (indutiva) da existência de Deus, as várias provas a favor aumentam a probabilidade da existência de Deus a tal ponto que, juntas, tornam mais – para não dizer “muito mais” - provável que Deus exista do que não exista.²¹ A crença na existência de Deus, portanto, é justificada epistemicamente porque de fato *há* um bom argumento (cumulativo) para a existência de Deus.

O Evidencialismo Teísta, porém, não é a única resposta disponível ao teísta que quer defender a racionalidade/justificação epistêmica da crença na existência de Deus. É o que veremos agora.

3. A Epistemologia Reformada

A Epistemologia Reformada leva esse nome porque seus principais autores – A. Plantinga, N. Wolterstorff, G. Mavrodes, entre outros - têm uma orientação Calvinista/Reformada.²² Em essência, o que distingue esta posição da anterior é a defesa de que a crença em Deus (além de outras crenças religiosas) pode ser epistemicamente justificada de modo *não-inferencial*, sem o uso de qualquer argumento.²³ Para usar a expressão de Plantinga, a crença na

²¹ Ibid., p. 13, 341-2, e nota 3.

²² Cf. ZAGZEBSKI, *op. cit.*, p. 1. W. Alston também conta entre seus líderes, embora tenha sido episcopal e não apreciasse muito aquele nome (cf. WIKIPEDIA, 2014).

²³ Cf. BERGMANN, 2009, p. 697. Para Bergmann, esse é o ponto essencial, e não o fato de o Evidencialismo Teísta exigir *evidências* e a

existência de Deus pode ser “propriamente básica”.²⁴ Com isto, a primeira premissa dos argumentos acima,

(1) A crença na existência de Deus é justificada epistemicamente *somente se* há evidência suficiente (i.e., *bons argumentos*) para a existência de Deus,

ou seja, a tese evidencialista (T*), é criticada e negada – embora seja controversa a atitude real em relação à tese (T).²⁵ Argumentos para a existência de Deus podem ser úteis para outros fins – observa Plantinga –, mas não são *necessários* e talvez nem mesmo suficientes para a justificação epistêmica:

[N]a minha visão, os cristãos podem muito propriamente oferecer quaisquer argumentos para a verdade da crença cristã que eles pensam serem apropriados. Eu duvido que esses argumentos sejam suficientes para avaliar [*warrant*] a firmeza da crença envolvida na fé (como tradicionalmente compreendida), mas não se segue que eles não tenham qualquer utilidade. (...). Minha afirmação principal aqui é somente que tais argumentos não são *necessários* para a crença cristã justificada, racional ou avaliada.²⁶

De que modo, entretanto, a crença na existência de Deus pode ser propriamente básica? Para sermos bastante sucintos, Plantinga defende uma analogia com a percepção sensorial e outras faculdades que produzem crenças básicas (i.e., não inferenciais). Ele apresenta um modelo segundo o qual existe um senso inato da divindade no ser humano – o

Epistemologia Reformada negar isto. A experiência religiosa pode contar como “evidência” não-inferencial (ibid., p. 698).

²⁴ PLANTINGA, 2000, p. 177ss.

²⁵ Veja a penúltima nota.

²⁶ PLANTINGA, 2001, p. 217; itálicos do autor.

sensus divinitatis -, além da atuação do “testemunho interno do Espírito Santo” no indivíduo. *Se* o modelo for verdadeiro, então tanto o *sensus divinitatis* quanto o testemunho interno do Espírito Santo produzem crenças “propriamente básicas” sobre Deus, ou seja, crenças teístas justificadas não-inferencialmente.²⁷ Neste caso, porém, a justificação epistêmica da crença em Deus está condicionada à *verdade* do modelo teísta apresentado. Plantinga não vê, porém, nenhum problema em se manter tal condicional.

Outra importante abordagem de justificação não-inferencial da crença teísta, envolvendo a *experiência religiosa* ou *percepção* de Deus, é oferecida por W. Alston.²⁸ Não teremos espaço aqui, entretanto, para expô-la. De qualquer modo, fica claro o contraste entre essa abordagem da Epistemologia Reformada e o Evidencialismo Teísta visto anteriormente, ainda que ambos, no fim das contas, queiram afirmar a racionalidade/justificação epistêmica da crença em Deus.

4. O Fideísmo

Há uma quarta resposta paradigmática à nossa questão principal, acerca de se a crença na existência de Deus é justificada epistemicamente ou não – a oferecida pelo Fideísmo. O Fideísmo não é de modo algum ‘popular’ entre os filósofos (mesmo teístas!), por causa de sua associação com uma atitude anti-filosófica e, às vezes, contrária à razão, no que concerne à crença em Deus.²⁹ É bastante citada, neste

²⁷ PLANTINGA, 2000, p. 167ss, 241ss. Plantinga fala não só de justificação, mas também de “aval epistêmico” (*warrant*). Obviamente, não podemos aqui desenvolver a exposição do modelo de Plantinga. Note, porém, que o *sensus divinitatis* não é, necessariamente, uma forma de “percepção” de Deus. A analogia é mais sutil (*ibid.*, p. 180ss).

²⁸ ALSTON, 1992.

²⁹ Cf. AMESBURY, 2012.

contexto, a pergunta retórica de Tertuliano: “O que de fato tem Atenas a ver com Jerusalém?”.³⁰ Poderíamos, entretanto, interpretar o Fideísmo não segundo sua forma mais extrema – contrária à razão –, mas segundo uma posição de acordo com a qual a justificação/racionalidade da crença em Deus é *outra* que não (puramente) a justificação *epistêmica*, exclusivamente direcionada à obtenção de verdade e conhecimento. Boas candidatas neste sentido seriam a justificação *moral*, *prudencial* ou *pragmática*. É assim que poderíamos compreender (grandes!) pensadores geralmente associados com o fideísmo, como Pascal³¹ - que orienta a “aposta” na existência de Deus – e James³², que defende a crença em Deus como uma “opção genuína”.

Segundo esta interpretação, um fideísta pode *concordar* plenamente com as premissas (1) e (2) do argumento dos críticos evidencialistas à crença religiosa e, portanto, também com sua conclusão, a saber,

(C) Logo, a crença na existência de Deus *não é* justificada epistemicamente.

Para o fideísta, esta conclusão não precisa ser compreendida como algo que nos leve necessariamente à suspensão de juízo, por exemplo; afinal, há outras justificações disponíveis ao sujeito que o “autorizam” (moralmente, prudencialmente, etc.) a crer em Deus. Em outras palavras, a justificação *epistêmica* – que exige evidências adequadas – não dá conta sozinha da racionalidade da crença religiosa.

³⁰ Apud AMESBURY, *op. cit.* Tertuliano, porém, jamais teria dito “Creio porque é absurdo”, como amiúde atribuem a ele (*ibid.*).

³¹ PASCAL, 1979.

³² JAMES, 1956. Entretanto, AMESBURY (*op. cit.*) não concorda plenamente com esta interpretação em relação a James. Para ele, James ainda trabalha com uma justificação *epistêmica* para a crença em Deus, mesmo que a evidência não seja suficiente. Outros autores geralmente associados com o Fideísmo são Kierkegaard e Wittgenstein (cf. AMESBURY, *op. cit.*).

CONCLUSÃO

Como vimos, há quatro respostas que são paradigmáticas à questão colocada pela Epistemologia da Religião – “A crença religiosa/crença em Deus é justificada epistemicamente?”. Das quatro, três assumem sem problema a tese evidencialista segundo a qual a justificação *epistêmica* da crença religiosa exige *bons argumentos*. Das quatro, duas *defendem* a justificação/racionalidade epistêmica da crença em Deus, enquanto as outras duas – uma agnóstica/ateia e outra teísta - abraçam a conclusão de que a crença em Deus *não é* justificada epistemicamente. Finalmente, das quatro, apenas uma tem uma atitude *contrária* à crença religiosa.

Diante deste sucinto quadro do interessante campo da Epistemologia da Religião, o leitor é convidado agora a se aprofundar em cada uma das respostas oferecidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALSTON, William. *Perceiving God*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1992.

AMESBURY, Richard. "Fideism". In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2012 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/fideism/>>. Acessado em: 15 Set. 2014.

BERGMANN, Michael. “Religious belief, epistemology of – recent developments”. In: DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; e STEUP, Mathias. (Ed.). *A companion to epistemology*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 697-699.

BONJOUR, Laurence. *The structure of empirical knowledge*. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press, 1985.

CLARK, Kelly James. "Religious epistemology". In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2004. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/relig-ep/>>. Acessado em: 25/8/2014.

FLEW, Anthony. *The presumption of atheism*. London: Pemberton, 1976.

FLEW, Anthony e VARGHESE, Roy Abraham. *There is a god: how the world's most notorious atheist changed his mind*. New York: HarperCollins, 2007.

FORREST, Peter. "The epistemology of religion". In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2014). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-epistemology/>>. Acessado em: 25 Ago. 2014.

GRECO, John. "Is Natural Theology necessary for theistic knowledge?". In: ZAGZEBSKI, Linda. (Ed.). *Rational faith: Catholic responses to Reformed Epistemology*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1993. p. 168-198.

JAMES, William. "The Will to Believe". In: ----- . *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover, 1956. (Originalmente publicado em 1897).

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

PLANTINGA, Alvin. "Rationality and public evidence: a reply to Richard Swinburne". *Religious Studies*, 37 (2001), p. 215-222.

------. "Reason and belief in God". In: PLANTINGA, Alvin e WOLTERSTORFF, Nicholas (Ed.). *Faith and rationality: reason and belief in God*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1983. p. 16-93.

------. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.

STANLEY, Jason. *Knowledge and practical interests*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.

SWINBURNE, Richard. *The existence of God*. 2.ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004.

WIKIPEDIA contributors. "Richard Swinburne". In: *Wikipedia, the Free Encyclopedia*.

26 August 2014. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Richard_Swinburne&oldid=622831539>. Acessado em: 12 Set. 2014.

------. "William Alston". In: *Wikipedia, the Free Encyclopedia*.

31 August 2014. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=William_Alston&oldid=623606322>. Acessado em: 15 Set. 2014.

ZAGZEBSKI, Linda. "Introduction". In: ------. (Ed.). *Rational faith: Catholic responses to Reformed Epistemology*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1993. p. 1-13.

Notas sobre a radicalidade da *ética* da alteridade frente à crise de nosso tempo¹

*Marcelo L. Pelizzoli*²

Urge entender um pouco mais sobre nosso tempo, não apenas os acontecimentos que vemos nos jornais, mas buscar a compreensão histórica de nosso momento atual,

¹ Trata-se aqui de algumas reflexões livres no tocante à *Alteridade*, numa aproximação crítica à crise ética de nosso tempo. Devo muito desta discussão e da minha formação filosófica aos grandes professores do Mestrado e do Doutorado da PUCRS, tais como Pergentino Pivatto, Ricardo Timm de Souza, Ernildo Stein, Hans Flickinger, Jaime Paviani, Urbano Zilles, Draiton de Souza, entre outros. Cursei nada menos do que 34 créditos no Mestrado e 45 no doutorado da PUCRS, e em torno de 5 disciplinas com Prof. Pivatto, 4 com prof. Stein, 3 com prof. Flickinger, 2 com prof. Timm. Foram oito anos na instituição, em que também dei aulas e fiz uma Especialização em Ciência Política. Igualmente, dos meus 16 livros publicados, três o foram pela EDIPUCRS: *A relação ao outro em Husserl e Levinas* (1994); *Levinas: a reconstrução da subjetividade* (2002); *O Eu e a diferença: Husserl e Heidegger* (2002).

² Mestre, Doutor e pós-doutor pela PUCRS. Prof. da UFPE. Coord. do Espaço de Diálogo e Reparação da UFPE. www.curadores.com.br

nos seus constitutivos profundos. Para isto, para ir ao que está latente, oculto, mas vigente, a filosofia é um instrumental importante, quando consegue ser uma filosofia prática. Entender um pouco mais de nós mesmos, tarefa primeira, requer entender melhor nossos “paradigmas” – culturais, sociais, religiosos, filosóficos - e suas transformações. Onde estamos mergulhados? Por onde flutuam nossos desejos e intenções? O que significa ética hoje? Que tipo de relações temos estabelecido com o mundo que desemboca no que se chama de crise ética?

Torna-se repetitivo dizer que estamos vivendo uma **crise**, e no sentido profundo, complexa, multidimensional, interligada a vários fatores e mudanças, muitas delas imperceptíveis. Mas *crisis* não significa apenas negatividade, catástrofe; em meio aos sofrimentos que acompanhamos e vivemos, dá-se uma ruptura com padrões ou paradigmas gerais de compreensão de mundo e de comportamento, bem como de valores.

É a conhecida **Mudança de Paradigma**, de padrão geral, de visão sobre as relações humanas que estamos focando. Não é apenas um ou vários modos novos de olhar as coisas, mas alteração naquilo mesmo de onde partimos para compor nossas teorias e visões particulares das coisas, da natureza, dos conflitos, da vida em sua alteridade. Uma mudança de paradigma diz respeito à alteração da própria *inteligibilidade* que guia nosso ver e agir no mundo.

Se há crise e mudança, e de paradigma(s) que nos orientaram por muito tempo, alguns desses ligam-se à famosa *crise da metafísica*. *Metafísica* foi o modo inaugurador de pensar do ocidente, que se confunde com a filosofia, que por sua vez serviu de base para a Ciência. Mas o desenrolar do tempo e o próprio desenrolar da filosofia e da ciência levaram à crise da metafísica. Num pensar metafísico teríamos, em geral, noções seguras de Realidade, Verdade, Bem, com concepções de Ser e existir baseados na correção da razão humana. Ou seja, poderíamos ver e expressar o que

é o real, o verdadeiro. A filosofia nasce como busca da verdade, e como tentativa da razão humana de dizer o que é a alteridade, chamado de “real”, o que *são* as coisas. A ciência diz o que as coisas são como objeto, e assim tenta transformá-las. A palavra *ontologia* (sinônimo de metafísica) é importante aqui: *ontos* (ser), *logos* (sentido, palavra); nosso pensar é extremamente ontológico, metafísico. Temos a obsessão vinda de herança grega em dizer o que *é* (ser), de aclarar e expulsar o desconhecido. A metafísica faz isto, indo além das aparências e do mundo físico que vemos, indo às ideias, ao que está por trás das coisas, ao ser dos entes (coisas existentes), à essência, à Ideia. Por exemplo: Luis Inácio é um ente (pessoa particular); mas ao mesmo tempo, para a ontologia, interessa que ele corresponde ao ser, no caso, humano. Assim se crê e interpreta racionalmente o contexto da filosofia, pretensamente. Contudo, de algum modo, “não existe ser humano”, no sentido genérico. Existimos, sim, no *particular*, mesmo em comunidades.

Nossa tradição sempre falou em moral e ética, porém, em geral não soube lidar bem com a *alteridade* - diversidade, multiplicidade, diferença, o realmente outro que há no outro. Inclusive, acentuam-se os discursos morais em vários momentos de crise. Hoje, como nunca, se fala em **moral**, há um grande e ramificado discurso com base moral, apesar das transformações e críticas que a moral tradicional vem sofrendo, o descrédito, a pulverização dos valores etc. Mas a moral, no plural, como postulados e pressupostos de comportamento, de visão de mundo, de ação, de códigos e regras e costumes instituídos, está em quase todos os discursos, instituições, lugares e até em meio àquilo que fere a própria moral³.

³ Exemplo concreto: quando uma empresa poluidora incorpora normas ecológicas paliativas; quando uma propaganda de cigarro apresenta a saúde e o esporte do fumante; quando os fariseus da política falam em defesa do social mas buscam apenas conservar; quando se fala muito e não se faz nada etc.

Não obstante, para nosso caso aqui, uma coisa é a moral, que julga os outros conforme um padrão determinado, que impõem códigos e comportamentos, e outra coisa é a *ética*. A moral pode ser altamente defensiva, me colocar no lugar do bom, do que é correto e, portanto, aceito pelos padrões estabelecidos pelo nível social ou até religioso. A moral, por vezes, entra como apoio da aparência do cidadão, uma capa protetora pela qual ele não é desafiado e também pouco desafia seus iguais. A moral, eminentemente, visa manter a segurança e estabilidade pessoal-social do que dela está imbuído. Em geral une-se ao seguimento rígido da lei, na sua dureza, não aceitando os desvios e fraquezas do outro. Portanto, muitas vezes há uma dificuldade do moralista de lidar com a alteridade, tanto quanto o perverso e aquele que “pratica maldades”. Mata-se em nome da moral, em vários sentidos, impondo um olhar único, um viés particular apenas, um costume conservador que não contempla a juventude de outros valores. A criatividade e as possibilidades humanas são transgressoras, e as autênticas transgressões éticas são as que muitas vezes sacrificam o próprio interesse em prol dos outros. Na moral pode haver sacrifício, mas na maioria dos casos é o retorno enriquecido a si que é visado, a autodefesa, como na neurose, no remoer e alimentar-se da culpa, como no esconder-se atrás dos próprios defeitos ou virtudes.

A *ética* pode ser moral, imoral e até amoral. Ela não visa um comportamento geral ou até particular e o seguimento de regras e ações preestabelecidas como morais. A ética diz do desafio das relações, que estão assentadas na alteridade, na diferença, na imponderabilidade, no tempo precioso que flui sempre. A ética vem de *ethos*, podendo ser acentuado seu caráter de convivência em um lugar, no mundo de relações, com outros, mas não tanto a fixação nos costumes e na vigência do meu *lugar* (nacionalidade etc), mas o lugar ou *não-lugar* humano - que depende da diferença e do acolher e ser acolhido por outrem, viver o desafio dos *outros*.

Numa visão da ética (da alteridade, podemos falar então de *ética da alteridade*), cada momento é precioso, é o momento da vida, o pequeno-grande momento; o instante é o lugar da ética, ou seja, o **Tempo**, não antes o Espaço controlado - a ética de um lugar, de uma nação ou comunidade, de uma religião determinada e que se fecha em si. A ética pode ser vivida inclusive como estando além do tempo (pensando no sentido comum do tempo) e do espaço. O Tempo, não o cronológico, é o que rege a vida humana mais profundamente, pois ele é sinônimo de alteridade, e de relação ao Outro; portanto, lidar com o tempo, com tempo, é entrar no tempo do outro, e igualmente ter tempo para o outro (e para o outro de si mesmo). O cuidado de si, aqui, se confunde com o cuidado de outrem; a cada instante é isto que está em jogo em primeiro lugar. Em instantes acontecem grandes mudanças, fatos únicos, irrepetíveis, com os quais temos que lidar, assumir ou remediar ou aproveitar.

A *ética da alteridade* não é um ramo da moral, ou uma nova ética, ou um novo modo de agir universal e mesmo uma visão de mundo determinada a seguir. Antes de mais, ela assume a *impermanentência* e a *desconstrução* que ocorre no tempo (inter)humano, a precariedade das nossas concepções, as fixações de nossas identidades, nacionalidades; o lado volátil das nossas posses, a auto-prisão em que nos metemos. A ética da alteridade aceita passar pela negatividade, pela negação do Mesmo – mantido pelo Poder, pela acumulação do Dinheiro, pela mera aparência, pelo egoísmo, pela própria filosofia e moral desengajadas, para então assumir as rupturas, as crises, mudanças necessárias, o Tempo e o Outro. Evoca o resgate do Outro antes do Mesmo, mas sem diabolizar o Mesmo, pois estamos igualmente nele. É por isso que aproximo *ética da alteridade* da prática da *não-violência*, bem como a luta pela *libertação* dos oprimidos; de igual modo a *compaixão* budista e o amor (*ágape e caritas*) cristão; e ainda as *filosofias do diálogo* e tudo aquilo que promove a alteridade

de outrem. Ética como o desafio (inter)humano, e o humano como *humus*.

Por isto, particularmente, penso que a ética da alteridade tem em primeiro plano o acolhimento de outrem, na figura em especial dos que morrem por falta de condições as mais variadas: saúde, grandes desvios de verba, dívidas externas do III Mundo, questões econômicas e políticas, desamor e desrespeito à fragilidade de outrem e à dignidade mínima da vida humana.

A ética da alteridade *denuncia a hipocrisia*; não exige, portanto, santos ou mártires, mas joga o sujeito contra suas próprias contradições, no momento em que leva uma vida anti-ética, moral até, mas descompromissada de outrem e do sofrimento alheio. A ética da alteridade serviria também de remédio, mesmo que amargo, pois não visa apenas consolação; remédio porque possibilita casar o autointeresse com o interesse alheio, abrindo mão por vezes do próprio interesse. Este é também um realista e prático ensinamento de Dalai Lama, um egoísmo altruísta, pois é o único egoísmo que “dá certo”, e beneficia o outro ao mesmo tempo que o ego. Mas ética não é contabilidade, e acima de tudo, ser humano é correr riscos, são sempre riscos daquilo que me ultrapassa; do contrário, posso ficar preso no medo e na involução do ego para si mesmo, remoendo suas ameaças, desgostos, fracassos, centrado sempre no autointeresse e autocura.

O *farisaísmo* atual fala em moral, leis e ordem o tempo todo, bem como em salvação das almas, ou dos corpos belos; e não hesita em pregar mais violência contra a violência, “matar bandidos”, pena de morte, castrar estupradores, punir profissionais do sexo, eleger homens truculentos; por outro lado, apoia a prostituição assassina da liberalização geral do Mercado, Capital especulativo, grandes fortunas, lucros em cima da morte alheia.

A ética da alteridade tem uma questão delicada a ser debatida, é a sua relação com a **tradição**, sempre muito

imbuída de valores morais. Ela não pode se furtar a reconhecer que a velocidade das mudanças da sociedade industrial e tecnológica atual deixa os indivíduos sem raízes, sem chão, sem valores e modos de vida – os quais não podem ser simplesmente descartados. A perda dos lastros de tradição e *história* hoje é um problema grande, em termos de perda de consciência política, cidadania, desenvolvimento sustentável, mitos e narrativas que sustentam o imaginário e o futuro das comunidades humanas. A linha entre mudança e permanência é muito delicada, e impõem buscar e desenvolver a *sabedoria*, pois cada momento é momento de decisão, de desconstrução e reconstrução, mas também de manutenção de valores em meio às tempestades. Eis de novo aqui a “porta estreita”, ou o “caminho do meio” a ser elaborado, mas isso só pode ser feito verdadeiramente em comunhão.

A moral em geral não contempla trazer para fora as armadilhas e podres **emocionais** que habitam o sujeito, mas reprimi-los em geral, ou tornar moral ou mesmo *extra-moral* àquilo que legisla em favor do próprio interesse, da autodefesa, não alterando os valores enalacrados e defensivos do sujeito. A ética aceita o incômodo de passar pelo emocional, pelo sujeito do *pathos*, patológico, pela crise, em prol de levar esta à *crítica*. *Da crise à crítica*, é a maneira mais frutífera talvez de lidar com a instabilidade da vida humana, aceitando as dores emocionais sem estagnar-se e sem parar a busca inter-humana. Em geral, esta encontra o outro na sua diferença e fragilidade, responde por..., responsabilidade, *pathos* como paciência por, paixão que atravessa o narcisismo, portanto, *compaixão*⁴.

Por fim, veja-se que falar em *alteridade e ética* evoca os temas mais relevantes existencialmente para a vida humana

⁴ Para aprofundar estes temas é indispensável ler meu texto “O sujeito: paixão e pathos”. In: SOUZA, R. Timm (org.). *Éticas em diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, (p. 337-364)

e para o conhecimento: o tempo, a moral, o outro, o social, o amor, o corpo, as crises, enfim, as relações e o nosso destino no mundo.

Pax et bonum

Bibliografia

PELIZZOLI, Marcelo. *A relação com o outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

_____. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *Homo ecologicus*. Caxias do Sul: EDUCS, 2011.

_____. *Ética e meio ambiente para uma sociedade sustentável*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Saúde integral – dietas preventivas e curativas*. Recife: EDUFPE, 2013.

_____. (Org.) *Cultura de paz – educação do novo tempo*. Recife: EDUFPE, 2008.

_____. (Org.) *Cultura de paz – a alteridade em jogo*. Recife: EDUFPE, 2009.

_____. (Org.) *Cultura de paz – restauração e direitos*. Recife: EDUFPE, 2010.

_____(Org.). *Bioética como novo paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____(Org.). *Caminhos da saúde – a integração mente-corpo*, Petrópolis: Vozes, 2010.

_____(Org.) *Saúde em novo paradigma*. Recife: EDUFPE, 2011.

_____(Org.) *Diálogo, mediação e justiça restaurativa*. Recife: EDUFPE, 2012.

_____(Org.) *Novas visões em saúde*. Recife: EDUFPE/Libertas, 2013.

_____. “O sujeito: paixão e pathos”. In: SOUZA, R. Timm (org.). *Éticas em diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, (p. 337-364)

**The lifeworld in the context of
the Crisis of European Sciences
and Transcendental Philosophy:
The political potential of
Husserl's mature transcendental
philosophy**

*Fabrcio Pontin*¹

The text of the Crisis is a passionate, sometimes nearly fanatic, defense of the relevance of “philosophical reason” for the development of human spirit. In the context of texts by Husserl, which are usually somewhat obtuse and written with the sort of clinical detail one would expect from

¹ PhD (Philosophy), Southern Illinois University/2013. Researcher (CAPES/PNPD) at the Brazilian Centre for Research in Democracy (PUCRS). Graduated (2005) in Ciências Jurídicas e Sociais at PUCRS, Master (2007) in Philosophy, AOS Ethics and Political Philosophy at PUCRS. Is currently a member of the **“Social Media and Decision-Making Processes: Reason and Emotion in Social Relations”**, coordinated by the *The Brain Institute (InsCer)*, *Brazilian Center for Research in Democracy*, *Bioethics Institute (PUCRS)* and the *“Research Group in Neurosciences and Philosophy” (PUCRS)*.

a surgical report, rather than, say, an essay on time-consciousness, the *Crisis* appears as an abnormality: it reads almost like a manifesto for the spirit of humanities, a spirit that Husserl sees as alive within the phenomenological tradition.

Husserl begins by pointing, and rightfully so, at the intimate relation between modern philosophy and the attempt to clarify the place of man in nature. A quick passage through the sixth paragraph of the *Crisis* gives us a better picture of this movement: at first, Husserl seems to be attempting to state a superior position of the European model of rationality, in which philosophical insight, as introduced in Greek philosophy and continued throughout two thousand years of tradition, would manifest a universal *telos*. As a man of his age, and along the same lines Weber had drawn in his famous couple of essays on vocation, Husserl insists that the spiritual struggle at the heart of European humanities could be in fact be understood in a cosmopolitan sense. When we attempt to look at the core of what makes us human, of what genuinely constitutes our becoming human, we describe the problem of humanity as a problem of meaning: to pose the question about what makes us become human, then, is to ask for the meaning of man, and to operate in such a way is to struggle within the parameters of Greek humanism.

But this seemingly complete adhesion to the universal character of humanism is quickly put in perspective by Husserl. Though modern societies tend to become rationalized, this is a historical process which requires a “socially and generatively united civilization”². Now, if such historical process is indeed universal remains to be seen. Surely, securing the necessity of this process by the simple

² Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. (Evanston:Northwestern University Press, 1970), 15

claim of superiority of the European standards of reason and objectivity is not enough, and I do not think it is absurd to suggest that Husserl has the European imperial pretensions in mind when he points at the naivety in the claims of universality in the rationalism of the 18th Century.

In that sense, Husserl is not a typical byproduct of the Westphalian illusion with the necessity of the empire of rights. And yet, he seems to retain a genuine sense of rationalism which is reaffirmed within the parameters of an apodictic, phenomenological, methodology.

From an epistemological standpoint, it seems to me that Husserl is attempting to overcome the problem of the gap between consciousness and world in Kant's philosophy. In my view, this is the necessary interpretation of the paragraph 32³ of the Crisis, where Husserl recasts the problem of objective knowledge and self-consciousness. Husserl understands that humanity in Kant is about resisting sensitive input and *reasoning* about the sensitive input that is affecting us. No one is obliged to kill, to lie or to let a friend drown in a river. We can decide otherwise, and that's precisely why when we are free we are no longer part of a nature marked by a vulgar display of sensitivities. Rather, we are part of a world of understanding marked by the conscious option towards morality. That is why in the concluding remarks of the *groundworks* Kant writes that "The speculative use of reason *with respect to nature* (**natur**) leads to the absolute necessity of some supreme cause of the *world* (**welt**)"⁴. This beautiful passage introduces a remarkable distinction between nature and world, where the cause of a world is the comprehension of the causes of the categorical imperative: our condition as free.

³ Ibid, 118

⁴ Immanuel Kant, "Groundwork of the metaphysics of morals" in *Practical Philosophy* Ed. Mary J. Gregor (1797; repr., Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 107

Our intelligence, our reason, allow us to think beyond nature and into a world of understanding, the idea of Freedom (as a transcendent concept) guides us into this world, and our free practices (this is what Kant defines as *negative* freedom⁵) are the modes of making sense of this ideal concept. Kant knows that speculative reason cannot give you the full content of transcendental freedom⁶, but he also stresses that this ideal gives you the guidelines through which you can think through your autonomy a way into moral practices and development of the self.

As Husserl dwells in the distinction between “life of the plane” and the “life of depth”, he seems to be following a Kantian analysis of the progression between allowing oneself to be unreflectively affected by external input, and actually reflecting upon external objects, questioning their conditions and premises, and planning ahead towards their possible uses. In Husserl, this reflective exercise opens up a qualified domain of experiences, in the same way that the use of speculative reason as a tool for understanding motivations would open the ground for moral action in Kant.

I am not sure if Husserl was actually influenced by Kant’s text on cosmopolitan history, but his mode of understanding the historical development of reason outside the bounds of an isolate subject allows us to draw an interesting line of comparison, one that I hope will help us understand what is at stake in the notion of a lifeworld, and also how we can actually defend a Husserlian perspective on reason.

Now, this is not to say that Husserl fully adopts the Kantian insight in reason. Had he done so, he would not have developed a different perspective on transcendental philosophy. But it is worth asking why the *Crisis* first seems to recognize the Kantian insight of a historical and public

⁵ Ibid, 94

⁶ Ibid, 106-7

development of reason, only to almost immediately follow such recognition with a heavy critique of the Kantian model of analysis as somewhat naïve and objectivistic.

If we follow the Kantian “safe way” into science, it seems inevitable that we will subscribe to a model of objective, context independent, truth, which is, on its turn, based on a model of subjectivity that is equally stable and static. It is important to stress that this is not to say that individuals do not constitute their values historically, nor is it to say that a singular individual will reach the ultimate truthful form for all sorts of possible assertions about the world. The point for Kant is that consciousness has a transcendental form; a simple, irreducible, mode of operation that, if used, will clarify the materiality of the external nature that is now conceived in terms of a world. This dualist division between nature and world is central to Husserl: as we have seen, for Kant the solution is to develop a transcendental notion of freedom based on a normative conception of personhood, one based on an autonomic regulation of the Ego. This means that given the understanding of the necessary laws that guide reason and understanding, the consequential clarification of the structure of the world will follow. It seems to me that this is the place where Husserl points at an objectivistic reduction of the problem of consciousness and world.

Still, the critique against objective science and positive reduction of the problem of knowledge and sciences is not aimed at Kant alone; it is aimed at the whole of the modern tradition. Husserl tries to overcome this objectivistic account by developing his own concept of transcendental philosophy, and connecting this transcendental philosophy, as Kant had before him, to a notion of worldliness. But unlike Kant, who stressed that reason grounds the possibility for objective statements about the world, Husserl points that the safeway developed by Kant is only possible within a determined world of

experiences and references, and the structure of a shared social world of experiences is taken for granted in Kant.

In that sense, objective sciences operate within a determined life frame, a setting in which predications made in a “scientific” style become possible. But the scientific form of enquiry is but one way of asking questions about the structure of reality, and it presupposes a long term habituation to this mode of asking questions. This process of habituation is understood by Husserl as the instauration of norms, and it presupposes a lifeworld in which individuals progressively constitute habits.

Husserl proceeds in the Crisis towards a clarification of different stages leading to his transcendental conception of the lifeworld. I would like to divide these stages as it follows:

- Habitual, pre-scientific, institution of tradition, grammar and standards
- Reflective action upon experiences regarding tradition grammar and standards, leading to a further complexification of the descriptions of reality and the development of a “scientific” attitude towards the habitual world
- The realization that the lifeworld grounds claims of universality of any sort
- The consequential universal character of the lifeworld, and the need to adopt it as the *a priori* for a transcendental phenomenology.

In that sense, the lifeworld becomes thematized transcendently as it becomes an *a priori*, but Husserl makes a step by step analysis of modes in which a lifeworld appears before its *a priori* structure is clear. But the steps of thematization in which Husserl proceed do not indicate a chronological construction of denser conception of

worldliness, and this is particularly relevant as we contrast Husserl's analysis of the *possibility* of social reality, with Weber's account of the *construction* of social reality. Weber provides us with a historical account regarding the emergence of social institutions, social norms and consensus, stating, along with it, the roots of social conflict in the different historical constructions of social realities, which is to say, different forms of asserting how personhood is constituted.

Husserl does not ignore this ontic level of constitution, and outside the context of the Crisis, this seems to be described in terms of a construction of a familiar "homeworld" in conflict with a strange "alienworld". But I do not want to dwell on these topics now, as I am restricting my analysis to the strategy undertaken in the Crisis. At this point, then, it should suffice to say that Husserl recognizes the ontic constitution of preferences, as they relate to social norms and consensus, in terms of habituation and heritage. This level of "prescientific life" is the first point of analysis in Husserl, and is also the most "naïve" appearance of the lifeworld, as reality becomes equal to those first-hand subjective experiences and affections that we go through and do not reflect upon outside the parameters of these very same experiences.

Allow me to break this down a bit: what I mean when I state that our reflections about heritage, on a prescientific level, are bound to the parameters of mere appearances, is that we might take our heritage as a dogmatic reference point to all our assertions about the world. We comprehend reality in terms of the immediate surroundings in which we are inserted, and we do not really reflect upon them. We do not question *how* our heritage has come to be the case, we take it as an *ultima ratio*. In that sense, we do not actually reflect upon our heritage, we only reproduce it as an objective reality.

Further, this reproduction of a subjective experience as objective reality is complexified in terms of discursive

practices. It is interesting to note that the description of the emergence of the scientific meaning-complex in this stage, in Husserl, is almost identical to the description of the scientific meaning-complex in Weber. Both indicate that a scientific point of view reproduces subjective experiences of a group, but under an ordered set of rules that will guide procedures that are now labeled “scientific”. For Weber, however, such is the structure of any scientific endeavor. For Husserl, this is an objectivistic, context based, notion of science trying to pass itself as *the* model for understanding reality.

Still, such level of analysis is more complex than a mere reproduction of a heritage. It attempts to reduce some elements of heritage into an organized system of references which is further established as a model of any analysis that could be labeled “scientific”. In that sense, the stock of meaning-complexes that ground a heritage is ‘purified’ into a scientific meaning-complex. The problem with this mode of proceeding is that it super-imposes *a* model of analysis of the lifeworld, one way of understanding and appropriating meaning, as *the* norm for all sorts of analysis.

As far as Husserl is concerned, however, the only thing such claims of scientific objectivity accomplish is that they point at the lifeworld as *grounding*. This is to say that claims of scientific objectivity are always operating on a topological context; they always refer to a lifeworld of experiences and relations. But while our form of operation is only re-affirming the materiality of our experiences, rather than questioning the conditions in which they appear, we remain with a naïve claim of objectivity: the rationale behind such claims is, at its best, an ontic reflection upon already constituted experiences, and, at its worse, a dogmatic world view that attempts to super-impose its own vulgarity upon other views.

Husserl thus criticizes, in general terms, the ontic view of the lifeworld for its focus on the propositional

elements of constitution. The problem of such account is that, by focusing on the linguistic reproduction of the lifeworld, an ontic attitude ends up on the level of description of previously established patterns. Surely, we cannot simply let go of these constituted patterns, as elements of the lifeworld are pre-given to us, but we can further question the modes in which these elements were constituted in our consciousness, and further re-constitute former perceptions, and even reconsider the so-called “objective” view of positive sciences, for example.

I want to further suggest that Husserl is indeed providing us with a phenomenological reduction regarding the lifeworld, and he does so by describing different attitudes towards the constitution of reality, proceeding until an ultimately irreducible structure of worldliness is found, and pointing at the methodological failure in the adoption of a scientific standard that does not question its own mode of appearance, its own ontic limitation. Finally, we are able to point at two attitudes regarding the constitution of the lifeworld: on the one hand, we have what is called a “straightforward” attitude, in which the mode of givenness of the lifeworld is taken for granted. The crisis of modern sciences is interpreted in Husserl from this standpoint: we cannot make sense of personhood because the way in which personhood is understood in positive sciences is taken as a normative guideline to all possible understandings of personhood.

On the other hand, we see that Husserl proceeds to offer a way out of the crisis. Here, the universal character of the lifeworld becomes central to overcoming the limitations of an ontic analysis: a reflective attitude will then get back to the fundamental structure of the lifeworld, and the problem of the structure, or the conditions without which we cannot label an object x as “ x ”, becomes an ontological problem. In this sense, if we want to stress the distinction between an ontic and a structural level of analysis in Husserl, we would

have to point that what is meant by structure still retains an essentialist perspective: objects are given in a way that points at a persistent structure which suggests a form of understanding those objects, and this interaction between a constituting subject and a constituted object also points at a deterioration of a rigid distinction between subject and object on an ontological/structural level.

I recognize this last point is somewhat obtuse, and even controversial. But all I mean by a deterioration of the distinction between object and subject is that if we look at the way in which we reflect upon the materials that are given to us, we are put in immediate relation to these objects. Thus, objects are given to subjects who in their turn associate meaning to them. Such movement of constitution presupposes a reflective attitude, taken in a lifeworld. This suggests that even as we point at the somewhat naïve distinction between a rigid “external” and “internal” level (and I think we had already pointed at this as we analyzed time-consciousness), we have a persistent structure which informs the constitution of objects decisively. This persistent structure is the irreducible transcendental aspect of the lifeworld, and it is to this structure that *genuine* claims of meaningful, and ultimately reasonable, constitution of reality must refer to.

It is therefore not sufficient to focus on “particular, factually given appearances”⁷, stressing the correlation and adequation of things to the intellect and further pointing at a strict object-subject distinction. Rather, the defense of a topological analysis of reality, with basis on the *apriori* of the lifeworld, asks us to move away from the particulars, reducing these contingent, ontic, appearances of objects in everyday life to their universal characteristics.

⁷ Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. (Evanston:Northwestern University Press, 1970), 271

This allows Husserl, in a sense, to be more radical than Kant regarding sense and meaning constitution. For Kant, knowledge found a limit outside predication: we could not have knowledge of those things we cannot really describe. Husserl seems to invert this by pointing at a pre-constitution of sense in space, and the constitution of subjectivity in this space.

Now I think I have enough elements to return to a question we approached in our last topic: how is a reasonable account of preferences possible within a phenomenological and transcendental perspective?

At this stage in Husserl's phenomenology it seems to me that an account of reason would have to integrate both the perspective of an analysis of the timely constitution of the transcendental ego, which can be interpreted as a phenomenology of consciousness (at least as far as the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time is concerned) or an associative, genetic, phenomenology (as far as the Analysis Concerning Passive and Active Synthesis is concerned), and the transcendental, topological, account of the lifeworld in the Crisis. Truthfully, it would be possible to claim that each of these phases in the Husserlian effort to clarify what a phenomenological perspective is would offer us a different take on reason and constitution, and I think that to a certain extent I have offered some insights as to how these processes would look under a static and semantic strategy (as undertaken in the Logical Investigations), under a proto-genetic and psychological interpretation (as in the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time) and in a genetic, associative, account (in the Analysis, and, to some extent, in the Crisis). As we reach the point of maturity in Husserl's phenomenology, however, we are able to see how a generative account of reason integrates these different stages in a topological account of reason.

In my view, the best way to clarify this topological account of reason is to recast a persistent theme in Husserl's

phenomenology after the 1920s, which is the problem of normativity and optimality. Such an analysis, connected with an interpretation of the question of the lifeworld (another persistent issue in Husserl's phenomenology after the 1920s) is immensely rich in terms of references, particularly if we go outside the works published during Husserl's life and dwell into his archival material. However, my objective here is not to provide a detailed analysis of such material. This is not, after all, a dissertation about the ramifications of the idea of the lifeworld in Husserl and the details leading to the development of the concept. I am only interested in the question of the lifeworld, and the thematization of the lifeworld, insofar it might offer us a more sophisticated view of the process of choice and decision, and how these processes are thematized temporally and in reference to a topological ground.

This is why I must stress the relevance of normality and abnormality in a transcendently constituted lifeworld before I can proceed. As I have anticipated, my strategy here is to undertake an analysis of normality and abnormality by placing them in the context of an analysis of the lifeworld. Until now, however, my interpretation of the lifeworld has been restricted to the development of the concept within the Crisis, and the difficulty that arises from this choice is that the question of normality only appears tangentially in the Crisis, in the second appendix labeled "Idealization and the Science of Reality". Norms, at this point, are interpreted by Husserl as a genuine truth, derived from pure-evidence. This notion of self-evident propositions is of interest to me as it relies deeply on a temporal description of the process of acquisition of elements that further inform judgments.

The second appendix to the Crisis, in fact, seems to point at a *dense* constitution of norms. This means that individuals are reflecting upon "passively accumulated

experiential residues”⁸, and proceeding into a consideration of whatever grounds these experiential residues, that is, the ultimate reference point of experiences. But, if we refer to the abovementioned stages of constitution of the lifeworld, are we at a dense constitution of a naïve scientific attitude which is thematizing ontic appearances and affections in a mere predicative reproduction of previously constituted patterns or are we at a level in which the predicative patterns that are supposed to ground “scientific” discourse on an ontic level are questioned from the standpoint of a genuine phenomenological reduction?

It seems to me that Husserl points at both attitudes, but attributes the adjective “genuine” to the reflections that do not take a determined experiential and shared lifeworld for granted as *the* structure of the lifeworld. Furthermore, this reflection also recasts the distinction between formal and transcendental logic, but now in the context of an analysis of the lifeworld: a *formal* analysis will take one determined set of experiences, in one determined position within a lifeworld, as a norm. Thus, one generalizes a familiar conceptualization, dependent on a set of meaning complexes and historical contingencies, as a norm. Inversely, a *transcendental* analysis of the lifeworld will take this previous set of experiences as a reference point and further reduce it to the point where we will remain only with a set of irreducible characteristics of a given experience – it’s genuine, essential, characteristics: a pure idea.

But in the Crisis we will not find an express consideration of the distinction between normal and optimal constitution. Surely, Husserl hints at this distinction when the issue of the reconstitution and reconsideration of preferences is taken, and how the relevant aspects of a stock of characteristics can motivate us to review how we identify objects and differentiate between values. Still, these

⁸ Ibid, 303

reflections are aiming at a clarification of the general transcendental structure of the lifeworld. Husserl would break down his topological consideration of the lifeworld into different contexts of signification elsewhere, and these distinctions, which ultimately lead to the opposition of homeworld and alienworld and the phenomenological consideration of a level of familiarity and alienness in epistemic and social interaction, are important in my attempt to offer a phenomenological contribution to the current discussions on choice and preference.

I do not think it is controversial to point that the Crisis has as a main concern an elucidation of how we constitute our own identity, and how we are able to really interpret and state the reality of objects in the world (understood, then, outside the parameters of a naïve naturalism, as a lifeworld). But one should be forgiven for wondering what is the place of intersubjective relations in the formation of the lifeworld.

If we take Husserl seriously, transcendental subjectivity, or “an ego functioning constitutively” is only possible when intersubjectivity is presupposed⁹. In the Crisis, this topic is only hinted at, and is developed within the same cosmopolitan attitude that marks the rest of the text: *genuine* intersubjectivity points at a universally shared structure of the lifeworld which allows us to point at genuine form of establishing meaning-complex relations. Now, the temporal character of this process of establishment, associated with the multiplicity of reference points, forces Husserl’s hand to some extent. After all, it would be simple to reproduce a naturalist attitude wherein the historical development of reason would necessarily lead to the clarification of an absolute structure of the lifeworld.

The question of a “universal sociality” arises here as the comprehension of the totality of individuals that share a

⁹ Ibid, 172

transcendental lifeworld. This transcendental lifeworld, however, is not perceived and experienced by these individuals equally. The constitution of norms, which is, as we have seen, dependent on intersubjectively shared notions, is also dependent on the territory within these norms are constituted. This suggests that the social constitution of the lifeworld requires, within Husserl, a generative phenomenology, which is to say: it presupposes that we are not limiting our analysis to the singular individual and her particular set of constituting elements (her first person perspective)¹⁰.

Some insights for future developments: elements for a social comprehension of the lifeworld

The question of the constitution of the normal and the optimal, in Husserl, plays a similar role to the one we attributed to the notion of type in Weber. The normal refers to a process of habituation: in time, individuals incorporate elements of their surroundings, and the set of experiences they have in these surroundings, to their consciousness. Such processes create familiar appearances and relations of expectancies and disappointments. Allow me to give a banal example here in the form etiquette norms: if one grows up in a scenario where if one sneezes, one immediately apologizes for it, this creates a norm. This norm, then, orients comportment in every point in which one sneezes. In that case, if one fails to apologize after one sneezes, other actors who share the same heritage will react with disappointment.

Now, though this example is banal, it points at certain characteristics of the constitution of normality. First of all, this stresses that we will only be able to understand

¹⁰ Anthony Steinbock. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Evanston: Northwestern University Press, 1995) , 127

something as a norm as it is inserted in time. I already anticipated this while bringing to modalities of time-consciousness (expectancy and disappointment) in my description of normality. It is because of this timely constitution of the normal that I am able to establish a concordance in the continuity of appearances, leading to my qualification of a certain experience as “normal”¹¹.

As these normal experiences are repeated in time, they acquire a certain density, and we might then qualify our normal experiences as “optimal”. An “optimal” here does not imply a rupture in the former experiences of the “normal”, at least not yet. It seems to me that an optimal level of constitution is at first possible in terms of an experiential peak for a certain normal, say, in terms of etiquette, participating in a tea-ceremony in Japan might institute an optimum in terms of table manners, this optimum does not necessarily introduce a rupture, or a discordance, with my previous set of experiences regarding table manners, but it does introduce a standard against which all other experiences of the same type will be compared.

But a rupture in this experience, a discordance with the way the object normally appears, that is an abnormality, can re-constitute the object. The abnormal here will have its own continuity, its own presence in the experience of the object. A discordance will then constitute, an optimum, a new norm. This emerges out of the experience of the everyday world, of the lived-world. Of course, this is fundamental to our understanding of home and alien worlds; the normal and the abnormal only apply in a system of specific species, in a determined ecosystem, if you wish.

The interesting point here is that a discordance is a break within a former order of normally instituted constitution. If in the example of the tea-ceremony we have a confirmation of previous established norms of table-

¹¹ Ibid, 132

manners, but on a higher level of technical and aesthetical proficiency, in this case we would have a completely different dimension of what table-manners mean to begin with - in this case, the abnormal institutes a new level of signification, and points at a different mode of constituting social reality.

In fact, abnormal forms of constitution reflect a multiplicity in the way in which we constitute social reality. This multiplicity, in Husserl, is expressed in the distinction between a familiar homeworld and a strange alienworld.

Now, the familiar and the strange are generated, in Husserl, according to habituation and experience. In this, I am dangerously close to simply repeating the distinction between primary and secondary socialization in Weber.

A homeworld would operate in a very similar form to the primary socialization in Weber, as it is the immediate, familiar, surroundings in which individuals appropriate and institute norms in accordance to a shared heritage, a shared socialization, a shared set of meaning-complexes. Husserl, however, stresses the importance of presentational and passively synthesized information in the constitution of this "home". In that sense, the formation of a homeworld is dependent both on conscious activity of a self towards the constitution of meaning-like relations to objects that surround oneself, as well as non-conscious affection of that self by previously intersubjectively constructed and instituted relations, and contingent and territorial circumstances. In that sense, the order of an *oikonomia* is established historically within a space of similitude, and within this space individuals will also develop more and less dense experiences that will be further qualified as "normal" or "optimal".

Now, an alienworld takes the place of secondary socialization: an alien form of worldliness is one that disrupts the pacified set of experiences that we had previously constituted at home. At this stage, we have a reconsideration of the fundamentals of a familiarly

constituted norm, now in relation to the emergence of a discordance, of a realization that something can be constituted in a different form. These processes of cultural shock insert an element of disorder into a previously well-ordered constitution of an object. Such disorder is, above all, temporal: we cannot grasp where the disordered element “fits” within our former experiences regarding a type – and this brings the realization that the temporal constitution of norms is not shared universally.

Now, is this to say that the transcendental aspect of the lifeworld is in jeopardy? After all, how can we attest to the structure of the lifeworld if the historical conceptualizations of objects differ so radically?

It seems to me that Husserl would indicate that to ask this question would miss the point of the transcendental analysis of the lifeworld, something that Schutz might have misunderstood in his own analysis, as he, perhaps for lack of access, or for a general misunderstanding of the scope of the analysis of the lifeworld, does not comprehend how the transcendental character of the lifeworld refers to the co-generativity of home and alien. This is to say that the generation of normal and abnormal types is always being constituted within an universally shared lifeworld which shapes the possibilities for the constitution of society. Hence the distinction between an analysis of the *constitution* of social reality, as in Weber, and an analysis of the *possibility* of social reality, which is what we have in Husserl.

Schutz was perhaps the first person able to identify in Weber a great affinity with the main problems in Husserl’s phenomenology. Weber and Husserl shared a general assumption that the objective world, without individuals to experience it, is meaningless, and that the structure of “empirical reality” or “objective reality” is constituted in history. But I want to stress how Husserl was able to move further than Weber in this issue, particularly in the question of historicity and the division of formal and transcendental

approaches to knowledge. This division is important to the understanding of the field and scope of social investigation, as well as to the epistemic consequences of taking a transcendental perspective to political and social issues.

The most frustrating aspect with dealing with social approaches within phenomenology is the somewhat abstract tendency that such approaches will adopt when resorting to transcendental subjectivity and the transcendental aspect of the lifeworld. I want to conclude this short essay by proposing something different: I want to stress that the transcendental aspect of the lifeworld and intersubjectivity, as stressed so well by both Anthony Steinbock and Dan Zahavi suggest that in time, our social interactions will move us away from our initial topological position in a given lifeworld, disturbing what was previously organized as “normal” and “abnormal.”

Such topological understanding of the lifeworld allows us to understand how we conceive of preferences, and also increases the scope of the stock of *presentations* to which any future meaning-like conceptualization will ultimately refer to. Now, this is the point in which conflict between different sorts of conception of “normal” conduct will become more radical, as they are going to refer to fundamentally differently constituted stocks of knowledge, that is, each “home” will constitute the conflicting form of normal constitution as “alien”. Once again, the social interaction here seems to point at the necessity of implementing a grammar for social relations which will increase the scope of familiarity, but the formation of such grammar is going to be effective within a context where the reference point of discussion has been affected by this irreversible encounter with an alien perspective. In that sense, the formation of a more or less totalitarian State which will regulate future mutual encounters is directly related to the history of previous interactions with different perspectives. A cosmopolitan position, in this context, is

only possible within a perspective that will give the historical conditions to such possibility.

Then, if we want to claim that the historical movement leading us to the current discourse on human rights is indeed irresistible, we will have to find ways to inform and communicate the necessity of such approach within communities that may have reason to be suspicious of our suggestions. This is not to say that we should drop our historically constituted preferences about the good, but to put them in perspective, including how the pathway leading to the prevalence of a discourse on human rights in developed democracies has often and consistently been implemented on the basis of the exploration of underdeveloped countries..

In this sense, the process leading to the legitimacy of modern democracies and the universal claim of Human Rights, which I also believe is a claim that finds full support within the context of the Husserlian later philosophy and its obsession with the relevance of European humanism, can only be implemented on an broader level in terms of an exchange of historicities, of a mutual awareness of the processes leading to current mainstream conceptions of goods in different States and communities, and to the anarchic constitution of these processes of individualization in their origin – and in this, the potential of phenomenology as a form of modern political thought is yet to be recognized, and realized, as it should.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Husserl, Edmund. *Logical Investigations, Vol I*. New York: Routledge, 2001
- _____. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1991
- _____. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- _____. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- _____. *Life Forms and Meaning Structure*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- _____. **Choice and the Social Sciences**. In EMBREE, Lester. *Collected Papers V. Phenomenology and the social Sciences*. Boston: Springer, 2011.
- Steinbock, Anthony J. *Home and Beyond*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

Responsabilidade e Direito de Emergência em Hegel

Mateus Salvadori¹

Introdução

O direito de propósito, de intenção e de emergência são investigados por Hegel na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, especificamente na segunda parte intitulada Moralidade Subjetiva e são direitos centrais para entender a crítica que Hegel desenvolveu acerca do formalismo kantiano. Na moralidade hegeliana, o indivíduo somente é julgado em relação a sua autodeterminação, pois esse é o momento da subjetividade. Por meio do direito do

¹ Entre os anos de 2008 a 2014 estudei na PUCRS. De 2008 a 2010 realizei o mestrado sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Luft. A dissertação intitulou-se *Do idealismo transcendental ao idealismo absoluto*. Entre os anos de 2010 a 2014, fiz o doutorado sob a orientação do Prof. Dr. Thadeu Weber. A tese intitulou-se *Hegel e o formalismo da moral kantiana: para além da justiça forma*. Tanto no mestrado como no doutorado fui bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Atualmente, sou Professor de Filosofia na Universidade de Caxias do Sul (UCS). Endereço eletrônico: mateusche@yahoo.com.br.

propósito, o agente é responsabilizado pelo saber e pelo querer. Essa é a responsabilidade subjetiva. Porém, isso é insuficiente. As consequências não previstas, segundo o direito da intenção, são da responsabilidade do agente, mas, no nível da moralidade, essa responsabilização é apenas subjetiva.

A responsabilidade objetiva somente ocorre na eticidade, através das instituições sociais. Hegel avança em relação a Kant, neste aspecto, com a eticidade. O conceito do direito normativo em Hegel tem como princípio fundamental a liberdade enquanto conquista da história. É esse o princípio que se efetiva no direito abstrato, na moralidade e na eticidade. A moralidade não pode contrariar o princípio pressuposto, a saber, o princípio da liberdade.

Desta maneira, a moralidade não se deve prender na lei, mas ao princípio que orienta toda a estrutura das instituições sociais. É em nome desse princípio que se pode transgredir a lei e não em nome do direito abstrato. Recorre-se ao princípio para não aplicar a lei. Exceções às regras, em algumas circunstâncias, são justificadas. Para Kant, em relação ao direito de equidade e de necessidade, a questão não é a justiça, mas o *direito em sentido estrito*. Hegel, neste aspecto, mostra que isso é insuficiente e ressalta que se pode sim justificar uma ação contra a lei.

No direito de moralidade precisa-se assegurar um direito fundamental: o direito de emergência. Esse direito pode ferir a formalidade jurídica e legalmente constituída. Senão, não se garante o princípio da liberdade e nem se verifica em que medida a moralidade avança em relação ao direito abstrato. O direito de emergência, tratado na moralidade hegeliana, é um avanço em relação à moralidade kantiana. Há certos direitos, como, por exemplo, o direito à vida, que são fundamentais. Se, para assegurar esse direito, o agente tiver que abrir exceções, elas são justificadas.

1. Responsabilidade: direito de propósito e direito da intenção

Hegel investiga o direito do saber e o direito do querer, ou seja, o direito daquilo que tem origem em *mim*. Reconhece-se na ação somente aquilo que teve origem no meu propósito, na minha intenção. Segundo Hegel,

o ponto de vista moral é o da vontade no momento em que deixa de ser infinita em si para o ser para si [...]. É este regresso da vontade a si bem como a sua identidade que existe para si em face da existência em si imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem que definem a pessoa como sujeito².

Assim, “a subjetividade constitui agora a determinação específica do conceito”³. A subjetividade constitui a existência do conceito. No nível do direito abstrato não se está fazendo uma fundamentação subjetiva da vontade livre. Isso só é feito na moralidade. Enquanto o direito abstrato trata de pessoas, a moralidade trata de sujeitos. A figura do direito moral (da moralidade) é o direito da vontade subjetiva. Esse é o direito inviolável que o sujeito tem, a saber, o direito de autodeterminação.

Neste sentido, Hegel trata do direito também a partir da subjetividade, ou seja, o direito de reconhecer somente aquilo que tem origem na vontade do sujeito. Como posso responsabilizar alguém por uma ação na qual ele não se reconhece? A violação desse direito desqualifica a responsabilidade do sujeito agente. A moralidade trata das condições da responsabilidade subjetiva.

² Rph, § 105. As abreviações das obras citadas neste capítulo são as seguintes: *Princípios da Filosofia do Direito* (Rechtsphilosophie - Rph), *A Metafísica dos Costumes* (MS). As obras citadas serão as traduções indicadas nas referências.

³ Rph, § 106.

Portanto, o querer e o saber são condições subjetivas da vontade livre. “A subjetividade não só é formal mas ainda, como delimitação indefinida da vontade, é o elemento formal por excelência da vontade”⁴. A subjetividade tem o seu lado formal enquanto autodeterminação da vontade. Isso não depende de conteúdo. Hegel concorda com o fato de Kant ter feito uma fundamentação a partir do “dever pelo dever”, mas essa fundamentação é insuficiente. Por isso, a crítica de Hegel visa uma complementaridade em relação a Kant.

Porém, não é possível reduzir a subjetividade em seu aspecto formal. A subjetividade não se determina a uma vontade pura enquanto autodeterminação da vontade. Neste aspecto, verifica-se um distanciamento gradual de Hegel em relação a Kant. Hegel diz: “Porque nesta primeira aparição no plano da vontade individual este formalismo ainda não se afirma como idêntico ao conceito de vontade, o ponto de vista moral é um ponto de vista relativo, o do dever ou da exigência”⁵.

No nível da vontade subjetiva, ainda não se realiza o conceito da vontade. O ponto de vista da vontade livre, ao nível do conceito, é uma vontade efetivada. O nível da vontade subjetiva não representa ainda a realização do dever ser. O conceito não se esgota ao nível da vontade subjetiva, ao nível do formal. Com isso, Hegel está preparando sua crítica a Kant, que fica no nível da vontade subjetiva e, desta forma, no plano da formalidade. Por isso, é necessário passar do nível da vontade subjetiva ao nível do desdobramento objetivo, senão se permanece no aspecto formal.

Hegel afirma: “Para mim é o conteúdo determinado como meu de modo que, na sua identidade, contém a minha subjetividade para mim, não apenas como meu fim intrínseco, mas também depois de receber a extrínseca

⁴ Rph, § 108.

⁵ Rph, § 108.

objetividade”⁶. A objetividade exterior não diz respeito à eticidade, mas diz respeito ao reconhecimento da vontade livre como princípio universal. Todo nível da moralidade trata da fundamentação subjetiva da vontade livre. Hegel destaca que, nesse nível, não há a eliminação da subjetividade imediata. Em suas palavras,

não desviando a minha subjetividade da realização do meu fim [...] com isso suprimo, para objetivá-lo, o que nele há de imediato, e assim faço que ela seja a minha subjetividade individual. Ora, a subjetividade que assim me é idêntica é a vontade de outrem [...]. O terreno para a existência da vontade é agora a subjetividade, e a vontade alheia é a estranha realidade que apresento à realização do meu fim. A realização do meu fim tem pois em si esta identidade da minha vontade e da vontade dos outros, possui uma relação positiva com vontade alheia⁷.

O subjetivo imediato foi mediatizado e está conservado em outro nível. Percebe-se que em Hegel há um reconhecimento da liberdade como princípio universal e há uma teoria da intersubjetividade reconhecida subjetivamente (a *minha* vontade imediata está reconhecida, superada e guardada em um nível superior, pois no reconhecimento da vontade dos outros *eus* afirmo a *minha* subjetividade). Não é possível falar do direito de posse e do direito de propriedade não reconhecendo o direito da vontade livre.

Kant permanece no nível da moralidade. No imperativo categórico não há mediação; o imperativo é uma fórmula a partir da qual se podem julgar conteúdos. Para Kant, a razão, mediante a lei moral, deve determinar imediatamente a vontade. A referência de Kant é sempre a partir do *eu*, da subjetividade (posso *eu* querer que a *minha* máxima se torne uma lei universal?). Isso não depende do

⁶ Rph, § 110a.

⁷ Rph, § 112.

reconhecimento dos outros. Não há reconhecimento, mas uma autodeterminação da vontade enquanto vontade pura. A vontade subjetiva está presente na ação.

Algumas perguntas centrais nesse debate - entre a subjetividade e a objetividade - são as seguintes: qual é o alcance objetivo da responsabilidade? Somente se é responsável por aquilo que foi premeditado (saber e querer)? Se uma ação é sabida como minha, qual é o nível de responsabilidade que eu tenho por algo que eu não sabia e que é decorrência necessária da minha ação? O agente pode ser responsabilizado pelas consequências não previstas de sua ação?

Os três elementos que constituem a fundamentação subjetiva da vontade livre são os seguintes: “a) de que eu sou consciente de serem minhas quando passarem a ser exteriores; b) a relação essencial a um conceito como obrigatório; c) a ligação com a vontade de outrem”⁸. Essas três condições estão na filosofia kantiana e, neste ponto, Hegel concorda com Kant. Um juízo moral precisa considerar esses três elementos. A partir dessas três condições para a ação é necessário investigar o propósito e a intenção e em que medida um complementa o outro.

Hegel diz que “tem, por isso, a vontade o direito de só reconhecer como ação sua aquilo que ela se representou e de, portanto, só se considerar responsável por aquilo que sabe pertencer às condições em que atuou, por aquilo que estava nos seus propósitos”⁹, ou seja, um ato só pode ser imputado na medida em que ele se enquadra no direito do saber. Portanto, Édipo não pode ser acusado de parricida por haver matado o seu pai sem sabê-lo; pode-se sim ser acusado de assassino. O importante aqui é o direito de saber. Como responsabilizar Édipo por um ato que ele não sabia?

⁸ Rph, § 113.

⁹ Rph, § 117.

Transportada para a existência exterior, a ação que se desenvolve em todos os seus aspectos segundo as suas relações com a necessidade exterior tem resultados diversos. Tais resultados, como produtos de que a ação é a alma, são seus, pertencem à ação, mas esta, ao mesmo tempo, como fim projetado na extrinsecidade, fica entregue às forças exteriores que lhe acrescentam algo de muito diferente daquilo que ela é para si e a desenvolvem em resultados longínquos e estranhos. Também aqui a vontade possui o direito de só perfilhar os primeiros resultados, pois só esses estavam nos seus propósitos¹⁰.

A ação, ao exteriorizar-se, tem várias consequências e isso é próprio da ação. Contudo, do ponto de vista da responsabilidade subjetiva, o sujeito só pode ser responsabilizado por aquilo que ele sabia e queria. E a responsabilidade das consequências não previstas, o sujeito pode ser responsável por isso? Do ponto de vista do direito do propósito, não, pois somente se é responsável pelo saber e pelo querer. Contudo, isso é insuficiente. Assim, Hegel mostra os passos das instâncias mediadoras decorrentes da responsabilização. O problema das consequências somente será resolvido no nível da eticidade.

Ao tratar das consequências não previstas, é necessário distinguir as consequências necessárias das consequências contingentes. O problema disso é que “é difícil distinguir o que constitui resultado necessário e resultado contingente pois, no domínio do finito, a necessidade intrínseca tem na existência a forma da necessidade extrínseca”¹¹. Porém, apesar da dificuldade de realizar essa distinção, ela é necessária. É fato que de uma ação podem se seguir consequências não previstas.

O exemplo citado por Hegel do incendiário que colocou fogo na casa do vizinho e queimou um quarteirão

¹⁰ Rph, § 118.

¹¹ Rph, § 118.

inteiro¹² é um exemplo de consequência necessária e não contingente. Portanto, o agente deve sim ser responsabilizado pelo ato cometido. Quem quer a parte quer o todo. Ao agir, o homem se entrega a exterioridade, não sendo, as consequências de seus atos, uma questão de boa ou má sorte. Claro que a ação coincide com a realização do propósito.

Se o interno aparece como externo, o que é o contingente e o que é o necessário? Afinal, o que são consequências próprias imanentes que indicam a natureza da própria ação e consequências que se apresentam de forma contingente de uma ação? A responsabilização diz respeito ao contingente, ao necessário ou a ambos? As consequências necessárias entram na responsabilização, pois são próprias da ação. Portanto, o sujeito deveria saber.

Há consequências que não sou obrigado a saber; mas há outras consequências que sou obrigado a saber, pois são inerentes a ação enquanto tal. “Ao atribuir uma ação intencional a um agente, não atribuímos a totalidade do ato com todas as suas [...] consequências, nem atribuímos somente o ato individual envolvido no *Vorsatz*, mas alguma característica essencial, ‘universal’ [...]”¹³.

O direito do propósito é totalmente insuficiente para uma análise da responsabilidade. Quem é o responsável pelas consequências não previstas? “O direito liberal, tomando como ponto de partida o sujeito, registra uma oposição entre a vontade subjetiva, na forma de projeto, e as decorrências objetivas, no que diz respeito à responsabilidade”¹⁴. Por isso, “o direito liberal é incapaz de estabelecer um critério para o agir, que vá além do seu próprio conteúdo implícito”¹⁵.

¹² Cf. Phd, § 132.

¹³ INWOOD, 1997, p. 44.

¹⁴ WEBER, 1993, p. 88.

¹⁵ WEBER, 1993, p. 89.

Citando um exemplo de Kant sobre dois náufragos e apenas um pedaço de madeira que só suporta um deles, Weber questiona: quem deve morrer e qual é o critério da escolha do sobrevivente? “O direito abstrato e a moralidade são incapazes de apresentar um critério para tais questões. Só ao nível da eticidade, na medida em que se deve considerar o contexto mais amplo, isso é possível”¹⁶.

Na moralidade, Hegel, seguindo a tradição kantiana acerca da autonomia da vontade, ressalta que se é responsável apenas por aquilo que se sabe e por aquilo que se quer. Portanto, aquilo que foge do nosso querer, ou seja, as consequências não previstas pelo ato tomado não são de responsabilidade do sujeito agente. Assim, a moralidade trata apenas da responsabilidade subjetiva. O agente somente é responsabilizado pelo seu propósito.

A responsabilidade se restringe, porém, ao propósito, isto é, ao que podia ser previsto. É isso que faz o direito moderno. Alguém é responsável por aquilo que podia prever no seu agir e, em vista disso, pode ser julgado. Em outras palavras: para que alguém possa ser responsabilizado, deve haver uma identificação entre o propósito e o resultado objetivo do ato cometido¹⁷.

Porém, através do direito da intenção, que não representa a individualidade (propósito), mas visa à universalidade, destaca-se que o sujeito é sim responsável pela consequência não prevista de seu ato. A intenção, considerada um propósito universalizado, responsabiliza o agente pela consequência não prevista e não apenas pela prevista, ou seja, pelo todo e não só pela parte, pois “[...] a vontade do singular é o universal”¹⁸. Não é o singular que importa, mas o universal da ação. Assim, o sujeito é

¹⁶ WEBER, 1993, p. 89.

¹⁷ WEBER, 1993, p. 86.

¹⁸ Rph, §119.

responsável pelas consequências não previstas. Todavia, na moralidade, não existem instituições capazes de mediar a responsabilidade. Isso só é possível na eticidade. Na moralidade, os efeitos de uma ação permanecem no âmbito da responsabilidade subjetiva, não havendo responsabilização objetiva dos atos praticados. A eticidade resolve essa insuficiência.

Hegel ataca os critérios puramente formais e ressalta a necessidade de esclarecer o conteúdo; a partir do conteúdo se estabelecem os deveres particulares. Kant fica preso no formalismo *a priori* do plano subjetivista e não alcança a objetividade das instituições sociais na esfera da eticidade. O direito abstrato mostrou-se deficitário por não ultrapassar a determinação entre duas vontades. “Pelo direito abstrato, não é possível impedir a possibilidade de alguém impor a sua vontade sobre a do outro, reprimindo-a. Daí a injustiça”¹⁹.

Há uma multiplicidade de eventos possíveis a partir da realização de um ato. “Agir é essencialmente aceitar riscos em face de uma realidade externa que não se encontra totalmente sob o nosso próprio domínio ou conhecimento prévio”²⁰. Falta na teoria de Kant a mediação. Através da mediação é que surgem os princípios objetivos.

Sem mediação social é possível apenas responsabilizar o sujeito pelos seus atos de maneira subjetiva. “Dado que o *fato da razão* de Kant consiste na pressuposição de princípios e dados que os princípios, sem mediação, são subjetivos, o que se consegue estabelecer, com base no imperativo categórico, são conteúdos normativos subjetivos”²¹. Permanecer preso ao subjetivismo significa permanecer preso a uma concepção de justiça e de direito vazia e indeterminada. A concepção acerca do justo e do jurídico somente supera o formalismo por meio da eticidade.

¹⁹ WEBER, 1993, p. 75.

²⁰ INWOOD, 1997, p. 45.

²¹ RAUBER, 1999, p. 44.

2. Direito de emergência

Um caso específico na moralidade é o direito de emergência (ou estado de necessidade). Ele é introduzido por Hegel na parte final da moralidade. Esse é o direito à vida e é considerado um direito fundamental. Pode-se usar de todos os meios possíveis para assegurar esse direito, abrindo exceções se for necessário.

Isso mostra a insuficiência do formalismo jurídico kantiano e a superação realizada por Hegel ao defender esse direito. Para Hegel, esse direito não é apenas uma mera concessão. Conforme Weber, “[...] as situações de emergência são exceções e não invalidam a lei, mas indicam que ela não é absoluta. Que não se deve roubar, continua valendo, porém, há situações em que isso pode ser relativizado”²². Nas palavras de Hegel,

a particularidade dos interesses da vontade natural, condensada na sua simples totalidade, é o ser pessoal como vida. Possui esta, no período supremo e no conflito com a propriedade jurídica de outrem, um direito que pode fazer valer (não como concessão graciosa mas como direito) na medida em que há, de um lado, uma violação infinita do ser e portanto uma ausência total de direito e, de outro, apenas a violação limitada da liberdade. É assim que são ao mesmo tempo reconhecidos o direito como tal e a capacidade jurídica de quem é lesado na sua propriedade. É o direito daquela violação, do direito da miséria que provém o benefício da imunidade que o devedor recebe sobre a sua fortuna, isto é, sobre a propriedade do credor; não se lhe tiram os instrumentos de trabalho nem os meios de cultivo considerados

²² 2013, p. 101-2.

necessários, tendo em conta a sua situação social, para a sua manutenção²³.

Portanto, a vida tem um direito de emergência. “Se alguém, para conservar a sua vida, tiver que usufruir de um alimento de outro, isto é obviamente um dano, mas não pode ser considerado como um roubo qualquer. Quer dizer, é um roubo justificado”²⁴. É óbvio que há uma lesão à propriedade de um homem quando se rouba dele, mas seria injusto considerar essa ação como um roubo ordinário. O necessário, segundo Hegel, é viver o agora. O futuro está entregue a contingência. O direito de emergência é imediato.

Ao tratar do direito de emergência há a discussão de Hegel com a filosofia kantiana sobre o problema das exceções acerca do imperativo categórico. O formalismo kantiano não aceita exceções. Pela forma da lei, não há exceções, porque senão se admitiria vantagens pessoais, subjetivas e empíricas. As exceções ferem a validade apriorística do imperativo categórico e da lei moral.

O formalismo kantiano, portanto, é reconhecido pela impossibilidade de admitir exceções. O conceito de *contradição* em Kant significa justamente abrir exceções a seu favor. Já Hegel considera que *contradição* refere-se apenas às ações que se contrapõem a um conteúdo histórico determinado. *Contradição* meramente formal, segundo Hegel, não existe.

O direito de emergência é uma das mais duras críticas ao formalismo, pois o mesmo é exatamente o direito de abrir uma exceção em caso de extremo perigo e de necessidade. Kant, na obra *A Metafísica dos Costumes*, faz uma fundamentação moral do direito, mas quando trata do direito de necessidade, ele acaba não resolvendo esse problema

²³ Rph, § 127.

²⁴ WEBER, 1993, p. 91.

devido a sua não efetivação. Kant afirma: “O direito estrito [...] não está combinado com nada ético”²⁵.

Para Hegel, o Estado não pode deixar de reconhecer o direito de emergência (direito de necessidade), pois esse direito não é uma concessão, mas um direito. Quando há, por um lado, o direito à vida e, por outro lado, o direito à propriedade, o direito de emergência se sobrepõe ao direito de propriedade. Assim, o direito à vida justifica qualquer lesão a outro direito que se opõe a ele. Percebe-se, nessa discussão, que há uma estrutura hierárquica entre direitos, pois é inevitável a geração de conflitos entre direitos. A vida tem um direito ante o direito abstrato. Dessa forma, a moralidade enfatiza um direito não reconhecido pelo direito abstrato. Isso denota a insuficiência do direito abstrato.

Hegel está preocupado com a discussão em torno do conceito de justiça e não apenas com o conceito de legalidade. Kant tratou do conceito do *direito estrito*. Hegel, na moralidade, não trata do *direito estrito*. Kant, para resolver o direito de equidade e de necessidade, se reporta ao *direito estrito* e não ao *direito amplo*. No *direito de necessidade* (*ius necessitatis*) há uma “coerção sem um direito” (*Zwang ohne Recht*)²⁶. Há uma exigência, mas não há um direito. “Supõe-se que este pretense direito seja uma autorização a tirar a vida de outrem que nada faz para causar-me dano, quando corro o risco de perder minha própria vida”²⁷.

Para Hegel, é justificada uma ação injusta (desrespeito ao direito de propriedade) no direito de emergência. Com isso, ele supera o formalismo kantiano. “A miséria revela a finitude e, portanto, a contingência do direito assim como do bem-estar. Noutros termos: a existência de

²⁵ MS, 2008, p. 78.

²⁶ MS, 2008, p. 80.

²⁷ MS, 2008, p. 81.

uma pessoa particular e o domínio da vontade particular sem a universalidade do direito não são necessários”²⁸.

Neste sentido, Hegel supera o formalismo jurídico kantiano. Kant apela, em última instância, para o *direito estrito* ao discutir sobre os direitos “duvidosos”. O direito de emergência mostra a contingência e a insuficiência do *direito estrito* (positivo formal). A fundamentação moral se impõe para resolver uma insuficiência do *direito estrito* formal. O direito no *sentido estrito*, segundo Kant, se caracteriza pela autorização para coagir. Já o direito no *sentido lato*, a autorização para coagir não pode ser determinada por uma lei. Para Kant, os direitos de equidade e de necessidade são supostos. Para Hegel, são direitos certos e não supostos. Para Kant, esses dois direitos são concessões. Para Hegel, não são concessões, mas direitos. Para Hegel, o direito de emergência não é culpável e nem punível. Para Kant, ele é culpável, mas não punível.

Kant faz uma dicotomia entre a culpa e a pena. Hegel, porém, resolve essa dicotomia introduzindo a categoria do justo na moralidade. Kant também introduz essas categorias, mas não resolve o problema da necessidade e da equidade no ponto de vista do *direito no sentido amplo*. Para Hegel, quem dá o conteúdo para o direito de emergência é a necessidade. Destarte, não há um conteúdo prévio dado. Quem dá o conteúdo à lei ou a interpretação da lei é o conteúdo histórico determinado pelas circunstâncias. O conceito de justiça não está atrelado à legalidade ou à ilegalidade. Assim, pode-se agir contra a lei e ser justo.

Assim como a *Moralität* atribui responsabilidade somente por intenção, pela vontade ou por aquilo que é querido ou pretendido, também situa o bem e o mal somente, ou principalmente, na vontade e nas intenções. Kant, por exemplo, argumentou que a boa vontade é o único bem irrestrito. Hegel, pelo contrário, localiza-os na conduta

²⁸ Rph, § 128.

manifesta, em parte porque é somente pela expressão exterior que a vontade adquire um determinado caráter, e em parte porque qualquer crime ou atrocidade poderia ser justificado por uma boa intenção ou uma boa razão ou fundamento²⁹.

Segundo Hegel, não é possível que haja conflito entre o direito e a moral. “O direito pode não fazer jus à consciência moral de seus cidadãos, ou ser defeituoso [...]. Mas esses defeitos são percebidos, não pela consciência moral individual, mas por um exame da racionalidade inerente no próprio direito”³⁰.

Há certos direitos (formais e abstratos), no Estado Moderno, que são inalienáveis (*unveräußerlich*) e imprescritíveis (*unverjährbar*)³¹, como o direito de não ser escravizado ou de adquirir propriedade. Outras pessoas não podem violar esses direitos. “Mas como o direito abstrato é apenas a mais inferior das três fases de *Recht*, os direitos abstratos não estão imunes à interferência das esferas superiores, *Moralität* e *Sittlichkeit*”³². Na vida ética, só há direitos se há deveres e vice-versa. Diante disso, é impossível justificar a escravidão.

Considerações finais

A moralidade kantiana não passa de um “formalismo vazio” e o imperativo categórico é uma “pura indeterminação”. É assim que Hegel classifica a ética universalista kantiana, na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, especialmente no §135. Não adianta criar procedimentos formais para guiar a ação do homem, mas deve-se apontar

²⁹ INWOOD, 1997, p. 225.

³⁰ INWOOD, 1997, p. 105.

³¹ Cf. Rph, § 66.

³² INWOOD, 1997, p. 106.

quais são os princípios contitudísticos para, a partir deles, extrair e estabelecer os deveres particulares. Sem isso, ações injustas e imorais poderiam ser justificadas.

O direito abstrato não se preocupa com os fins que orientam o sujeito. Na moralidade, isso é central. Hegel ressalta que Kant não foi além da moralidade subjetiva e apresenta, através da eticidade, o desdobramento objetivo da vontade livre, ou seja, a concretização da vontade livre dentro das instituições sociais. Kant não fez uma teoria da eticidade (uma teoria das instituições sociais). Na moralidade, Hegel faz suas críticas mais duras ao que ele chama de vazio formalismo. Isso é feito através do direito de intenção, do direito de propósito e, principalmente, do direito de emergência.

Kant realizou apenas uma fundamentação subjetiva da vontade livre. A moralidade representa a intenção interior dos agentes e não a vontade exterior e suas consequências. Somente se responsabiliza o agente pelo saber e pelo querer. A pessoa como sujeito é expressa como direito da moralidade. No direito abstrato há a pessoa do direito. Na moralidade há o direito da moralidade, o direito do propósito, o direito da intenção e o direito de emergência. Nesse nível, os direitos não poderão contrapor-se aos direitos do direito abstrato. Aquilo que é legal não poderá ser contradito com o direito da moralidade. O direito não se preocupa com as intenções ou com o propósito. Cabe ressaltar que nos dias atuais esses níveis estão presentes na discussão do direito.

Referências bibliográficas

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. De Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2008.

RAUBER, J. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

WEBER, Thadeu. *Direito e justiça em Kant*, Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD), 5(1): 38-47 janeiro-junho 2013.

_____. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993.

Considerações acerca da causalidade em sistemas auto-organizados¹

*Sérgio A. Sardi*²

I. Autocausação, emergência e auto-organização

Os processos auto-organizativos se caracterizam pela emergência endógena de organização, ou, em outras palavras, de um “estado global de configuração interna”³, em

¹ Publicado originalmente em: CIRNE-LIMA, Carlos R. V.; HELFER, Inácio; ROHDEN, Luiz. (Org.). *Dialética e natureza*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2008, v. 1, p. 159-170.

² Professor no Departamento de Filosofia da PUCRS DESDE 1996. Doutor em Filosofia pela Unicamp/SP. Mestrado em Filosofia pela PUCRS, na área de Filosofia Antiga. Organizador e coordenador de Cursos de Especialização em Filosofia na FFCH/PUCRS. Coordenador e ministrante de cursos de Extensão em Filosofia desde o final da década de 90. Idealizador da Olimpíada de Filosofia do Rio Grande do Sul e da Olimpíada de Filosofia com Crianças, na FFCH/PUCRS. Atividades de pesquisa em Metodologia de Ensino de Filosofia e em Filosofia com Crianças.

³ VARELA, F. *Conocer*. Barcelona: Gedisa, 1988, p. 60.

função das interações de elementos distintos, não interdependentes, ou minimamente correlacionados entre si, a partir da delimitação de um contorno e de um entorno. Nesse caso, a emergência caracteriza a irredutibilidade das propriedades globais do sistema às dos elementos que o constituem. Há, aqui, um processo fundamentalmente distinto daquele em que o incremento ou, simplesmente, a diferenciação na organização sistêmica se efetiva a partir de um agente externo ou de um elemento privilegiado do próprio sistema. Segundo Varela, o “trânsito das regras locais a uma coerência global é o coração do que, nos anos cibernéticos, se denominava auto-organização. Hoje, se prefere falar em propriedades emergentes ou globais, dinâmicas de rede, redes não lineares, sistemas complexos ou, ainda, de sinergia”.⁴ Deriva de tal paradigma uma epistemologia que assinala os limites de previsibilidade inerentes a uma estrutura não linear de causação: “A emergência assinala precisamente a irrupção de uma nova ordem, cujas características só podem ser induzidas uma vez que a nova ordem já está constituída”.⁵

Destacamos, nesse processo:

a) um “corte externo”, que demarcaria a distinção contorno-entorno dos elementos em jogo, e um “corte interno”, a emergência de uma configuração global⁶;

⁴ Varela esclarece que “não há uma teoria formal unificada das propriedades emergentes” (op. cit., p. 61).

⁵ Maturana, H. *La realidad: ¿Objectiva o construída?* Vol. I. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana, 1996, p. XIV.

⁶ Esse duplo corte é definido por M. Debrun como: 1) a delimitação de um “cordão entre elementos realmente distintos”; 2) a delimitação das “condições das condições de partida”, o corte em relação ao passado, enquanto perda de “memória” (*Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1996, p. 13-14).

b) uma historicidade, onde propriedades não redutíveis às dos elementos que compõem o sistema resultam de uma dinâmica autorreferente, o que delimita, ao menos provisoriamente, o sentido de “auto”, relativamente à organização, esta compreendida enquanto “conjunto de relações de condicionalidade”⁷.

Consideramos, portanto:

1) Que o “corte interno”, de caráter diacrônico, que caracteriza o momento de emergência no processo auto-organizador, é dependente do próprio jogo de correlações globais internas, em que flutuações de atratores (que corresponderiam a um período de “aprendizagem” do sistema), acabam por dar lugar a um atrator definitivo. A *emergência* indicaria, simultaneamente, a *resultante* de um processo auto-organizador (ao reduzir a si o conjunto de forças que vão sendo geradas) e o *começo* da auto-organização, sendo esta considerada como *momento de um processo auto-organizador*, em sua história de inter-relações endógenas. Nesse caso, o sistema é *resultante* e *começo* de si mesmo. Identifica-se, assim, uma circularidade que delimita a dinâmica de autocausação do sistema.

Surge, com isso, a necessidade de recondução do conceito de causalidade a esse processo, o que poderia ser expresso em termos de uma causalidade complexa e retroativa, em oposição a uma causalidade linear. Sob outra perspectiva, observamos aqui uma autocausação, em oposição a uma heterocausação.⁸ Resta, porém, em aberto o problema de saber como a autocausalidade do processo

⁷ DEBRUN, op. cit., p. 131.

⁸ O conceito de autocausação poderia ser também aplicado à estrutura da causalidade da deriva natural, em Humberto Maturana e Francisco Varela (*A árvore do conhecimento: As bases biológicas da compreensão humana*. SP: Palas Athenas, 2001, p. 121-132).

auto-organizador estaria associada à produção de emergência efetiva, i. é, a passagem a uma diferenciação endógena da configuração global do sistema. Verifica-se, além disso, o problema da determinação das relações entre auto e heterocausação no contexto de uma rede causal. Ora, o conceito de causa é, em si, um constructo racional, dependente da articulação de outros conceitos, ou de categorias, como identidade, diferença, unidade, dentre outras, o que remete a um problema mais abrangente, que deve ser equacionado no contexto de uma investigação ontoepistemológica.

2) Uma tal investigação deveria conduzir a uma necessária revisão terminológica.⁹ Nesse caso, seria preciso inquirir acerca das bases metalógicas, assim como da pertinência e do sentido de uma ontologia e de uma epistemologia associada aos processos auto-organizadores, o que deveria incidir, ainda, sobre o sentido a conferir à lógica.¹⁰ Além disso, na medida em que um novo paradigma está em jogo, seria preciso uma mudança de perspectiva acerca do estatuto do conhecimento científico, problema que recai, em última instância, em considerações éticas, como observa, dentre outros, Fritjof Capra¹¹, e conduz a

⁹ Werner HEISENBERG irá observar que, “no processo de expansão do conhecimento científico, ocorre em paralelo uma expansão correspondente da terminologia que a linguagem ostenta” (*Física e Filosofia*. Brasília: Ed. da UnB, 1999, p. 238). A linguagem científica deverá romper a flutuação de significados da linguagem comum, pautando-se pela ausência de ambigüidades e pela objetividade de um domínio lingüístico que delimite, precisamente, o seu domínio de aplicação, bem como as correlações internas entre os conceitos utilizados. Isso conduz à necessidade de formulação de “verdades primitivas”, ou “conceitos primitivos”, e modos lógicos, os quais deverão recorrer a uma intuição primária ou à formulação de um princípio construído.

¹⁰ Sobre este último ponto, veja-se: VARELA, F. *Conocer*. Barcelona: Gedisa, 1988, p. 53.

¹¹ CAPRA, F. *The web of life*. New York: Anchor Books, 1996.

uma abordagem hermenêutica que põe em questão a diferenciação corrente entre “ciências humanas” e “ciências exatas”.¹²

3) É preciso considerar, porém, a existência de um limite metodológico e conceitual, que conduziria a qualificar de “emergente” aquilo que, ao menos hipoteticamente, poderia ser analiticamente explicitado a partir das propriedades dos elementos e regras de operação. Essa hipótese pode ser reforçada, dentre outros motivos, pela necessidade de reduzir, em nível simbólico, por razões metodológicas e para fins operacionais de previsibilidade, a complexidade da rede de inter-relações presentes em um processo auto-organizador. Isso se faz ainda mais visível, por exemplo, na Ecologia, assim como no campo das Ciências Cognitivas, na complexa estrutura de conexões presentes na cognição de uma ação.¹³

Ora, nesse trabalho de si sobre si de um processo auto-organizador, como demonstrar que aquilo que é percebido, desde a perspectiva de um observador externo, como “propriedade emergente” ou “global”, não seja, portanto, o desdobrar-se de um princípio já prefigurado, embora implícito, e que a complexidade final não seja apenas a manifestação dessa mesma potencialidade?¹⁴ De fato,

¹² SANTOS, B. de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 2001.

¹³ VARELA, F. *Conocer*. Barcelona: Gedisa, 1988, p. 53.

¹⁴ O próprio recorte contorno-entorno não demarcaria um grau de complexidade (ou informação) mínima, a partir de onde a “emergência” de uma maior complexidade poderia, ao menos hipoteticamente, ser o seu “desdobramento” linear? Observe-se, a título de ilustração, como, a partir de um número relativamente reduzido de regras e elementos, um jogo, como o xadrez, pode se tornar extremamente complexo; e como as diferenciações entre tática e estratégia (que denotam a sua dinâmica interna), ou entre jogo aberto, semi-aberto e fechado (que denotam as correlações entre estrutura e dinâmica), ou, ainda, o discernimento de diferentes estilos de jogo, não são *aparentemente* previsíveis exclusivamente a partir dos elementos e regras iniciais, e podem ser

compreender a emergência de organização no processo tem sido considerado um dos principais problemas das teorias de auto-organização.

4) No entanto, a consideração de que a perspectivação de um observador externo ao sistema incide sobre as próprias condições da observação, bem como da inseparabilidade entre ação e cognição em um processo auto-organizador¹⁵, apontam para um limite cognitivo, e não apenas metodológico ou conceitual, e questiona a assunção de que a cognição consiste na representação de um mundo externo e independente de nossas capacidades perceptuais e cognitivas. Com relação a um limite cognitivo, é preciso considerar, ainda, a não-previsibilidade resultante, a longo prazo, da sensibilidade de um sistema às mínimas variações das suas condições iniciais, onde surge a necessidade de uma interface entre auto-organização e Matemática e/ou Física

definidos, de certo modo, como propriedades “emergentes”. Mas, os avanços da informática colocam sob suspeita essa pretensão, na medida em que, em última instância, os programas se fundam em uma estrutura de cálculo analítico. Se esse é o caso, não deveríamos falar, portanto, em “processos determinísticos de auto-organização”? Ora, que determinismo e complexidade não sejam incompatíveis, isso nos demonstra, por exemplo, a Matemática do Caos.

¹⁵ No âmbito das Ciências Cognitivas, destacamos a posição de Varela (*The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1991), que propõe o termo “enação” (*enactive*) para uma abordagem que assume tal perspectivação a partir da correlação entre cognição e ação, i. é, uma “cognição situada” (*situated cognition*), compreendida enquanto interligação entre o organismo e o meio. Tal concepção já está presente em *El árbol del conocimiento*, produção conjunta de Varela e Maturana, e remete ao aforismo-chave: “Todo conhecer é um fazer, e todo fazer é um conhecer”. Nesse caso, a perspectivação decorre da correlação entre cognição e ação. No entanto, o problema de como a perspectivação de um observador externo ao sistema incide sobre as condições da observação é mais abrangente, e já se encontra presente em Bergson (*La pensée et le mouvant*. Paris: Quadrigue/PUF, 1993, cap. VI) e na relatividade de Einstein, dentre outros, embora no âmbito de distintas estruturas conceituais.

do Caos. No entanto, além de uma investigação interdisciplinar, isso nos conduz, uma vez mais, a uma revisão ontoepistemológica do problema¹⁶.

5) A relação entre a emergência e a dimensão “auto” do sistema remete a uma “autocausação que excede a si mesma”, pois sua circularidade não se reduz a uma estrutura de repetição. O exceder indica, aqui, uma diferenciação não prefigurada. Porém, essa formulação, o “exceder de si da autocausação”, não nos conduz ao paradoxo, ao menos aparente, de que o sistema deverá diferir de si, sendo o mesmo e, simultaneamente, outro de si mesmo? Uma resolução que situaria essa diferenciação no âmbito diacrônico do processo auto-organizador não parece resolver o problema, na medida em que essa historicidade mantém um “corte”, na qual a diferença surge como novidade.

6) Por fim, se um processo auto-organizador pode ser considerado como subprocesso de outro processo auto-organizador, e assim sucessivamente, não seria necessário pressupor como auto-organizador o processo de todos os processos auto-organizadores? Seguindo esta direção, deveríamos nos perguntar como compreender a emergência, ou, em sintonia com a estrutura conceitual acima proposta, a *autocausação excedente*, relativamente ao processo auto-organizador de todos os processos auto-organizadores.

Dentre as diversas considerações que esse problema possa suscitar, destaca-se que o processo auto-organizador de todos os processos auto-organizadores deverá exceder e, com isso, “criar” a si mesmo (ao retroagir sobre si mesmo); por outro lado, o “caminho descendente” conduz à hipótese de que a auto-organização local pode ser compreendida

¹⁶ Na medida em que se faz necessário equacionar, dentre outros, o problema das relações entre *sistematicidade e verdade*, e entre *conhecimento e linguagem*, o que desenvolvemos em outro contexto (SARDI, Sérgio A. O silêncio e o sentido. In: *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, RS, v. 1, nº 1, p. 55-69, jan/abr 2005).

como uma propriedade “emergente” do sistema global. Mas, não estaria aqui latente um sentido outro ao conceito de emergência?¹⁷ Seguindo esse percurso, seria necessário considerar o problema das relações entre emergência e irrepetibilidade, na medida em que o caráter emergente é afirmado em função da não-redutibilidade de cada processo auto-organizador local em relação aos demais, embora considerados em suas inter-relações sincrônico-diacrônicas.

II. *Autè kinesis* e auto-organização

Um retorno a Platão não consiste apenas em um regresso ao que deveria estar no começo histórico da racionalidade ocidental. A leitura de sua obra requer um diálogo continuamente renovado, o que não se resolve apenas na exegese do escrito, mas em uma possível interação com o mesmo. Nesse caso, deveríamos considerar o sentido que o texto traz à nossa circunstância, a partir das relações com a linguagem a que nos conduz. O discurso interpretativo não deixa de consistir, portanto, em uma espécie de metadiscurso, pois requer uma contínua construção de sentido, uma direção que insinua ao pensar.

Desde tal posição hermenêutica, considerar-se-á a formulação platônica, operada na dialética do uno e do múltiplo, do conceito de *autè kinesis*, o automovimento, estabelecendo relações com alguns dos conceitos e problemas elencados na primeira seção deste estudo.

O tratamento do problema da imortalidade, ou não, da alma (*psychè*) decorre, no *Fédon*, no contexto do próprio desenvolvimento da assim denominada Teoria das Idéias, mas permanece em aberto. Falta a Platão, nesse diálogo, uma

¹⁷ Essa variante do significado de *emergência*, exposta *supra*, pode ser equiparada ao conceito de *subdeterminação* (LUFT, E. *Sobre a coerência do mundo*. RJ: Civilização Brasileira, 2005).

definição da alma (*psyché*) que comportasse, em si, o princípio da imortalidade. Isso nos conduz ao *Fedro*:

“O princípio da demonstração é o seguinte: toda alma é imortal, pois aquilo que *mover a si mesmo* (*autè kinesis*) é imortal, enquanto o que move a outro e é movido por outro, ao ter um fim de seu movimento tem também um fim de sua vida. Portanto, só o que *mover a si mesmo*, enquanto não se perde de si mesmo, jamais cessa de se mover, e, além disso, *é fonte e princípio de movimento para tudo o mais que se move* [...] Assim, pois, *é princípio de movimento* aquilo que *mover a si mesmo*, e isto não pode nem perecer, nem vir a ser [...] Uma vez posto de manifesto a *imortalidade do que move a si mesmo*, ninguém terá reparo em dizer que isso consiste na essência da alma e sua própria noção. Todo corpo, com efeito, que recebe de fora seu movimento é inanimado, enquanto aquele *o que o tem dentro e o recebe de si mesmo* é animado, porque esta é a natureza da alma. E, se isto é assim, se o que *mover a si mesmo* não é outra coisa que a alma, necessariamente será a alma ingênita e imortal”.¹⁸

Em *As Leis*, lê-se: “Assim, pois, *uma destas duas espécies será o movimento que pode mover a outra coisa sem ser jamais capaz de mover a si mesmo*, e como outra espécie distinta de movimento, teremos aquele que sempre pode *mover a si mesmo e pode sempre mover outra coisa*, seja por composição, seja por divisão, por crescimento ou decrescimento, por geração ou corrupção”.¹⁹

Tanto no *Fedro*, como em *As Leis*, a *autè kinesis* não indica apenas aquilo que é “causa de si mesmo”, mas também “causa de outro”, em uma integração entre autocausação e heterocausação, pois, a um tempo, “move a si mesmo” e é “fonte e princípio de movimento para tudo o mais que se move”, ou, em outra formulação, “pode mover a si mesmo e pode sempre mover outra coisa”.

¹⁸ *Fedro*, 245c-e; g. m.

¹⁹ *As Leis*, 894c; g. m.

A *autè kinesis*, como é expresso no *Fedro*, está em “repouso dinâmico”, pois “não pode vir a ser”, ao mesmo tempo em que “não cessa de se mover”. Essa característica fica mais clara no *Sofista*, quando, no contexto da dialética dos gêneros supremos (*mégista gène*), a relação entre movimento e repouso será definida, em 256b5, como automovimento estacionário (*autè kinesis stáseos*). A *autè kinesis stáseos* do *Sofista* poderia expressar, embora em termos que não pertencem mais ao universo da dialética das Idéias, em Platão, a “primeira síntese” na trajetória da dialética descendente (em observação à imagem da linha, na *República*, VI). Nesse caso, o automovimento seria integrado ao sistema das Idéias e diria respeito, ontológica e epistemologicamente, a uma estrutura de causação Ideal, ou formal, que corresponde ao trânsito à “segunda navegação”.²⁰

Observamos, anteriormente, que o automovimento sugere, no *Sofista*, um síntese descendente em relação aos gêneros supremos. Os cinco gêneros expostos nesse diálogo (o ser, o movimento, o repouso, o idêntico e o distinto), embora se tratem de contextos argumentativos distintos, vão estar relacionados aos cinco gêneros do *Filebo* (o limite, o ilimitado, a mescla entre esses, a causa da mescla e aquele que tem o papel de separá-las)²¹. Tais relações, no entanto, resultam aproximativas, relativamente às quais é possível formular a seguinte hipótese interpretativa: o *limite*, no *Filebo*, tem o papel de conferir unidade à multiplicidade ilimitada, e se relaciona ao *idêntico*, no *Sofista*; a *diferença*, ao gênero que tem o papel de *separar* as mesclas; o *movimento*, ao *ilimitado*. Porém, a relação entre a *mescla* e a *causa da mescla* (*Filebo*), na medida em que essa última remonta a uma causa universal (*pánton aítton*; 30e1), ou inteligência (*noús*; 30d), e o *ser* e o *repouso* (*Sofista*), não parecem tão diretas como as anteriores.

²⁰ Cfe. *Fédon*, 99d ss.

²¹ Esse quinto gênero é apenas assinalado em 23d, não participando, ao menos diretamente, da estrutura da argumentação precedente.

Há de se advertir, porém, que os gêneros supremos do *Sofista* se referem à estrutura ideal de intercomunicação das Formas, e os gêneros do *Filebo* à ordenação da *physis*, o que exige uma estrutura conceitual que possa estabelecer a medida dos intermediários entre o uno e a multiplicidade indeterminada.²²

É nesse contexto que, no *Filebo*, é estabelecida a relação entre a causa e a “alma do mundo”:

“Todos esses componentes que acabamos de falar, não recebem de nós o nome de corpo, quando os vemos reunidos em um todo? [...] Aplica isto, pois, ao que nós chamamos mundo: será igualmente um corpo, visto que está formado pelos mesmos componentes [...] Não afirmamos que nosso corpo tem uma alma? [...] De onde a haveria tomado, querido Protarco, *se o corpo do universo não estivesse animado* e não possuísse os mesmos dons que o nosso, mais belo ainda, sob todos os pontos de vista? [...] Não iremos, portanto, crer que destes quatro gêneros, o limite, o ilimitado, a mescla e a causa, que se soma a eles como quarto gênero, seja esta última a que pode aportar a alma a nossos corpos [...] Se, pois, isso é impossível, faremos melhor seguindo a outra opinião, e declarando que há no Todo, segundo dissemos a esse respeito, muito de ilimitado, o suficiente de limite e, coroando isso, uma causa que está muito longe de ser algo qualquer e que, regulando os anos, as estações e os meses, tem pleno direito a ser chamada sabedoria (*sophía*) e inteligência (*noûs*) [...] jamais poderá haver sabedoria (*sophía*) e entendimento (*noûs*) sem *alma* (*psychê*) [...] *A inteligência (noûs) é o gênero que se qualificou como causa universal (pánton aition, 30e1)*”.²³

A “causa universal”, princípio de vida e inteligibilidade, princípio de animação do universo, não

²² Cfe. *Filebo*, 17a-18c.

²³ *Filebo*, 29d-30d; g. m.

podará requerer outra causa.²⁴ Infere-se, aqui, que a “causa universal”, sendo uma alma (*psyché*), deverá ser, também, “causa de si”, assim como de outro. Isso é reforçado, na medida em que o *Filebo* é posterior ao *Fedro* e ao *Sofista*.

No *Banquete*, 208b, lê-se:

“É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de ser absolutamente o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece em um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. É por esse modo, ó Sócrates, que o mortal participa da imortalidade, como em tudo o mais”. Em 207d: “A natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode ser assim, através da geração, porque sempre deixa um ser novo em lugar do velho; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma – assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este, na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo”.

A *permanência do que difere de si*, ou seja, o modo como o *mesmo*, no plano da *physis*, é repostado no *outro*, conduz, no *Banquete*, a uma relação de causação que congrega *identidade* e *diferença*, integrando autocausação e heterocausação. Tal conexão remete às relações, estabelecidas no *Fedro*, entre *antè kinesis* e *psyché*.

²⁴ Isso levanta o problema das relações entre a “causa universal”, no *Filebo*, com o disposto na *República*, VI, ou mesmo no *Filebo*, acerca do Bem (*tò ágathon*). Porém, há de se considerar, nesse caso, que o princípio, em Platão, é dito de muitos modos: O Uno, no *Parmênides*, o Belo, no *Banquete* e no *Hípias Maior*, o “quinto elemento”, na *Carta VII*, o Ser, no *Sofista*.

O significado de *autó*, referido ao automovimento (*autè kinesis*), expressou-se, em Platão, no contexto da dialética do Uno e do múltiplo, no âmbito de um sistema do Idealismo Objetivo, como momento limite no trânsito das Idéias ao plano da *physis*, e do uno ao múltiplo. O significado de *autó*, referido aos processos auto-organizadores, expressou, de forma análoga, embora inversa, a passagem do múltiplo à unidade, suscitando o problema de saber se o que denominamos Universo não poderia, também, ser compreendido em termos auto-organizativos. Infere-se, daqui, que esse cotejamento conduz, não a uma mera oposição teórica, ou à necessidade de um posicionamento unilateral, mas à tarefa de articulação metodológica da estrutura *ascendente* e *descendente* do problema das relações entre *autocausação* e *emergência*, em que pese uma possível revisão terminológica derivada dessa estratégia de investigação.

Ademais, a heterocausação, em Platão, surgiu como derivada da *autè kinesis* e, desse modo, integrada à mesma. No âmbito das teorias de auto-organização parece restar, ao que consta, um hiato nas relações entre hetero e autocausação. Em ambos os casos parece haver, no entanto, uma precedência lógica, epistemológica e ontológica da autocausação sobre a heterocausação, a partir de onde seria necessário investigar as conseqüências metodológicas, inclusive no que tange às ciências.

O significado de automovimento, no contexto da ontoepistemologia platônica, referiu-se a um ato em si subsistente, do qual deriva uma história. Diversamente, os processos auto-organizadores remetem a uma produção imanente de história, o que pressupõe, ainda, uma memória endógena do processo e, nesse sentido, um *aprendizado*. Isso nos remete, porém, ao problema do surgimento da diferença, compreendida enquanto novidade, no decorrer deste processo.

O automovimento da alma esteve relacionado, por sua vez, a uma causa universal que é causa de si, assim como de outro. A observação, no item 6 da primeira seção deste estudo, acerca da pressuposição de um processo auto-organizador de todos os processos auto-organizadores, seguiu um caminho análogo de argumentação. Porém, cabe indagar até que ponto e em que sentido o estabelecimento de níveis de autocausação não deveria conduzir a uma polissemia de significados desse conceito.

Por fim, cumpre ainda perguntar sobre o sentido a conferir a uma “ontologia” e a uma “epistemologia” associadas às teorias de auto-organização.

Referências

ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: Quadrigue/PUF, 1993.

BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria general de los sistemas*. México: FCE, 1976.

DEBRUN, Michel (Org.). *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1996.

CAPRA, Fritjof. *The web of life*. New York: Anchor Books, 1996.

HEISENBERG, Werner. *Física e Filosofia*. Brasília: Ed. da UnB, 1999.

LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*. RJ: Civilização Brasileira, 2005.

MATURANA, Humberto. *La realidad: ¿objetiva o construida?* 2 vol. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana, 1996.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. SP: Palas Athenas, 2001.

PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1949-1952.

PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1997.

PIAGET, Jean. *Estruturalismo*. SP: Difusão Européia do Livro, 1970.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 2001.

SARDI, Sérgio A. O silêncio e o sentido. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, RS, v. 1, nº 1, p. 55-69, jan/abr 2005.

VARELA, Francisco. *Conocer*. Barcelona: Gedisa, 1988.

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1991.

O Nervo Exposto

Por uma crítica da razão ardilosa desde a racionalidade ética¹

¹ Texto modificado em relação àquele originalmente publicado em versão impressa (Anais / d'ÁVILA, Fábio (Org.) *Direito penal e política criminal no terceiro milênio – perspectivas e tendências*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009) e eletrônica (GAUER, R. M. C. (Org.), *Criminologia e sistemas jurídicos-penais contemporâneos II*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010). Para que a quantidade de citações seja a mínima possível, e dado o caráter eminentemente sintético desse escrito, refira-se que as bases teórico-argumentativas do presente texto, às quais não faremos referência direta alguma, se encontram principalmente em nossos livros *Totalidade e Desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*; *Existência em Decisão - uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*; *Sujeito, Ética e História - Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*; *Sentido e Alteridade - Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*; *Metamorfose e extinção - sobre Kafka e a patologia do tempo*; *Ainda além do medo - filosofia e antropologia do preconceito*; *Sobre a construção do sentido - o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*; *Responsabilidade Social - uma introdução à Ética Política para o Brasil do século XXI*; *Ética como fundamento - uma introdução à ética contemporânea*; *As fontes do humanismo latino - A condição humana no pensamento filosófico contemporâneo*; *Razões plurais - itinerários da racionalidade ética no século XX*; *Sentidos do Infinito - A categoria de "Infinito" nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*; *Em torno à Diferença - aventuras da Alteridade na complexidade da cultura contemporânea*; *Justiça em seus termos - dignidade humana, dignidade do mundo*; *Kafka, a Justiça, o Veredito e a Colônia Penal*; *Levinas e a ancestralidade do mal - por uma crítica da violência biopolítica*, bem como em nossos capítulos e artigos "Rosenzweig entre a História e o Tempo - sentido crítico de Hegel e o Estado"; "A vida opaca - meditações

Ricardo Timm de Souza²

*Em memória dos Profs. O. P. Colombo e E. A. Rabuske,
que me ensinaram, no PG-Filosofia da PUCRS,
a questionar radicalmente todos e quaisquer
discursos condescendentes com a injustiça.*

Para o amigo Salo de Carvalho.

sobre a singularidade fracassada”; “Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade: do ‘estado de exceção’ da violência sem memória ao ‘estado de exceção’ da excepcionalidade do concreto”; “Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da ‘substituição’ no pensamento ético de Levinas”; “O corpo do tempo – um exercício fenomenológico”; “O pensamento de Levinas e a filosofia política: um estudo histórico-filosófico”, além de vários artigos e textos isolados inéditos. Para referências completas, cf. Referências Bibliográficas, ao fim do texto.

² Estudante indisciplinar da UFRGS, procurei a PUCRS porque na UFRGS já estava cursando um excesso de "codicreds" e não me permitiam ingressar em um novo curso (tinha o hábito de realizar vários cursos simultaneamente). Na PUCRS, acabei na Filosofia, por achar que me daria gratificação de escrita sem o stress da atividade performática que desenvolvia até então. Seguiram-se graduação e mestrado; fui realizar o doutorado em Freiburg, na Alemanha, e, ao voltar, fui trabalhar, primeiro como Professor Visitante e depois como Adjunto, em uma Universidade Federal. Alguns anos depois, fui convidado a retornar à PUCRS, agora como docente. Assim, retornei em 1998 e aqui permaneço, procurando cultivar no pouco que posso as inúmeras mentes brilhantes que passaram e passam por minha vida, ainda algo indisciplinar, de Professor e pesquisador.

I - Introdução

Toda filosofia constitui-se também, e de certa forma essencialmente, em *crítica da razão*, ou seja, em cuidadoso processamento crítico da(s) racionalidade(s) vigentes em uma determinada época, desde a percepção qualificada e *situada* em um determinado *locus* cultural específico que, não obstante, resgata arqueológica e genealogicamente o passado e abre efetivas possibilidades compreensivas-propositivas ao futuro. E, em um tempo de absoluta urgência como o nosso, devastado por retóricas hipócritas, um tempo em crise ou em uma crise feita tempo, absolutamente urgente é a retomada incisiva do cerne crítico da própria idéia de crítica. Retomada que não pode ser – e assumimos a dimensão estritamente filosófica da interpretação do que nos “dá o que pensar”, ou seja, o real correlato de nossa mobilização intelectual – senão crítica da(s) racionalidade(s) *efetivamente* vigentes. Os tempos que correm exigem incisivamente uma crítica da Razão, ou seja, uma crítica de suas razões – dos tempos – e dos argumentos que as legitimam. Essa é, por excelência, a tarefa filosófica do presente, sem a qual a tautologia ocupa indecorosamente todos os escaninhos do real – situação à qual nenhum intelectual digno da tarefa que toma para si pode se curvar.

Há, pois, que proceder a uma renovada crítica da razão. Inúmeras são as possibilidades que se abrem a partir de um tal intento; a nossa possibilidade, aqui evidentemente esboçada apenas *in nuce* e desde nossa posição singular e estilo de leitura do que se dá ao levantamento daquilo que se tem oferecido ao nosso discernimento ao longo dos últimos vinte anos, sintetiza-se da seguinte maneira: penetramos inicialmente nas razões da razão vulgar; entendemos a necessidade e artimanhas de uma razão ardilosa que a sustente e, por fim provisório, vimos propor uma crítica da amálgama composta por estes dois modelos a partir da racionalidade ética – temporal – que se dirige ao núcleo da

própria *idéia* de razão, ou seja, a partir da *racionalidade calibrada pelo Outro da razão*.

II – Por uma compreensão da razão vulgar

Nessa prisão ao ar livre em que o mundo está se transformando, já nem importa mais o que depende do quê, pois tudo se tornou uno. Todos os fenômenos enrijecem-se em insígnias da dominação absoluta do que existe. Não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo, mediante a sua duplicação e a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada, mas que pede o silêncio.

T. ADORNO³

A razão vulgar é, literalmente, a razão indiferente de cada dia, na qual todas as violências se combinam com a anestesia advinda da massa obtusa de acontecimentos que se precipitam, dando à homogeneização violenta do real a aparência de variedade infinita dos significantes, aparência que não é senão jogo infindo de espelhos que se refletem mutuamente, mas que não são senão imagens autoreplicantes – pois a alternativa verdadeira é sobremaneira rara, e não se encontra incólume no espaço inóspito da totalização, da Totalidade fática. É a expressão medíocre de um viver por inércia, um semi-viver kafkiano, o pretenso “habitar” um mundo sem realmente percebê-lo. Pela razão vulgar, transforma-se insignificâncias em relevância, e se retira da relevância seu significado, sua singularidade, inofensibilizando-a. *Suporta-se o in-suportável*. O mundo segue por esta via principal; e, mesmo no mundo intelectual da análise, alternativas são, em princípio, desconhecidas ou descartadas; as cores superabundantes, os sons onipresentes, que ofuscam olhos e ouvidos, nada fazem senão reafirmar a vulgaridade homogênea do indiferenciado,

³ *Prismas- crítica cultural e sociedade*, p. 14

ou seja, do *indiferente*. As máquinas, em seu ressoar automatizado, bem azeitado, mimetizam cérebros igualmente automatizados percorridos por sangue suficiente apenas para mantê-los pulsando num arremedo de vida, cérebros que não conseguem perceber senão a esfera parda, acrílica, da qual constituem o centro geométrico – pois a razão vulgar aposta na geometria para se manter no epicentro do *status quo* e do pretense futuro fechado – espelhado – que é capaz de conceber. As acelerações e desacelerações, as vertigens das promessas, seguem-se umas às outras como um comboio infinito de peças confundíveis e intercambiáveis entre si, nos trilhos estritos de um círculo fechado. É a razão *idiota* em sentido etimológico; incapaz ao menos de criar um mundo paralelo para nele se refugiar de seus pavores, preenche o mundo no qual se dá pela obliteração de tudo o que poderia conduzir à hesitação, à diferença, à multiplicidade das origens e dos destinos, fechando-se em si. É a razão pequeno-burguesa por excelência; tem pudores de pensar além de seu lugar, pois aprendeu muito cedo que pensar é perigoso. Mas é cheia de razões, embora seu objetivo único seja transformar qualidades em quantidades, pois estas últimas são previsíveis e calculáveis. Sua indigência quase a desculpa de sua cegueira; sua mediocridade é autocompreendida como sua maior virtude. Cuida de não se expor ao tempo, pois tem, ainda que não intelectualmente, a posse da caricatura da temporalidade; o mundo é uma grande oportunidade a ser aproveitada, mas nada de excessivo deve exorbitar o proveito – prefere delegar a outras razões o pensamento, enquanto pensa apenas a si mesma, *sem pensar*. Ouve qualquer coisa como se fosse um argumento terminal, desde que não afete seus instintos descerebrados; qualquer coluna de jornal ou opinião de bar tem todo valor do mundo, se o mundo nada vale. Incapaz de sensibilidade e diferenciação, embrutece o sensível e diferenciado com a força bruta; correrá a apoiar o que não entende, ainda que soe estranho assim proceder, pois o que

não entende é forte e catalisa sua mediocridade: “a heroificação do indivíduo mediano faz parte do culto do barato”⁴. Razão servil, a razão vulgar é o campo de concentração do pensamento, onde são agrupados os estímulos incapazes de sobreviver à dinâmica feroz da dialética dos interesses; seu único argumento é não ter argumento nenhum e disso se orgulhar. Será racista, se a maioria o for; apoiará o populismo punitivo, pois penderá sempre à obviada; correrá a linchar alguém, se essa for a vontade da *massa*; clamará por pena de morte, pois em nenhuma hipótese pretende compreender o que está para além do mais raso dos discursos que se adereça com o lustro de argumentos capciosos que não resistiriam a um grão de crítica, se ela ainda existisse no campo das possibilidades da vulgaridade. Pois a razão vulgar é a expressão do humano feito massa, *de-generado*, qual lava indiferenciada, que se amolda sem excessiva dificuldade ao formato daquilo que a possa conter e suportar e que logo se empedra em sua própria intransparência.

A razão vulgar é a razão hoje hegemônica; a legião dos indiferentes constitui a espessura da indiferença que a tudo amortece, exceto a proliferação de si mesma, ao estilo de certos fungos, que sufocam o que não são eles e se afogam finalmente em sua tumidez indiferenciada, sem início nem fim, em um espasmo abortado de vida. Na direção deste micro-universo pardacento são carreadas paixões igualmente abortadas, todo tipo de ressentimento e covardia, todo tipo de medo e preconceito. A combinação indigesta de todos estes elementos – a racionalidade obtusa que é expressão da razão opaca – constitui o imaginário social geral no qual todos estamos, de algum modo, mergulhados, e cujos reais componentes cumpre elucidar.

Há, pois, em nome do discernimento mais elementar, de estabelecer uma crítica filosófica da razão

⁴ ADORNO, T. – HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, p. 146.

vulgar. Todavia, tal não é possível por si só; necessário se faz examinar aquilo que se evidencia patente já a um primeiro exame: não existe razão vulgar sem uma razão mais sofisticada, porém menos facilmente perceptível, que a sustente, pelo mero fato de que a coesão extremamente precária da razão vulgar, sua volatilidade que flutua nos níveis mais rasos de qualquer coisa que se assemelhe à mera idéia de consciência, não seria possível – pois se dispersaria em sua fragmentação privada – sem algum tipo de alicerce mais sólido, sem alguma estrutura de legitimação do obtuso que somente pode se prestar a este serviço se, por sua vez, *nada tiver de obtusa*; a este contraponto especulativo, esta outra razão não-obtusa, inteligente, sutil, perspicaz na persecução de seus interesses, denominamos no presente contexto – e sem prejuízo à consagrada expressão “razão instrumental”, porém ampliando-a – *razão ardilosa*. Há, pois, que compreendê-la.

III – Por uma compreensão da razão ardilosa

Enquanto o espírito crítico permanecer em si mesmo em uma contemplação auto-suficiente, não será capaz de enfrentar a reificação absoluta, que pressupõe o progresso do espírito como um de seus elementos, e que hoje se prepara para absorvê-lo inteiramente.

T. ADORNO⁵

A razão ardilosa cerca-se a priori de cuidados e credibilidades; procura, antes de mais nada, não chocar, pois qualquer choque é perigoso. Imbuída da difícil tarefa de sustentar a violência e vulgaridade do mundo, essa massa volátil e espasmódica, ao estilo de um exoesqueleto altamente cerebral, é e tem de se mostrar inteligente; o meio-tom intelectual é seu registro, pois não pode mostrar a que

⁵ *Prismas- crítica cultural e sociedade*, p. 26.

veio, mas apenas o que transparece em sua retórica de intenções. Sua violência é adocicada; justifica o injustificável, legitima o ilegítimo a partir da seiva argumentativa que destila desde a profundidade de seus interesses estratégicos; ao organizar os meios disponíveis com relação à meta de atingir determinados fins, exerce de modo extremamente organizado a violência instrumental, pois enuncia o alibi perfeito para dispensar a moral em nome da técnica⁶. A razão ardilosa, contraponto exato da razão vulgar e, simultaneamente, sua outra face, sabe exatamente em que consiste e a que veio; mas sua subsistência depende de sua simultânea habilidade em escamotear tanto suas *razões* reais quanto suas *reais* finalidades, ou seja, em escamotear a realidade, aquilo que dá o que pensar: a quantificação violenta do mundo e a anulação do tempo, ou seja, a redução do outro ao mesmo. Dá conta do que lhe perguntam, mas *apenas* disso; oferece conforto a quem navega nos mares tempestuosos da existência; demarca desde sempre seu âmbito de validade, destilando algo que se costuma interpretar como modéstia e prudência e que a torna tão atrativa para espíritos inteligentemente medianos; estranha as coisas nuas, pois re-projeta no mundo, de modo altamente elaborado e formalizado, o que dele recebe: as tensões e

⁶ “O uso da violência é mais eficiente e menos dispendioso quando os meios são submetidos a critérios instrumentais e racionais e, assim, dissociados da avaliação moral dos fins... todas as burocracias são boas nesse tipo de operação dissociativa. Pode-se mesmo dizer que dele provém a essência da estrutura e do processo burocráticos e, com ela, o segredo desse tremendo crescimento potencial mobilizador e coordenador da racionalidade e eficiência de ação, alcançados pela civilização moderna graças ao desenvolvimento da administração burocrática. A dissociação é, de modo geral, resultado de dois processos paralelos, ambos centrais ao modelo burocrático de ação. O primeiro é a meticulosa divisão funcional do trabalho (enquanto adicional à – e em suas conseqüências distinta da – linear graduação do poder e subordinação); e o segundo é a substituição da responsabilidade moral pela técnica”. BAUMAN, Z., *Modernidade e holocausto*, p. 122.

forças brutas do existir e do pensar sem limites. Seduz pela aparente razoabilidade e equilíbrio de seus sábios enunciados – e essa é sua primeira e maior habilidade, a da hipocrisia – em um mundo no qual a própria idéia de razoabilidade e equilíbrio é indecente. Dá a aparência de ser destilada por um cérebro sem corpo, como se o pensar viesse antes do existir, ou seja, como se alguém pudesse pensar ou enunciar algo sem cérebro – utiliza-se, porém, de tais argúcias e manipulação de fragilidades, que qualquer choque, absurdo ou contradição são tolerados, porque previamente, sutilmente, inteligentemente, *descarnados*.

A razão ardilosa apresenta todas as razões possíveis para que a vulgaridade da razão vulgar permaneça opacamente em seu preciso lugar; seu arsenal de ferramentas destinadas a esterilizar o novo é enorme, pois disso depende seu sucesso. Jogo de poder, finge-se de oferta de conciliação; estratégia de violência, mimetiza-se de sutileza intelectual; recurso de cooptação, estende seus tentáculos a cada escaninho do ainda-não, para que nada de novo sobreviva. Finge mortificar-se com os horrores do mundo, quando significa a possibilidade mais profunda de morte da reatividade criativa a esses horrores.

Este é o modelo de razão hegemônico nas altas esferas do pensamento bem-comportado. Sua violência e efetividade esterilizante é inversamente proporcional à sua apreensibilidade por um espírito imaturo ou pouco curtido pelo real. Segue seu compasso de morte, que toma, a cada momento, a aparência – embora modesta – de vida do espírito.

Interregno - quando a razão vulgar encontra a razão ardilosa: o conluio da indecência num exemplo de Kafka

“O senhor se comporta pior que uma criança. O que quer, afinal? Quer acabar logo com seu longo e maldito processo discutindo conosco, guardas, sobre identidade e ordem de detenção? Somos funcionários

subalternos que mal conhecem um documento de identidade e que não têm outra coisa a ver com seu caso a não ser vigiá-lo dez horas por dia, sendo pagos para isso. É tudo o que somos, mas a despeito disso somos capazes de perceber que as altas autoridades a cujo serviço estamos, antes de determinarem uma detenção como esta, se informam com muita precisão sobre os motivos dela e sobre a pessoa do detido. Aqui não há erro. Nossas autoridades, até onde as conheço, e só conheço seus níveis mais baixos, não buscam a culpa na população, mas, conforme consta na lei, são atraídas pela culpa e precisam nos enviar – a nós, guardas. Esta é a lei. Onde haveria erros?”

Franz KAFKA, *O processo*, p. 12.

IV - Por uma crítica da razão imoral a partir da crítica da idéia de razão: da razão instrumental à racionalidade ética

O que nós recusamos não é sem valor nem sem importância. É por causa disso que a recusa é necessária. Há uma razão que nós não aceitamos mais, há uma aparência de sabedoria que nos causa horror, há uma oferta de acordo e de conciliação que nós não entendemos. Uma ruptura se produziu. Fomos lançados a esta franqueza que não mais tolera a complicidade.

Maurice BLANCHOT⁷

Proclamando a identidade da dominação e da razão, as doutrinas sem compaixão são mais misericordiosas do que as doutrinas dos lacaios morais da burguesia.

ADORNO, T. – HORKHEIMER, M. ⁸

Compreender que a tentativa desesperada de transformar a temporalidade numa abstração é a maior de

⁷ Em 'Le Refus' ("Le 14 juillet" n. 2, Paris, outubro de 1958, cit. por Herbert MARCUSE, *A ideologia da sociedade industrial*, p. 234).

⁸ *Dialética do Esclarecimento*, p.112.

todas as quimeras – como diria Rosenzweig, “ninguém nunca assinou um tratado de paz antes de travada a guerra” – é a *possibilidade primeira* de evasão do alcance paralisante da poderosa Medusa imoral em que se constitui a combinação maciça entre razão vulgar e razão ardilosa que consuma o “estado de exceção em que vivemos”. É por isso que o tempo – o fogo que consome, rápida ou lentamente, o estatuído do mundo – é o ponto de fuga de qualquer “aparência de sabedoria que nos causa horror, ...oferta de acordo e de conciliação que nós não entendemos». A temporalidade do pensamento opõe-se ao mundo paralelo no qual o tempo não tem lugar; toda crítica da razão, hoje, necessita iniciar por uma crítica da própria *idéia* de razão a partir da racionalidade precária que não dá a si mesma um nome, mas que perdura naquilo que sustenta a vida: a esperança para além do presente, a superação daquilo pelo que toda a vida, em todas as suas formas – ainda as *irracionais* – anseia inelutavelmente: *a superação da injustiça*. O que somos, na última das análises e na última das vontades, senão a ansiedade por justiça, *a loucura pela justiça*, como diria Derrida, que transforma nossa existência em algo *mais* que uma fórmula, e supera, por sua pertinácia e tensa perduração, qualquer oferta de conciliação que se detenha antes que este momento seja atingido, ou, o que dá no mesmo, que não suporta nenhum tipo de insinuação de que este momento já houvesse sido atingido, ou seja, qualquer oferta da Medusa racional, filha paralisante do incestuoso coito entre a razão vulgar e a razão ardilosa?

* * *

Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça.

ADORNO, T. – HORKHEIMER, M.⁹

Assim, a crítica da idéia de razão nada tem de irracional; é simplesmente o fruto eticamente racional do choque que a Alteridade significa. O *desentranhamento* que o estranhamento do mundo significa ao pensamento leva à estranha combinação de categorias que permite a *louca* ousadia que a “*louca* obsessão” pela justiça – que a indomesticável repugnância pela injustiça – exige e propõe: a combinação inusitada de categorias morais, advindas da sensibilidade ética, com categorias intelectuais, advindas da penetração estritamente racional na carapaça do óbvio e do desnudamento dos verdadeiros alicerces que sustentam o moralmente insustentável. Essa é, então, a expressão para a verdade além da mera idéia de verdade: “o pensamento que nega a injustiça”, o que significa a árdua passagem da razão vulgar-ardilosa – da razão instrumental – à *racionalidade ética*.

⁹ *Dialética do Esclarecimento*, p. 204.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais – modelos críticos II*, Petrópolis: Vozes, 1995.

_____, *Minima moralia*, São Paulo: Ática, 1993.

_____, *Notas de Literatura I*, São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

_____, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

_____, *Prismas*, São Paulo, São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor – HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

CARVALHO, Salo de. “A ferida narcísica do direito penal (primeiras observações sobre as (dis)funções do controle penal na sociedade contemporânea)”, in: GAUER, Ruth M. C. (Org.), *A qualidade do tempo: para além das aparências históricas*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 179-211.

DERRIDA, J. *Adens a Emmanuel Levinas*, São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

_____, *Da hospitalidade*, São Paulo: Escuta, 2003.

_____, *Força da Lei*, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

KAFKA, Franz. *O processo*, São Paulo: Brasiliense, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.

_____, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

_____, *Entre Nós - Ensaios sobre a Alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____, *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes, 1995.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz – atualidade e política*, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

MAYER, Hans. *In den Ruinen des Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

MOSES, Stéphane. *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris: Editions du Seuil, 1992.

NESTROVSKI, Arthur – SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.), *Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta, 2000.

ROSENZWEIG, Franz, *Zweistromland - Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Gesammelte Schriften III), Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984.

_____, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.

_____, *O tempo e a Máquina do Tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____, *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____, *Existência em Decisão - uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____, *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____, *Metamorfose e Extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

_____, *Ainda além do medo – filosofia e antropologia do preconceito*, Porto Alegre: DaCasa-Palmarinca, 2002.

_____, *Sobre a construção do sentido – o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*, São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____, *Responsabilidade Social – uma introdução à Ética Política para o Brasil do século XXI*, Porto Alegre: Evangraf, 2003.

_____, *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, *Fontes do humanismo latino - A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, *Ética como fundamento – uma introdução à ética contemporânea*, São Leopoldo, Editora Nova Harmonia, 2004.

_____, *Sentidos do Infinito - A categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*, Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

_____, *Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

_____, *Justiça em seus termos – dignidade humana, dignidade do mundo*, Porto Alegre: no prelo.

_____, *Kafka, a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal*, São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____, *Adorno e Kafka – paradoxos do singular*, Passo Fundo: IFIBE, 2012.

_____, *Levinas e a ancestralidade do mal – por uma crítica da violência biopolítica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

_____, “Rosenzweig entre a História e o Tempo – sentido crítico de *Hegel e o Estado*”, in: ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 21-39.

_____, “A vida opaca – meditações sobre a singularidade fracassada”, in: OLIVEIRA, N. F. – SOUZA, D. G. (Orgs.), *Hermenêutica e filosofia primeira*, Ijuí: Editora da UNIJUI, 2006, p. 461-469.

_____, “Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade: do ‘estado de exceção’ da violência sem memória ao ‘estado de exceção’ da excepcionalidade do concreto”, in: *VERITAS – Revista de Filosofia*, v. 51, n. 2, junho 2006, p. 129-139.

_____, “Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da ‘substituição’ no pensamento ético de Levinas”, in: SOUZA, Ricardo. Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) *Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____, “O corpo do tempo – um exercício fenomenológico”, in: SOUZA, Ricardo Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.), *Fenomenologia Hoje II – significado e linguagem*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____, “O pensamento de Levinas e a filosofia política: um estudo histórico-filosófico”, in: SOUZA, Ricardo Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) *Fenomenologia hoje III – bioética, biotecnologia, biopolítica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. – FABRI, Marcelo. – FARIAS, André Brayner de. (Orgs.) *Alteridade e Ética*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre – Petrópolis, E.S.T.-Vozes, 1983.

TIBURI, Márcia. *Filosofia cinza – a melancolia e o corpo nas dobras da escrita*, Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

TIBURI, Márcia – KEIL, Ivete (Orgs.), *O corpo torturado*, Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

Diferença ontológica e onto-teo-logia

Ernildo Stein

Foi através de problemas da filosofia transcendental, e das dúvidas levantadas por ela, que se abriu um caminho para se pensar a Filosofia como totalidade, na busca da totalidade. É estranha a tendência que há na Filosofia de ter que reconhecer a busca de uma totalidade, nunca encontrada. É por isso que Aristóteles denomina a Filosofia de *episteme zetoumene*, que é a ciência procurada, porque devemos tender para ela, sem que ela, no entanto, nunca se complete.

Por ser a Filosofia uma ciência em que se busca a totalidade, ela começa a ser desenvolvida na nossa experiência, de maneira parcial, de modo unilateral, na medida em que temos que escolher um ente determinado para expressar essa totalidade. No momento em que, com a filosofia moderna, percebemos as tentativas de pôr limites à metafísica, começamos a perguntar sobre esses limites, os

quais eliminam a ideia de totalidade e se referem à velha tradição da metafísica como algo que não é intocável. O conceito de metafísica que se desenvolve nas proximidades de Kant, vai nos indicar o que é uma nova metafísica. Esta é a velha metafísica, embora não trate mais dos problemas metafísicos da objetividade. No lugar destes, são postos os problemas da possibilidade do conhecimento metafísico. Portanto, não se trata mais de um conhecimento metafísico, mas de uma metafísica do conhecimento. Com a introdução da subjetividade no lugar da substância, como Hegel nos diz, no prefácio da *Fenomenologia do espírito*, “entronizamos a subjetividade no altar abandonado da substância”.

Na filosofia moderna se deu uma inversão, que chamamos de copernicana, com a qual não mais se busca a solução dos problemas metafísicos, mas se pergunta pelos problemas da solução. Kant quer demonstrar por meio da *Crítica da razão pura* que é possível um conhecimento de *iure*, que não é apenas um conhecimento contingente, transitório. Aí se faz uma divisão: o *de facto* no fundo é a questão do conhecimento natural e o *de iure* é o conhecimento transcendental. Para avançar, irei usar uma frase de Wilhelm Szilasi: “Para a Filosofia, a experiência especulativa foi desde sempre o tema propriamente dito, e apesar disto não foi realizável até Kant, nem mesmo na Filosofia, uma clara separação entre experiência natural e experiência especulativa. A razão, para essa não realizabilidade, foi descoberta por Heidegger na diferença ontológica”. Szilasi tem uma especial sensibilidade para esta questão fundamental de Kant: o problema da distinção entre a linguagem natural, a experiência natural e a experiência especulativa. Ele atribui a Heidegger a solução dessa divisão que foi introduzida por Kant através da distinção entre fenômeno e coisa em si, problema este não resolvido. Tal problema continua sendo a questão insolvida do esquematismo da razão: a relação entre o ente singular e a sua universalidade.

Esse tema que é tão decisivo na filosofia do século XX, e na filosofia ocidental como tal, que podemos dizer que, se esse processo, intitulado aqui “diferença ontológica e ontoteologia”, não tivesse acontecido, estaríamos muitos passos atrás na Filosofia. Tal questão surge dos dois caminhos abertos na *Metafísica* de Aristóteles. De um lado, temos a ciência procurada (*episteme zētoumene*), que trata do ser e dos entes e, de outro lado, temos a ciência do *theón*, do pensamento de pensamento, do motor imóvel. Com a diferença ontológica, Heidegger escolheu o segundo caminho da *Metafísica* de Aristóteles: o pensamento do ser que se dá de múltiplos modos e assim se volta contra a ontologia de caráter platônico, a qual, seguida pela tradição, levou à entificação do ser, ao seu encobrimento. Em *Ser e tempo*, e em um texto escrito logo após, *Os começos metafísicos da lógica*, levanta-se essa questão, de maneira inaugural, até chegar ao problema da diferença ontológica.

Caso essa introdução não tivesse sido feita, dependeríamos ainda de um dualismo na Filosofia e não teríamos percebido a ontoteologia como o caminho do esquecimento do ser. Em outras palavras, estaríamos ainda em uma espécie de expectativa de solução do todo da Filosofia através do sistema. Há uma frase de Heidegger, dessa época, que mostra isso: “A determinação histórica sem o elemento sistemático é morta e a determinação sistemática sem o elemento histórico é vazia”. Para ele, estamos sempre nesse jogo onde impera uma distinção que leva a esse dualismo do elemento histórico e do elemento sistemático.

Minha intenção é introduzir algo que, ainda que reconheça a distinção, a diferença, introduza uma unidade. Esse é também o segredo da diferença ontológica. Esta, que se apresenta como uma expressão de Heidegger, visa a identificação de um processo que se desenvolveu em cada época da Filosofia, mas sempre como uma espécie de equívoco. O filósofo chama isso de encobrimento. Em Hegel, o *lógos* grego se desenvolve através dos autores na

história da filosofia até o *lógos* hegeliano do saber absoluto, no qual é dada a solução definitiva da Filosofia pela identidade da identidade, com a não identidade, como saber absoluto. Em Heidegger se dá o processo contrário. Para ele, houve uma primeira manifestação, um primeiro despertar, um primeiro brilho nos filósofos gregos pré-socráticos, quando falavam, por exemplo, de *alétheia* ou de *physis*. Este primeiro brilho foi sendo encoberto, sobretudo pela presença da *idéa* em Platão e da substância em Aristóteles. O encobrimento progressivo continuou até o saber absoluto em Hegel, o qual, apesar de aparentemente ter introduzido a dialética pela diferença constante (tese, antítese e síntese), é o filósofo da identidade. Assim, o saber absoluto passa a ser a identidade da identidade com a não identidade.

Hegel é o filósofo da identidade e Heidegger, pela maneira como ele introduziu o problema da diferença ontológica, é o filósofo da diferença. Entretanto, dizer que este é o filósofo da diferença significa dizer que ele não apenas pensa a diferença, a impossibilidade de identificação entre histórico e sistemático, mas examina os motivos que possibilitam tal aproximação. Em Hegel, o histórico e o sistemático se encontram no saber absoluto, e a história da filosofia é o movimento que desenvolve o sistema que chega a se fechar no saber absoluto. Esse movimento hegeliano em direção deste saber, para Heidegger, levou ao total encobrimento da questão do ser. Este dirá, portanto, que a aproximação entre sistema e história é uma aproximação que procuramos alcançar, mas que nunca alcançaremos. Assim, em Hegel se dá o saber absoluto, da infinitude, e em Heidegger se dá a dimensão existencial, da finitude.

Esses dois elementos são centrais para pensarmos, em primeiro lugar, como é possível ter surgido, ao mesmo tempo, a partir do pensamento de Kant, um Hegel e um Heidegger. Essa é uma questão fascinante se observamos como das teses do filósofo, que se propôs superar o sono dogmático da metafísica, pondo um limite para ela, puderam

resultar as ideias de dois filósofos que desenvolveram movimentos opostos. Não vamos desenvolver mais profundamente a questão da identidade em Hegel. Essa questão da identidade e da diferença, uma questão que nos segura na Filosofia, tem a ver com o problema de como, desde os gregos, se colocava a questão do saber último da Filosofia.

Como pensar a diferença ontológica e a ontoteologia? *Como pensar a diferença ontológica e a ontologia teológica?* Talvez pudéssemos achar outros nomes para esses problemas filosóficos. A palavra “ontologia” não existia até o século XVII. Foi um filósofo cartesiano, chamado Clauberg, que inventou esse termo. Todo o tratamento em torno da questão do “ser” era feito, até o século XVII, através de outros nomes, como filosofia primeira, metafísica ou Teologia. Acontece que essa questão é a questão central da Filosofia e talvez por causa dela, e por perguntarmos com ela pela totalidade, movamo-nos e teimemos na Filosofia, embora Heidegger diga que não é preciso ser filósofo para perguntar pela totalidade.

Ao longo da história, perguntamos pela maneira como a totalidade pode ser denominada. Poderíamos investigar a motivação dessa busca e, assim, veríamos, em primeiro lugar, que tal motivação desde os pré-socráticos até Aristóteles, surgia simplesmente do desejo de encontrar um objeto que represente a totalidade: o *ápeiron*, a água, o *nous*, etc. Em Aristóteles, surgiu um problema pessoal sério. Na medida em que ele se afastava de Platão e introduzia o conhecimento filosófico como uma obra humana, paralelo ao conhecimento das ciências, ele ao mesmo tempo se perguntava pela função do conhecimento filosófico para o conhecimento científico. Daí se originou a questão do natural (conhecimento científico) e do ontológico, que depois será chamado transcendental.

Aristóteles, ao tratar, por meio da física, da astronomia e de outros campos do conhecimento, de

questões como o movimento e o tempo, não podia se ater puramente à dimensão transitória e contingente destes, os quais mostravam o nascimento e a corrupção dos entes. O filósofo está à procura de um elemento que garanta para o conhecimento uma dimensão universal e generalizadora, isto é, uma explicação para certos conceitos, como movimento e tempo, que estão intimamente ligados ao conceito de natureza, de *phýsis*. Em outros termos, ele busca uma explicação para o cosmos como um todo.

Desse modo, Aristóteles desenvolve duas teorias em duas direções, que ainda hoje são objeto de divisão dos filósofos. Alguns adotam a sua tese do motor imóvel, a qual representa a solução ontoteológica, talvez de caráter palatônico; enquanto outros seguem o segundo caminho, da filosofia primeira (*proté philosophía*), da *epístème zetouméne*, da ciência que se guia pela pergunta pelo ser dos entes e pelo ente enquanto ente. Essas duas direções levam à filosofia do ponto de vista histórico e à filosofia do ponto de vista sistemático. O primeiro caminho conduz à metafísica como ontoteologia. O outro conduz à ontologia, à fenomenologia, como veremos, através de Heidegger.

Ao introduzir aquilo que garantiria a universalidade e a generalidade da ciência e, portanto, sua necessidade, Aristóteles utilizou o princípio grego da causa final como início do movimento, que significa também uma espécie de início de uma identidade final. Ao introduzir o motor imóvel, ou aquilo que ele chamou no livro nono e no livro doze da *Metafísica* de pensamento de pensamento, *théon*, divino, sublime, para situá-lo como elemento de atração que leva aos entes e nos conduz à busca da perfeição, ele quis explicar, com isso, todo o movimento do cosmos. Portanto, em Aristóteles, o surgimento dos entes não se dá pela causalidade eficiente, como no cristianismo, mas pela causa final.

Ao introduzir o *théon*, ele deu ao elemento da universalidade e da generalidade das ciências, uma explicação

objetiva. Ainda que o pensamento de pensamento seja de caráter “especulativo”, Aristóteles objetificou esse elemento “especulativo” para explicar a origem do tempo e do movimento, o que marca até hoje a filosofia ocidental. Não haveria ontoteologia sem Aristóteles; não se faria, em Santo Tomás, todo o movimento entre Filosofia e Teologia, numa relação de submissão; nem surgiria Hegel, se Aristóteles não tivesse posto essa questão. Assim, essa resposta que Aristóteles deu para encontrar a ideia de universalidade, de generalidade do campo natural das ciências, é uma resposta especulativa objetivada, mas como o especulativo não pode ser entificado, surge a ontoteologia.

Aristóteles percebeu essa objetificação, com a qual ele estava em busca do significado e do sentido, mas, como na época não se conhecia semântica, ele trocou o significado pelo objeto. Deus ficou no lugar do que deveria ser o elemento básico de universalidade e generalidade: o significado. Heidegger coloca, no início de *Ser e tempo*, a pergunta pelo ser tirada do *Sofista* de Platão, embora ela também tenha sido feita por Aristóteles. “Há muito tempo sabemos e temos familiaridade com o que significa a expressão ente, entretanto, nós que pensávamos compreender o que é o ser, agora estamos em aporia”. A pergunta pelo ser do ente, e pelo ser enquanto ser, é tomada por Aristóteles como objeto da ciência procurada, da *epistémē zetouménē*. Essa é a segunda vertente aristotélica, mas, apesar de ela trazer essa interrogação pelo ser, ela possui um viés filosófico que introduziria a ideia de totalidade objetificada. Enquanto identificamos ser com Deus terminamos objetificando-o. Todavia, se mantivermos aberta a linha de pergunta, como Aristóteles fez através da sua ciência inacabada, teremos um segundo caminho, ou seja, aquele caminho da diferença ontológica.

Em vez de resolver a questão pela ontoteologia que entifica o ser, podemos manter a questão do ser em aberto, à procura, na finitude. Sabemos que a marca ocidental da

tradição cristã veio do fato de a ontoteologia ter levado à superposição entre ser e Deus. Superpor ser e Deus significa objetivar a questão do ser. Os filósofos objetificaram a questão do ser de vários modos: Platão com a *idéa*, Aristóteles com a substância, a Idade Média com o *ipsum esse*, Kant com o *eu penso*, Hegel com o *lógos* do saber absoluto. Houve diversas épocas em que essa questão da objetificação variava, mas sempre reaparecia como a única possibilidade de se manter o pensamento da totalidade. A escolha da segunda via levou Heidegger à fenomenologia, a uma ciência aberta, finita, sempre à procura, à ontologia da finitude.

O outro movimento de Aristóteles, da questão do ser e do ser do ente, introduziu o processo da diferença, mas esse processo da diferença foi constantemente encoberto, na medida em que o ser era explicado através do ente, de um ente superior, do ente supremo; através da subjetividade que aparece a partir de Descartes, de Kant e, sobretudo, de Hegel, o qual entroniza a subjetividade no altar da substância. Em outros termos, o pensar da diferença foi encoberto e o pensar da identidade foi afirmado. São estes os dois movimentos, o de Hegel e o de Heidegger. Em Heidegger houve o movimento da diferença e em Hegel houve o movimento da identidade. Quando Heidegger diz que a determinação histórica, sem o elemento sistemático, é morta e a determinação sistemática sem o elemento histórico é vazia, talvez se lembrasse de Kant, do jogo entre fenômenos e ideias: a ideia sem o fenômeno é vazia e o fenômeno sem a ideia é cego.

Falando do sistema e do elemento histórico, Heidegger acrescentaria que: “O histórico e o sistemático não podem ser fechados em uma unidade”. Como podemos pensar ambos numa unidade sem cair em uma identidade hegeliana? Para evitar essa unidade se exige que se introduza um terceiro nível de ente, um terceiro nível de distinção que Aristóteles não fez e que Heidegger pensou, pela primeira vez. Nesse nível, que é o ser-aí (*Dasein*), é possível manter a

identidade e a diferença na diferença. Ele é o ente como lugar onde, de certo modo, o ser faz sua manifestação. O tratamento desse terceiro nível é que vai permitir a futura possibilidade de se falar em diferença ontológica, e não mais, portanto, em identidade ontológica.

Nós tratamos aqui da palavra ontologia que é, naturalmente, altamente suspeita. Ela é uma palavra que foi inventada no século XVII, mas nós falamos dela nos remetendo a elementos da época grega, os quais muitas vezes não têm nenhuma relação direta com a tradição grega. Nós identificamos ontologia com metafísica. Foi somente Christian Wolff que fez a distinção essencial utilizando estes termos, fundando uma distinção: uma metafísica geral e três metafísicas especiais (metafísica do mundo, metafísica do homem e metafísica de Deus); esta influenciou Kant.

Há, portanto, uma questão fundamental que não identificamos, e que deve ser novamente tematizada, evitando-se o uso indistinto de ontologia, de metafísica. Todavia, se quisermos chegar ao núcleo, que é o nosso problema e que Heidegger explicitou mais claramente que qualquer outro filósofo, vamos perceber que há outro tipo de operação em jogo, quando falamos em uma subjetividade sustentada por um *lógos* que suprime as diferenças numa identidade, em direção do saber absoluto. A subjetividade, portanto, carrega em si esta ideia de busca de identidade desde que Kant produziu o dualismo. Na medida em que sujeito [transcendental] e objeto se distinguem essencialmente, em Kant, surge a dialética hegeliana para suprimir essa diferença.

A identidade entre sujeito e objeto, mesmo que o objeto carregue em si a ideia de subjetividade, de *lógos*, é no fundo um vício que Hegel repete como Aristóteles. Ernst Tugendhat fala sobre isso, no final de seu livro *Autoconsciência e autodeterminação*, em um capítulo intitulado *Liquidação com Hegel*. Tugendhat diz que Hegel confundiu o significado dos conceitos com o objeto e assim pôde construir seu sistema

filosófico porque cada conceito era um objeto, como se os conceitos fossem tijolos numa construção. É por isso que a ideia de subjetividade em Hegel, por mais próxima que pereça estar da ideia de significado, distorceu o conceito de significado. Somente desse modo pôde produzir uma filosofia absoluta, porque o fator absoluto da identidade, da identidade com a não identidade, não é mais sujeito, mas sujeito e objeto numa totalidade.

Como se desenvolveu, então, a filosofia da diferença, a diferença ontológica? Mediante a transformação da ideia de subjetividade em ser-aí, ainda que Heidegger não reconheça. Heidegger preencheu uma lacuna, ao pôr o ser-aí como o lugar no qual se introduz uma diferença, que é a diferença entre ser e ente. Essa terceira instância havia sido suprimida pela tendência invencível da objetificação, que usava, para explicar a diferença entre ser e ente e para determinar, então, todas as instâncias da cultura de uma época, um ente superior aos outros entes.

Com a obra *Ser e tempo*, Heidegger introduziu a instância em que a diferença é sustentada através da analítica existencial. Esta, por um lado, é a analítica do ser humano como ser finito, e, por outro, com ela Heidegger faz uma distinção entre dois *lógoi*, e não mais um *lógos*, isto é, o *lógos do enunciado*, da lógica, que leva ao saber absoluto em Hegel, que é o *lógos apofântico*, e o *lógos hermenêutico*. Este *lógos* é como o “enquanto” que acompanha qualquer enunciado e que, mais tarde, será chamado de “pré-compreensão”. Ao fazer a distinção entre esses dois *lógoi* e mostrar que há uma diferença fundamental entre o *lógos do enunciado* e o *lógos hermenêutico*, da pré-compreensão, do ser-no-mundo, o *lógos* prático, Heidegger garantiu a diferença ontológica, a qual se desdobra naturalmente em muitas dimensões.

O filósofo introduziu, portanto, dois *lógoi*, mas o importante aí não é isto. Outros também fizeram a distinção entre ser e ente. O importante é ele ter introduzido um elemento de distinção entre “experiência natural e

experiência especulativa”, como disse Szilasi. Ele introduziu a diferença ontológica de um modo inteiramente novo, de tal maneira que com isso produziu, nos seus livros antes de *Ser e tempo* e logo depois de *Ser e tempo*, uma nova divisão da metafísica ocidental. Kant certamente o influenciou nessa tarefa de pôr limites à metafísica, mas, diferente de Kant, ele fez isso falando em ontologia fundamental. Esta é aquele lado da metafísica que poderíamos chamar de metafísica da metafísica. Porque se a metafísica é objetificação, entificação, busca de identidade; enquanto a metafísica da metafísica é justamente o acontecer da diferença. Nesse sentido, Heidegger chamará esta metafísica de ontologia fundamental, que será desenvolvida, primeiro, como analítica existencial. Estamos sempre envolvidos com a analítica existencial, porque mesmo a segunda seção de *Ser e tempo*, que trata do *Dasein* e da temporalidade, não é mais do que a revisão da analítica existencial sob o ângulo da temporalidade.

Terminamos, assim, ocupando-nos com o *Dasein*, através das duas seções publicadas de *Ser e tempo*. Mas essa ontologia fundamental também introduz uma distinção entre ciência natural e experiência especulativa. A experiência natural, para Heidegger, também faz parte da questão da identidade, mas ela não é mais aquilo que é tornado especulativo por ser incluído na identidade. Isso significa dizer, que a diferença permite também identidade, mas esta não é mais produzida pelo sujeito no saber absoluto. Ela não é a identidade do modelo “ $A = A$ ”, como ocorre na lógica e de certo modo na subjetividade hegeliana, o igual por exemplo, mas é a identidade do mesmo, da mesmidade. Aqui o ser é o mesmo. Por essa razão, Heidegger escreve muitas vezes o “Mesmo” com “m” maiúsculo. Ele criou no terceiro nível, um lugar em que o *Dasein*, ao mesmo tempo em que compreende o ser, compreende a si mesmo. O *Dasein* é o ser que tem que ser

(*Zusein*), ou seja, que sabe que *é* e que não pode escapar de ter que se assumir enquanto *é*.

Ao mesmo tempo em que se compreende a si mesmo, enquanto ser, ele compreende o ser, e na medida em que compreende o ser, compreende a si mesmo. Essa diferença, leva a uma espécie de identidade não linear, que é a *identidade do círculo hermenêutico*. Esta, na qual fazemos constantemente a diferença entre ente e ser, entre o ser-aí que compreende e o ser que é compreendido, entre o ser que sustenta o ser-aí e o ser-aí que é o lugar em que o ser se manifesta, aparece, acontece.

Na fenomenologia, descrevemos o dar-se do ser como compreensão, como algo que se dá em nós mesmos, como acontecimento. Heidegger irá desenvolver isso de infinitos modos nos seus textos. Esse acontecer é a marca da fenomenologia e o *Dasein* é o lugar do acontecer, por isso ele é um acontecer hermenêutico. Assim, toda a tradição vem da fenomenologia hermenêutica ligada ao *Dasein*, tendo como aspecto fundamental esse acontecer. Desse modo, o *lógos hermenêutico* não é o *lógos do enunciado*, a partir do qual eu digo, apodicticamente, “é isso”, “é aquilo”; mas é o *lógos* do contexto no qual o enunciado acontece e, conseqüentemente, o sentido.

Heidegger diz no começo de *Ser e tempo*, quando cita Platão, que quando perguntamos pelo ser terminamos em aporia. Pensávamos saber, mas não sabemos. É por isso que ele põe a questão: Será que não conviria nós repensarmos essa questão do ser? Pergunto pelo sentido do ser, e este será buscado no horizonte do tempo, no horizonte da compreensão do ser. O que temos que perceber, e Heidegger sabia disso também, é que o sentido não existe. Buscamos o sentido, mas nós não o encontramos. Durante muito tempo a filosofia que interpretava Heidegger dizia: ele fracassou porque não encontrou o sentido do ser. Justamente buscar o sentido do ser é desenvolver a Filosofia num outro universo de análise, que não é mais o universo da objetividade –

greco-medieval–, nem da subjetividade moderna, mas desenvolver a questão do ser no horizonte da finitude, no horizonte da temporalidade. Aí o conceito de ser vai se colocar como um conceito com o qual operamos como entes finitos. Como Heidegger diz: “Tão finitos somos nós que necessitamos do conceito de ser para pensar”. Temos aqui novamente a questão dos dois caminhos de Aristóteles. Encontram o sentido do ser os que seguem o primeiro caminho de Aristóteles, a ontoteologia; mas quem investiga o ente, o ser do ente, trilhando o segundo caminho, aquele da *epistémē zetouméne*, permanece em aporia, aberto, sem resposta definitiva pelo sentido, não chega ao absoluto, permanece na finitude.

A partir desse conceito surge a diferença ontológica, e a nossa pergunta é: é a diferença ontológica que tem como resultado o ser humano? Ou é o ser humano que tem como resultado a diferença ontológica? Questões que o filósofo se põe no segundo volume “Nietzsche”. Como responder a essa questão das questões? Não conseguimos decidir isso, porque aí está o movimento da circularidade. Não conseguimos decidir se a diferença ontológica é produzida pela circularidade, pelo ser-aí, ou se o ser-aí é resultado da diferença ontológica. É claro que isso, no nível da circularidade, é perfeitamente pensável.

Retomando a questão entre experiência natural e experiência especulativa, ou experiência natural e experiência transcendental, no sentido mais amplo, poderíamos dizer, de uma maneira simples, que Hegel desenvolveu a Filosofia num movimento *especulativo transcendental* e Heidegger desenvolveu a Filosofia num movimento *especulativo hermenêutico*. Se existe uma dobra na linguagem, a linguagem dos enunciados assertórios, os enunciados práticos e se a linguagem carrega e sustenta a linguagem de caráter assertório, reconhecemos uma dupla estrutura da linguagem, a linguagem lógico-apofântica e a linguagem no nível hermenêutico.

Poderíamos dizer que essa dupla estrutura já existe em Hegel, porque ele diz que nós, comuns mortais, sempre trabalhamos com a linguagem ordinária, mas por trás da linguagem do homem comum, do entendimento comum, existe o movimento do *lógos* e ali se dá o movimento especulativo, dialético-especulativo. Heidegger diria que também nós usamos sempre uma linguagem, mas a linguagem natural da qual ele fala não é perpassada por um elemento do *lógos* ou um elemento de certo modo divino, em que Deus é, por fim, a síntese suprema. Em Heidegger, a linguagem não é chamada linguagem ingênua, a linguagem que deve ser perpassada por um ser efetivamente existente, que seria Deus. Para Heidegger, a mesma linguagem, a linguagem humana tem duas dimensões, um aspecto lógico e um aspecto hermenêutico. Essas duas dimensões é que fazem com que ela seja linguagem natural e, ao mesmo tempo, linguagem especulativa, de caráter transcendental. Nós certamente realizamos talvez a operação mais importante do ser humano, quando fazemos uma frase com sentido, uma frase enunciativa que pronuncia algo sobre algo.

Certamente é disso que nós precisamos, só que não percebemos que ao operarmos com isso precisamos uma espécie de base, um elemento que sustenta isso, que é um pré-compreendermos a nós mesmos no mundo e essa pré-compreensão é condição de possibilidade de todo o enunciado. No entanto, esse fundamento da linguagem enunciativa é um fundamento que se dá na própria condição humana, no próprio ser-aí, enquanto na tradição da filosofia absoluta, da ontoteologia, essa linguagem se dá em direção de uma síntese absoluta. Assim, Hegel encontra um fundamento absoluto e Heidegger diz que a linguagem enunciativa se fundamenta em um fundamento sem fundo, a hermenêutica. É uma espécie de lugar que é apenas sustentado pela finitude do *Dasein* e lá não existe fundamento. É com isso que definitivamente se supera a

ideia do fundamento *inconcussum* e do eu ou do sujeito, herdeiros do primeiro caminho de Aristóteles, a ontoteologia de origem platônica.

Como passagem, gostaria de levantar outro problema. Poderíamos pensar que se Heidegger inaugura a ontologia fundamental, e para isso faz a analítica existencial, introduzindo a diferença ontológica, para que ainda discutir as questões da ontologia? Porque esse é o trabalho filosófico. No mesmo livro há uma parte essencial que ele dedica às meta-ontologias. Elas são as ontologias regionais, que se dão nas ciências humanas em geral e que são observações sobre antropologia, psicologia, direito, educação. Não reduzimos a Filosofia à ontologia fundamental. Também há um elemento especulativo e um elemento transcendental específico nos campos da ciência em geral que podemos tratar especificamente. Não há negação das ontologias regionais.

No momento em que falamos em ontoteologia temos uma palavra, provavelmente criada por Heidegger. Nunca a vi sendo usada antes. O conteúdo dessa palavra foi criado para a velha metafísica e não para a nova metafísica, não na discussão do pensamento metafísico depois da revolução copernicana, não na metafísica do conhecimento, mas no conhecimento metafísico. No entanto, temos que flagrar também em toda metafísica do conhecimento, até mesmo de Kant, floresce uma ontoteologia enraizada no resto de metafísica.

Todo o conhecimento metafísico é ontoteológico. E na medida em que ele é ontoteológico, a pergunta é: como Deus entrou na Filosofia? Ele entrou na Filosofia pela porta dos fundos, porque ela propriamente não poderia tratar de Deus. Para Aristóteles, “é estranho que Deus que tem o direito de fazer Filosofia (metafísica), não faça Filosofia, porque ele é pensamento de pensamento. E, no entanto, o ser humano que por condição não poderia fazer Filosofia, faz Filosofia”. Quem fala aqui é o Aristóteles do primeiro caminho onde se postula o motor imóvel, o *théon* que é

pensamento de pensamento, perfeito, e, assim, tudo move pela atração. Aqui temos a metafísica ontoteológica. Aliás, o ser humano só poderia fazer Filosofia se seguisse o segundo caminho de Aristóteles, a pergunta pelo ser e ser dos entes. Então teríamos a filosofia primeira, a *epistémē zetouménē*, a ciência procurada, a filosofia da finitude.

No momento em que Deus entra na Filosofia e se torna o princípio organizador dela, a Filosofia (como metafísica) se torna o destino do pensamento ocidental, como destino onto-teo-lógico. Essa questão do destino onto-teo-lógico, na metafísica ocidental, é o que levará ao encobrimento do sentido do ser por diversas entificações. O ser é então *idéa*, substância, *ipsum esse*, *cogito*, eu penso, saber absoluto: os princípios epocais. A analítica existencial investiga o ser, no segundo caminho de Aristóteles, a ciência procurada, em que a resposta à questão do ser permanece na diferença ontológica. Heidegger deixa sem resposta esta questão: apenas pergunta se o homem surge da diferença ontológica ou se essa surge do homem. Mas a analítica existencial parte do *Dasein*, do ser-no-mundo, para perguntar pelo sentido do ser, pela diferença ontológica. Desde o começo, *Ser e tempo* visa a crítica do caminho ontoteológico da metafísica, o primeiro caminho. Quando Heidegger fala em esquecimento do ser (do ente), em superação da metafísica, ele sugere que nós nos adentremos na metafísica.

As aproximações que desenvolvemos em torno da diferença ontológica foram acompanhadas pela temática da ontoteologia. Não precisamos fazer grande esforço de articulação, para concluir que os diversos aspectos apresentados tomam uma forma combinada que passa a apontar na direção da tarefa principal que Heidegger se propõe durante os anos 20 do século passado, na preparação de uma obra sistemática que desse um perfil amplo para compreendermos a temática da destruição das ontologias tradicionais e da superação da metafísica. A ontoteologia não é simplesmente o resultado de uma atitude apenas crítica

diante da metafísica. Ela representa a escolha de um modo de problematizar aquilo que se tornara para Heidegger uma marca da tradição filosófica ocidental, que tinha suas raízes no universo grego, sobretudo em Platão e Aristóteles. É por isso que podemos dizer que os dois caminhos de Aristóteles além de apresentarem dois contextos da experiência aristotélica da pergunta pela resolução do problema de um lugar último de fundamentação, resultam das análises que resultaram de sua *Física*, mas principalmente da *Metafísica*.

Não resta dúvida que o filósofo não podia desenvolver um caminho de argumentação crítica à ontoteologia se não falasse de um lugar que lhe trouxesse razões suficientes para servir de pressuposto. Tal ponto de apoio foi a escolha do segundo caminho de Aristóteles, de sua filosofia primeira, da pergunta pelo ser do ente e pelo ente enquanto ente. Todas as análises de Aristóteles que Heidegger desenvolveu podem ser situadas no horizonte de sua opção pela ciência procurada (*epistème zetouméne*). O desenvolvimento de sua interrogação certamente teve como objeto principal interpretações fenomenológicas de certas obras centrais de Aristóteles.

Chama-nos nossa atenção que o filósofo termine acrescentando ao seu central tema da hermenêutica da facticidade, o caminho da destruição. Com essa expressão, seu pensamento abre diversas direções possíveis de serem escolhidas e que efetivamente foram exploradas por Heidegger. Quando o filósofo procura uma luz na destruição das ontologias tradicionais a partir do conceito de tempo, adia para a terceira seção de *Ser e tempo* o desenvolvimento de uma temática que o levará para uma espécie de impasse. O filósofo irá explorar essa aporia para realizar um movimento fundamental para a sua obra, mas que de alguma maneira era previsível que devesse acontecer.

A questão do esquecimento do ser, a história do encobrimento do ser atribuída à metafísica ocidental, aponta em duas direções. De um lado, para a ontoteologia

representada pelo primeiro caminho de Aristóteles e que conduzira à tradição ocidental a um desenvolvimento encobridor da questão do ser, pode ser vista como uma passagem inevitável, no caminho da fundamentação, que terminaria sendo encobrimento pela pressa que autores centrais da tradição ocidental tinham de resolver a questão, seguindo a primeira via de Aristóteles por um princípio último. Este terminaria sendo proposto como a solução de um problema que, no entanto, levaria para outro problema de proporções semelhantes e desenvolvimento paralelo. A ontoteologia terminaria por coroar a ontologia, mas deixaria sem resposta a pergunta pelo ser que se deparava justamente no segundo caminho de Aristóteles, que Heidegger trilhava.

Quando olhamos para a proposta de *Ser e tempo*, de levantar a questão do sentido do ser, podemos observar que o caminho que levaria a ela encontraria, em seu desenvolvimento, realizado através da analítica existencial um impasse que o filósofo deveria adivinhar inevitável. A terceira seção de *Ser e tempo* traz em seu bojo, como *Tempo e ser*, uma espécie de atitude de violência do filósofo que já deveria ter aprendido pelo segundo caminho de Aristóteles que escolhera e que leva a uma ciência procurada, aberta, sem resultado definitivo, para longe de uma fundamentação. Podemos assim observar o filósofo numa espécie de perplexidade, descobrindo, mediante aquela seção em que prometera uma alternativa para a questão da busca do sentido do ser, que ele também, como filósofo da metafísica do segundo caminho, passaria pela tentação da ontoteologia, ou ao menos enfrentasse o problema que iria representar o tempo como horizonte do sentido do ser. O filósofo iria enfrentar a dificuldade fundamental de se manter no horizonte do tempo e não apelar para a eternidade na forma do pensamento de pensamento do motor imóvel de Aristóteles.

Podemos imaginar-nos o perguntador desafiado a não responder e a continuar fazendo perguntas, o que no

fundo significa manter-se no nível fenomenológico que escolhera, no começo da obra *Ser e tempo*. Heidegger, no entanto, converte a sua proposta, de destruição das ontologias, na necessidade de uma superação da metafísica. Heidegger I e Heidegger II terminam se encontrando e o filósofo escolherá a tarefa de realizar uma investigação da história do esquecimento do ser pela metafísica (ontoteológica). O caminho da destruição não levará necessariamente ao caminho da superação da metafísica, mas esta se torna uma escolha inevitável para quem irá realizar na desleitura dos clássicos da metafísica ocidental, não apenas uma obra negativa, mas a procura do não dito naquilo que a tradição dizia, do não lido em todas as leituras da metafísica ocidental.

Se pensarmos numa integração das observações realizadas até agora, percebemos que as decisões tomadas por Heidegger desde a sua hermenêutica da facticidade só podiam conduzir a tudo isso que descrevemos, através das aporias que apareceram na terceira seção de *Ser e tempo* e das decisões que o filósofo tomou enveredando pela escolha da viravolta (*Kehre*). Conformado com a incompletude de *Ser e tempo*, pois todo movimento da finitude é incompleto, o filósofo mostra claramente a escolha da segunda via de Aristóteles, permanecendo ele também a caminho de uma ciência sempre procurada. É por essa razão que todo o pensamento da diferença ontológica conduz necessariamente à fenomenologia para uma história do pensamento do ser. Toda a metafísica ocidental que seguiu a via que conduziu à ontoteologia foi em busca de uma plenitude que só podia ser encontrada num ente determinado que irá aparecer nos diversos princípios epocais, com o qual acontece justamente o encobrimento do ser.

É por isso que é fundamental não ver na ontoteologia uma espécie de instrumento com o qual o filósofo quer liquidar com a metafísica. Ele apenas dirá que

seguindo esse tipo de tendência à plenitude se entrará na história do encobrimento do ser por um ente determinado. Quando então o filósofo fala em superação da metafísica isso não representa a eliminação da metafísica, mas a busca daquilo que o filósofo chama de metafísica da metafísica, isto é, aquilo que sempre irá permanecer de questão fundamental da Filosofia, a metafísica como caminho aberto, a metafísica não como coroamento do pensamento como uma resposta definitiva, mas justamente como sustentação de uma abertura. Quando Heidegger coloca ao lado dos dois níveis, ser do ente e ser enquanto ser, o ser-aí, o *Dasein*, ele encontra nesse terceiro nível, o da analítica existencial, aquele tipo de pensamento que é próprio da fenomenologia, enquanto hermenêutica da facticidade e que nada opõe à metafísica como tal. Por isso, o filósofo afirmará: “A superação da metafísica não é o fim da metafísica”.

Ao formular, no projeto de *Ser e tempo*, a segunda parte sobre a destruição da ontologia a partir do conceito de tempo da tradição da metafísica, tempo que necessariamente irá terminar na eternidade do pensamento de pensamento, o filósofo, ao mesmo tempo em que se protegia contra qualquer solução no absoluto, abria um processo de interrogação que o levaria a iniciar a história do esquecimento do ser que significava a superação da metafísica. Ainda que os termos “destruição” e “superação” caminhem numa mesma direção, podemos considerá-los caminhos paralelos, formas de problematizar a questão central da metafísica sem coincidirem numa resposta. Na destruição temos uma tarefa que Heidegger descreve em 1955 como: “Destruição significa não aniquilar, mas desconstruir, desalojar e pôr de lado – isto é, não permanecer nos enunciados apenas históricos sobre a história da filosofia”. Esse é o tipo de propriedade que temos que descobrir em todo o processo de desleitura da metafísica ocidental que o filósofo realiza não simplesmente como uma interpretação historial da história da filosofia, mas como um

acontecer da própria interrogação humana na Filosofia, no nível daquilo que ele irá descrever de historial. Não é apenas o conjunto de filósofos que irá produzir a história da filosofia ocidental, mas essa história irá levar esses filósofos ao acontecer da história do ser que quando é trabalhada em profundidade, deslida ou desconstruída, será sempre uma espécie de memória do esquecimento do ser.

Referências

ARISTÓTELES; *Metafísica*, volume II – Edições Loyola, São Paulo, 2002

HEIDEGGER, M.; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* – Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978 (G.A.26).

PUNTEL, L. B.; *Analogie und Geschichtlichkeit* - Ed. Herder – Freiburg, Basel, Wieu - 1969

RAHNER, K.; *Geist in Welt* – Ed. Kösel-Verlag - München – 1957

STEIN, E.; *Às voltas com a Metafísica e a Fenomenologia* – Ed. Unijuí – Ijuí, 2014

STEIN, E.; *Pensar é pensar a diferença*; 2ª edição - Ed. Unijuí – Ijuí, 2006

O Neocontratualismo de Rawls

*Thadeu Weber*¹

Introdução

A ideia de contrato social dominou os grandes tratados de teorias do Estado e de justiça ao longo da filosofia política moderna. Hobbes, Locke, Rousseau e Kant são os melhores exemplos disso. Hegel já é uma exceção. Com Rawls, no final do século XX, a ideia volta com toda força.

O intuito é apontar alguns aspectos que possam indicar a ideia de um novo contrato social na teoria da justiça como equidade. Em que sentido há uma retomada dos

¹ Passei a fazer parte do corpo docente efetivo do Programa em 1992, quando da conclusão do doutorado. Mas, com a falta de doutores, já na década de 80 ministrava eventuais disciplinas, na condição de mestre. Quando diretor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (1997 a 2004), pleiteei junto à Reitoria a contratação de vários professores para o Programa, o que certamente resultou num significativo salto qualitativo. Nestes mais de 20 anos sempre exerci a docência, a pesquisa e a orientação na área de ética e filosofia política, com ênfase em autores como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel e Rawls e seus interlocutores. Entre mestres e doutores tenho mais de 50 orientações concluídas.

autores clássicos do pensamento moderno a propósito de tal assunto?

O texto parte da colocação do problema central da filosofia política rawlsiana e aponta as condições dentro das quais se dá um procedimento justo. É dada uma ênfase à necessidade de um acordo em torno dos elementos constitucionais essenciais que compõem a concepção política de justiça. Merece destaque o direito ao “mínimo social”, pressuposto do primeiro princípio de justiça e aqui denominado “mínimo existencial”. É digno de nota o avanço do autor estadunidense no referente à ideia dos bens primários como complementares ao mínimo existencial e como necessários para o exercício pleno da cidadania. Defende-se a tese da prioridade do justo sobre o bem e não a sua “congruência”, com destaque ao caráter político dos bens primários, isto é, a sua capacidade de justificação pública. A construção de princípios de justiça pautados num procedimento justo, isto é, equitativo, é uma das peculiaridades do neocontratualismo.

1. O Neocontratualismo

O que, propriamente, caracteriza o neocontratualismo de Rawls? No início de sua obra *Uma teoria da Justiça* ele já dá uma primeira pista de seu projeto político: “O que eu tentei fazer é generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant”.² Em que consiste propriamente esse contratualismo moderno, no qual Rawls diz se apoiar? O que é transferido e o que não é transferível num contrato social? Qual é a diferença entre o contratualismo moderno (Locke, Rousseau, Kant) e o

² TJ p. VIII. Abreviações das obras de Rawls utilizadas: TJ – A Theory of Justice; PL – Political Liberalism; JF – Justice as Fairness: a restatement; HFM – História da Filosofia Moral.

chamado neocontratualismo de Rawls? Qual é o avanço de teoria da justiça do autor americano?

Na discussão desses temas é oportuno partir do problema geral de Rawls: Considerando o pluralismo razoável, qual é a concepção de justiça mais apta para orientar as principais instituições sociais, políticas e econômicas? Ou, nos termos do autor, “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?”.³ Em *O Liberalismo Político*, o autor pergunta: considerando a sociedade como “um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, [...] como devem ser determinados os termos equitativos de cooperação?”.⁴ Depois de oferecer várias alternativas de resposta indica sua tese central: Os termos da cooperação são resultado de um “acordo entre cidadãos livres e iguais”.⁵ Mas esse acordo deve dar-se em “condições apropriadas”. Entre elas há que se salientar que as partes devem situar-se equitativamente como livres e iguais; “vantagens de barganha” não podem ser permitidas; deve-se “abstrair as contingências do mundo social”; as partes precisam estar “simetricamente situadas”.⁶ É dentro dessas condições que se constroem os princípios de justiça, ou seja, elabora-se uma concepção política de justiça. Eles não são, portanto, originários de uma ordem independente de valores. Trata-se, obviamente, de uma situação hipotética que o autor chama de “artifício da razão” ou “exercício mental”.

No neocontratualismo de Rawls não existe um conjunto de leis da natureza que sirvam de fundamento para as partes na posição original. Os princípios que orientarão a

³ PL p. 47

⁴ PL p. 22

⁵ PL p. 23

⁶ PL p. 23. Sobre o véu da ignorância, ver TJ, p. 146; PL, p. 22; JF, p. 85.

Constituição de um Estado são “resultado de um procedimento de construção (estrutura)”;⁷ numa situação de “equilíbrio reflexivo”.⁸ No contratualismo moderno (Hobbes, Locke, Rousseau) não há uma distinção entre o justo e o bem, nem uma prioridade do primeiro sobre o segundo. O contrato refere-se tanto ao justo quanto ao bem. Logo, são as leis civis que definem o bem e o mal; são elas as regras do justo e do injusto⁹. Em Hobbes, o pacto tem como base as leis naturais, no sentido de darem o conteúdo às leis positivas. No caso do “silêncio das leis”, é a elas que se deve recorrer¹⁰. Para Locke, a propriedade é um direito natural, mas não inato. Efetiva-se pelo trabalho. O contrato social não pode violá-lo. Com relação às leis da natureza, defende a tese segundo a qual todos se tornam seus executores.¹¹ Quer com isso mostrar que não se pode transferir maior poder do que se tem.

Por outro lado, o contrato social de Rawls diz respeito somente ao justo e não ao bem. Envolve valores políticos e não valores éticos. Considerando a necessidade de um acordo, abstrai de qualquer conteúdo que possa informar as partes na posição original. Requer um procedimento em condições equitativas, tendo em vista um resultado justo. A propriedade privada, por exemplo, é um direito acordado e não natural. “Em suas deliberações racionais as partes não se veem obrigadas a aplicar nenhum princípio de direito e justiça determinado previamente, nem se consideram limitadas por ele”.¹² O importante é que seja um procedimento pautado na equidade. Dessa forma, cabe

⁷ PL p. 93

⁸ Cf. JF p. 29

⁹ Cf. HOBBS, T. *Leviatã*, p. 161.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 143.

¹¹ Cf. LOCKE, J. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, p. 37.

¹² PL p. 73

aos cidadãos “especificar os termos equitativos da cooperação social”.¹³ Além do mais, o procedimento envolve princípios e não regras. A justiça procedimental pura somente refere-se à posição original e à construção dos princípios, e não aos outros estágios da aplicação dos mesmos. Nestes, sobretudo no legislativo, o que atingimos é uma justiça procedimental imperfeita. O véu da ignorância desaparece gradualmente. Temos que admitir a justiça dos princípios e isso é assegurado por um procedimento de bases equitativas (o que é justo). Afirma Rawls “o resultado da posição original produz, a nosso ver, os princípios de justiça apropriados para cidadãos livres e iguais”.¹⁴ Por quê? Porque são “pessoas razoáveis, em condições razoáveis, ou equitativas”, que “selecionariam certos princípios de justiça”.¹⁵ O justo é resultado de um procedimento. Essa é a base da concepção de autonomia em Rawls.

Também em Kant o imperativo categórico é um procedimento; é um princípio de justificação de normas de ação. Trata-se de uma fórmula e se aplica a tudo na vida. Em Rawls, os princípios de justiça não são fórmulas, mas princípios que enunciam conteúdos e se aplicam à estrutura básica da sociedade. Nem o imperativo categórico nem a posição original são construídos. Ambos são simplesmente estipulados. O que Kant e Rawls têm em comum são os procedimentos de construção – o imperativo categórico e a posição original.¹⁶ E o que é construído? Em ambos, é o “conteúdo da doutrina”.¹⁷ Pelo procedimento do imperativo categórico construímos normas de ação (função autolegisladora da razão). Concretizamos a lei moral como “ideia da razão”. Pela posição original, construímos os

¹³ Ibidem.

¹⁴ PL p. 72

¹⁵ PL p. 95

¹⁶ Cf. FORST, R. *Contextos da Justiça*, p. 226.

¹⁷ HFM, p. 275

princípios da justiça. Estes têm em comum com o imperativo categórico o fato de valerem para todas as pessoas como livres e iguais. “Aplicam-se a nós quaisquer que sejam os nossos objetivos particulares”.¹⁸ Nessa construção dos princípios, temos que admitir que o resultado é justo. Os princípios são justos, as regras podem não ser, pois são resultado do critério da maioria, que é aplicado no estágio legislativo. Ora, se do critério da maioria podem resultar regras injustas é compreensível que se justifique algum tipo de direito de resistência: Rawls o faz pela defesa da desobediência civil e pela objeção de consciência.¹⁹ É digno de nota que Rawls defende uma “teoria constitucional da desobediência civil”. Portanto, embora contrária à lei, a desobediência civil não é um ato inconstitucional.

A referência ao construtivismo político é clara. É o conteúdo de uma concepção política de justiça que é construído, isto é, os princípios de justiça, que devem orientar nossas principais instituições. Quem dá a base a esse procedimento é a concepção política de pessoa e de sociedade. Esta base não é construída. A concepção de pessoa como racional e razoável se espelha no exercício efetivo da capacidade de argumentação. “A capacidade de ter senso de justiça [qualidade moral da pessoa] se revela na argumentação dos cidadãos na vida política de uma sociedade bem ordenada”.²⁰ Também em Kant o procedimento do imperativo categórico tem uma base: a concepção de pessoas livres e iguais como razoáveis e racionais. Essas faculdades de racionalidade e razoabilidade estão “espelhadas” na condução do procedimento do imperativo categórico.²¹

¹⁸ TJ, p. 253

¹⁹ Cf. TJ p. 363 e 368

²⁰ PL p. 104

²¹ Cf. HFM p. 276

No que se refere ao procedimento proposto por Rawls, vale lembrar que ele distingue autonomia racional e autonomia plena. A autonomia racional “se expressa no exercício da capacidade de formular, revisar e procurar concretizar uma concepção do bem e de deliberar de acordo com ela”.²² A autonomia plena é política e não ética e refere-se aos cidadãos na sociedade bem ordenada. Eles aceitam os princípios de justiça e agem em concordância com eles; “reconhecem tais princípios como aqueles que seriam adotados na posição original”.²³ Mas vale a pergunta: de que tipo de autonomia o autor está falando? Para construir princípios ou para selecioná-los? No *Liberalismo Político* Rawls diz que a posição original “produz” [yields] princípios.²⁴ Em *Justiça como Equidade: uma reformulação*, o autor fala em “procedimento de seleção”; diz que os princípios de justiça “são selecionados de uma lista dada”.²⁵ Encontram-se na nossa tradição de filosofia política. Ora, essa reformulação minimiza a função do véu da ignorância. Se há uma seleção é porque se admite um conjunto de princípios já dados, testados e consagrados pela história. E se elaborássemos uma lista de direitos e liberdades fundamentais, sem o véu da ignorância, esta lista não seria a mesma, ou não seria muito semelhante a que foi apresentada por Rawls? Não escolheríamos direitos e liberdades constantes das Constituições dos sistemas democráticos mais bem sucedidos? Isso mostra que o conteúdo dos princípios de justiça é, de alguma forma, influenciado pelo desenvolvimento histórico e as escolhas feitas pelas partes não tem como “ignorar” isso.

²² PL p. 72

²³ PL p. 77. Sobre o assunto ver WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito*, capítulo IV.

²⁴ PL p. 72

²⁵ JF p. 83

2. Uma concepção política de justiça.

A grande contribuição e avanço de Rawls referem-se ao objetivo central de sua teoria: construir uma concepção política de justiça.²⁶ Essa restrição ao político foi a alternativa encontrada para viabilizar um acordo em torno de princípios que deveriam orientar nossas principais instituições políticas, econômicas e sociais. Independentemente das convicções religiosas, éticas e filosóficas, esses princípios podem ser compartilhados pelos cidadãos. Que ela seja política significa que diz respeito somente à “estrutura básica” da sociedade e não à vida como um todo. Isso também permite sua auto-sustentabilidade, isto é, sua independência face às doutrinas éticas abrangentes, embora possa ser endossada por elas. O próprio senso de justiça e a concepção do bem são a base da sustentabilidade. Afirma Rawls: “Nenhuma doutrina abrangente é apropriada como concepção política para um regime constitucional”.²⁷ Elas envolvem determinadas concepções de bem, dificilmente justificável publicamente. Somente as ideias do bem, enquanto ideias políticas, são admitidas.

É fundamental perceber que essa concepção política de justiça é moral, mas não ética. “A teoria da justiça como equidade se restringe ao político (sob a forma de estrutura básica), que é apenas uma parte do campo da moral”.²⁸ Significa dizer que os princípios são constituídos por valores políticos e não por valores éticos. A diferença é que os primeiros são passíveis de justificação e deliberação públicas, os segundos não, pois são de ordem pessoal. Os primeiros referem-se às instituições políticas, sociais e econômicas, o que Rawls chama de estrutura básica da

²⁶ Esse é o objetivo central perseguido em todo *O Liberalismo Político*. Ver esta delimitação no primeiro capítulo.

²⁷ PL p. 135

²⁸ JF p. 15

sociedade. Para isso é necessário e suficiente um acordo sobre os elementos constitucionais essenciais. Esse é o objetivo fundamental da posição original: chegar a um acordo prático sobre esses elementos, quais sejam: a) “os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria; b) os direitos e liberdades básicas e iguais de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar”.²⁹ Somente esses elementos entram no contrato social rawlsiano. É o consenso sobreposto, atingido no equilíbrio reflexivo. É um acordo de princípios e não de regras. Estas ficam para o legislativo. Temas controversos não entram na agenda política, pois não são elementos constitucionais essenciais. Ex.: a propriedade privada dos meios de produção; direito de herança.³⁰ O direito de propriedade, no entanto, constitui direito fundamental e deve compor a lista dos direitos do primeiro princípio de justiça. O acordo é facilitado quando se refere somente ao direito de propriedade, sem incluir o direito de herança e de propriedade dos meios de produção.

A análise dos dois princípios de justiça enunciados pelo autor, sobretudo nas suas reformulações em *O Liberalismo Político*, reporta às questões de intenso debate para as democracias contemporâneas. O primeiro princípio, que diz respeito ao igual direito de todas as pessoas “a um projeto inteiramente satisfatório [*a fully adequate scheme*] de direitos e liberdades básicas”³¹ pressupõe, segundo o autor, um “princípio lexicamente anterior”, qual seja “que prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, ao menos à medida que a satisfação dessas necessidades seja necessária para que os cidadãos entendam e tenham condições de

²⁹ PL p. 227. Sobre os elementos constitucionais essenciais, ver, também, JF p. 28.

³⁰ Cf. PL p. 298

³¹ PL p. 5

exercer de forma fecunda esses direitos e liberdades”.³² A satisfação das necessidades básicas é condição para a efetivação dos direitos e liberdades fundamentais. É o que hoje se chama de “mínimo existencial”, como conteúdo da dignidade humana, fundamento da Constituição.³³ Ao referir-se às “necessidades mínimas dos cidadãos” (saúde, moradia, alimentação) para uma vida digna, Rawls chama atenção para um “mínimo social” como elemento constitucional essencial, isto é, “aquelas questões fundamentais em torno das quais, dado o fato do pluralismo, é mais urgente conseguir um acordo político”.³⁴ Uma concepção política de justiça deve incluir este mínimo social na formulação de seus princípios, como garantia da proteção e promoção dos direitos fundamentais e de seu fundamento, a dignidade humana. Ainda em *O Liberalismo Político*, o autor explicita o conteúdo desse mínimo existencial como o “mínimo essencial”³⁵ e escreve: “abaixo de um certo nível de bem-estar material e social, e de treinamento e educação, as pessoas simplesmente não podem participar da sociedade como cidadãos e muito menos como cidadãos iguais”.³⁶ Ora, esse mínimo precisa estar assegurado por qualquer Estado Democrático de Direito.

No entanto, ao referir-se aos cidadãos e ao exercício pleno da cidadania, Rawls amplia a noção de “mínimo essencial” com a ideia dos “bens primários” (primary goods). Chega a eles ao explicitar o segundo princípio de justiça e lança a pergunta: quem são os menos favorecidos? O autor introduz a ideia dos bens primários para mostrar que o exercício pleno da cidadania impõe

³² PL p. 7

³³ Sobre o mínimo existencial em Rawls, ver WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito*, capítulo VI – Para além do mínimo existencial em Rawls.

³⁴ JF p. 46

³⁵ PL p. 183

³⁶ PL p. 166

exigências que ultrapassam a mera satisfação das condições materiais básicas dos cidadãos. Os menos favorecidos são aqueles que não tem os bens básicos assegurados. Para Forst, o princípio da diferença, devidamente contextualizado, requer que a “distribuição de bens sociais deve ser justificada frente aos menos favorecidos”.³⁷ Esse princípio da diferença é, certamente, o grande diferencial da teoria da justiça rawlsiana com relação ao utilitarismo. Uma sociedade justa permite e convive com as diferenças e até mesmo com a concessão de vantagens para alguns, desde que isso melhore a vida dos menos favorecidos. Não se trata de um maior bem para o maior número de pessoas.

Fica clara a vinculação da ideia dos bens primários com a concepção política de pessoa e de justiça. A definição de uma lista de bens primários necessários decorre desta concepção.

Dizer que o exercício pleno da cidadania inclui os bens primários indica claramente a necessidade, mas ao mesmo tempo a insuficiência do mínimo existencial. Mas quais são os bens primários exigidos? São coisas necessárias “como condições sociais e meios polivalentes para possibilitar às pessoas realizar suas concepções específicas do bem e desenvolver e exercer suas duas capacidades morais”.³⁸ São condições necessárias para a realização da concepção normativa de pessoa. Indica o que é necessário para que os cidadãos tenham uma vida digna. Na lista apresentada pelo autor aparecem os direitos e liberdades fundamentais, a liberdade de movimento e de livre escolha de ocupação, bases sociais do autorrespeito, etc.³⁹ Chama a atenção que a lista dos bens básicos incorpora os direitos fundamentais enunciados por ocasião da explicitação do

³⁷ FORST, R. *Contextos da Justiça*, p. 178

³⁸ PL p. 307

³⁹ Cf. PL p. 181

primeiro princípio de justiça. Isso indica que também eles são bens (políticos).

É fundamental considerar que o mínimo existencial precisa estar assegurado nos princípios de justiça, embora esteja pressuposto nas formulações do primeiro princípio do autor estadunidense. Sua explicitação em *O Liberalismo Político* dá conta de sua importância na concepção política de justiça. É, dessa forma, elemento constitucional essencial. A preocupação é o ser humano em suas condições de vida minimamente digna.

Os bens primários, no entanto, colocam exigências que vão além disso. Referem-se ao que os cidadãos precisam, não apenas como seres humanos, mas como “membros plenamente cooperativos da sociedade”⁴⁰. O que está em jogo é a concepção política de justiça. É a realização da pessoa como cidadã. São dois níveis de necessidades a serem satisfeitas: as da pessoa como um ser humano e as da pessoa como cidadã – mínimo existencial e bens primários.

O mínimo existencial é condição necessária, mas não suficiente, para o exercício pleno da cidadania. Os menos favorecidos não são somente os que não têm garantido o mínimo existencial, mas também os que não têm realizados os bens primários. Rawls amplia o conteúdo do mínimo existencial para além das condições materiais básicas. Com os bens primários, a ênfase recai sobre “as necessidades das pessoas em sua condição de cidadãos”.⁴¹ A realização dessas necessidades deve ser “publicamente aceita como benéfica e, por isso, considerada uma realização que promove as condições da cidadania para os propósitos da justiça política”.⁴²

⁴⁰ Sobre o papel dos bens primários no exercício da cidadania, ver WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito*, p. 213.

⁴¹ PL, p. 179

⁴² PL, p. 179

É importante salientar que essa concepção política de justiça é liberal. “Isso significa que ela protege os direitos fundamentais conhecidos e lhes atribui uma prioridade especial. Também inclui medidas para assegurar que todos os cidadãos tenham meios materiais suficientes para fazer uso efetivo desses direitos fundamentais”.⁴³ Cabe destacar: a) A proteção dos direitos e liberdades fundamentais; b) a prioridade desses direitos e oportunidades sobre o segundo princípio – a justiça distributiva; c) garantias da efetivação do mínimo existencial ou “mínimo social”, isto é, das condições básicas para a realização dos direitos fundamentais. Estes direitos são invioláveis e inegociáveis, não porque são naturais ou retiram seu conteúdo das leis naturais, mas porque objeto de um acordo (consenso) na posição original. São direitos com os quais pessoas livres e iguais concordariam. São direitos compartilháveis e de justificação pública. É isso que lhes dá legitimidade. Este é o princípio da autonomia política. O direito de propriedade pode ser citado como exemplo. Trata-se de um direito inviolável. Deve-se salientar, no entanto, que concepções mais abrangentes e controvertidas desse direito devem ser evitadas, isto é, não entram na agenda política. A propriedade privada dos meios de produção é o exemplo citado. Eles são de propriedade social.

A propósito do primeiro princípio de justiça, uma questão fundamental se impõe: como a lista de direitos e liberdades é elaborada? Por que esses direitos e não outros? Não sendo direitos naturais, onde buscá-los? Nas reformulações de sua teoria, Rawls dá uma atenção especial a estas questões.

Essa lista é formulada de duas maneiras: “Uma é histórica: examinamos vários regimes democráticos e reunimos uma lista de direitos e liberdades que pareçam básicos e seguramente protegidos naquelas que,

⁴³ PL p. 157 e cf. PL p. 223

historicamente, parecem ser os regimes mais bem sucedidos”.⁴⁴ Esse tipo de informação, diz o autor americano, “não está disponível para as partes na posição original. Está disponível para nós – para você e para mim que estamos elaborando a justiça como equidade – e, por isso, esse conhecimento histórico pode influenciar o conteúdo dos princípios de justiça que permitimos às partes como alternativas”.⁴⁵ Esta é a lição apreendida da crítica ao formalismo da moral kantiana feita por Hegel. As conquistas da história influenciam a construção do conteúdo dos princípios de justiça, enquanto concepção política. Se o conteúdo dos princípios que “permitimos às partes” pode ser influenciado pelo conhecimento histórico, é porque não é qualquer princípio que pode ser publicamente justificado. Isso restringe o número de alternativas. As conquistas da história não são ignoradas. Elas não são afetadas pelo véu da ignorância. Significa dizer que nem toda lista dos direitos e liberdades fundamentais é construída. Boa parte dela é selecionada ou retirada das constituições democráticas mais bem sucedidas. Boa parte, porque não se quer cair num determinismo histórico e sim permitir que novas opções (direitos) possam ser acrescentados e o são efetivamente. O procedimento é hipotético e a-histórico, mas o conteúdo dos princípios não o é. A elaboração dos direitos e liberdades que compõe o primeiro princípio é influenciada pelas conquistas da história.

A segunda maneira de elaborarmos a lista de direitos é analítica: pergunta-se pelas liberdades necessárias para o desenvolvimento e pleno exercício das faculdades morais (o senso de justiça e a concepção do bem). A resposta a esta questão nos reporta àqueles direitos e liberdades enumerados naquela lista. Ou seja, o direito de propriedade, a liberdade de expressão, de participação política etc., são

⁴⁴ JF p. 45

⁴⁵ PL p. 293

condições de possibilidade do desenvolvimento das faculdades morais. Não se desenvolve, por exemplo, o senso de justiça sem liberdade de expressão e o direito de participação política.

Não se pode esquecer que há um critério fundamental de validação desta lista. Os direitos e liberdades fundamentais, que constituem o primeiro princípio da concepção política de justiça, são passíveis de justificação pública e, como tais, invioláveis. É o fato de serem publicamente justificáveis que lhes concede “legitimidade política”. Os valores éticos (concepções do bem) não se submetem a essa justificação. Por isso a concepção de justiça é política (moral), e não ética. Isso significa também que não se pode apelar a doutrinas éticas abrangentes para justificar os elementos constitucionais essenciais que constituem a concepção política de justiça. Esta é, pois, o próprio conteúdo da “razão pública”.⁴⁶ Por isso que a suprema corte é um exemplo de razão pública por excelência. Ela é a guardiã dos “elementos constitucionais essenciais”.

3. Prioridade do justo sobre o bem ou complementaridade entre o justo e o bem?

Um dos temas centrais da obra de Rawls diz respeito à relação entre o justo e o bem. Há uma “congruência entre os dois ou o primeiro tem prioridade sobre o segundo? Em *Teoria*, a ideia da congruência é predominante; em *O Liberalismo Político*, no entanto, a tese da prioridade é amplamente defendida e indica o pensamento maduro do autor. A sociedade democrática convive com distintas concepções do bem, que por vezes são incompatíveis. Um acordo entre elas é praticamente impossível. A restrição aos valores políticos para possibilitar

⁴⁶ Cf. PL p. 223. Sobre uma lista de valores políticos, ver PL, p. 139

o consenso foi a solução encontrada. A consequência disso foi a fixação da prioridade do justo sobre o bem.

As concepções do bem, enquanto tais, não entram na agenda política, uma vez que são, em geral, altamente controversos. No entanto, podem endossar os princípios de justiça acordados pelas partes. “O liberalismo político apresenta uma concepção política de justiça para as principais instituições da vida política e social, não para a vida como um todo”.⁴⁷ Mas que ideias do bem são admissíveis? A resposta é categórica: as que são compartilháveis pelos cidadãos livres e iguais e não pressupõem qualquer doutrina abrangente.⁴⁸ As ideias do bem admitidas são, ou devem ser, pois, ideias políticas. Este é o critério aplicável a qualquer concepção do bem que tenha a pretensão de validade política e pública.

No Liberalismo Político o autor fala em complementaridade entre o justo e o bem, tendo em vista que “uma concepção política deve basear-se em várias ideias do bem”.⁴⁹ São estas que dão estabilidade aos princípios de justiça, mas deve-se insistir: elas são ideias do bem que devem ser ideias políticas. Isso significa que o político é muito mais restritivo do que as ideias do bem. Muitas destas não são políticas, uma vez que não justificáveis publicamente, mas fazem parte de uma sociedade democrática. Este é o sentido da prioridade do justo: “as ideias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça”.⁵⁰ A solução de conflitos de direitos e liberdades deve atender a um princípio básico: A prioridade da liberdade significa “que uma liberdade básica

⁴⁷ PL p. 175

⁴⁸ Cf. PL p. 176

⁴⁹ PL p. 175

⁵⁰ PL p. 176

só pode ser limitada ou negada em benefício de outra ou de outras liberdades fundamentais”.⁵¹

É fundamental perceber que sem as garantias dos princípios políticos de justiça, as diferentes ideias do bem não têm como se realizar. Nesse sentido a pessoa do direito é uma espécie de “capa protetora” da pessoa ética. A efetivação dos valores éticos dos cidadãos deve contar com as garantias dos princípios constitucionais (do Estado) e, é claro, na medida em que não violam estes princípios do justo. Não é possível realizar todas as concepções do bem. É preciso ter um critério e este é o justo, isto é, o publicamente justificável. Diz Rawls: “as ideias do bem podem ser livremente introduzidas, quando necessárias, para complementar a concepção política de justiça, desde que sejam ideias políticas, isto é, desde que façam parte de uma concepção política razoável de justiça para um regime constitucional”.⁵² Esta é uma resposta do autor às críticas comunitaristas que o acusam de estar o liberalismo fundado numa determinada concepção do bem ou de vida boa.

Uma questão, então, se impõe: Quais são as ideias do bem admitidas pelos princípios de justiça e que satisfazem o critério referido, qual seja, o de serem compartilháveis por cidadãos livres e iguais e não terem como pressuposto nenhuma doutrina abrangente? Merecem destaque o bem como racionalidade e os bens primários. O primeiro refere-se ao “projeto racional de vida” dos membros de uma sociedade democrática. Os segundos dizem respeito às necessidades dos cidadãos para o exercício pleno da cidadania, isto é, para se realizarem como livres e iguais e como membros cooperativos da sociedade. Os bens primários são meios para a realização desses projetos de vida. Rawls fala em “necessidades das pessoas em sua condição de

⁵¹ JF p. 111

⁵² PL p. 194

cidadãos”.⁵³ Essas necessidades referem-se ao que deve ser “publicamente reconhecido” pelo “entendimento político” como benéfico para todos. Não são, pois, quaisquer necessidades que obtém o reconhecimento público. Na lista dos bens primários enumerados, além dos direitos e liberdades fundamentais, podemos encontrar “as liberdades de movimento e livre escolha de ocupação”; “os poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade”; “renda e riqueza”; “as bases sociais do autorrespeito”⁵⁴. Esses bens complementam a ideia do justo e não se opõem a ela. São de reconhecimento e justificação pública e, dessa forma, são ideias políticas. Somente são excluídas aquelas ideias do bem que se mostrarem incompatíveis com os princípios de justiça. Significa dizer que são excluídos da agenda política os valores éticos controversos.

É importante enfatizar que com a ideia dos bens primários Rawls avança em relação às garantias do mínimo existencial como condição de realização dos direitos fundamentais. Este mínimo pode atender as condições básicas de uma vida digna, mas não garante as exigências do exercício pleno da cidadania. Seu neocontratualismo inova com os elementos constitucionais essenciais ignorados pelos contratualistas modernos. Até o tempo para o lazer é um bem primário lembrado. A realização das pessoas como livres e iguais impõe exigências que vão além da satisfação das necessidades básicas, entendidas como um “mínimo social”. A explicitação sobre os bens primários foi a resposta de Rawls aos comunitaristas sobre a alegação de que a justiça como equidade estaria baseada em uma determinada concepção do bem (pessoa e direitos fundamentais).

O debate com A. Sen a propósito das variações das pessoas com respeito às capacidades para a realização dos

⁵³ PL p. 179

⁵⁴ PL p. 181

bens primários é sugestiva.⁵⁵ Dadas as grandes variações nessas capacidades, está em discussão o “mesmo índice de bens primários” para a satisfação das necessidades dos cidadãos. Rawls não nega essas variações, mas destaca apenas a necessidade delas em um “grau mínimo” para possibilitar a participação dos cidadãos na condição de “membros” plenamente cooperativos da sociedade.⁵⁶ A realização dos bens primários está diretamente ligada a essas capacidades. As variações abaixo desse “mínimo essencial”, como nos casos de doença grave, requerem ações especiais do Estado, mais precisamente, exigem soluções do poder legislativo. O objetivo é recuperar essas pessoas para o exercício pleno da cidadania. O ponto de partida do autor estadunidense, portanto, envolve uma concepção de pessoa detentora de um mínimo de condições para esse exercício.

Considerações finais

Onde está propriamente o avanço de Rawls?

Primeiro, na ideia de justiça procedimental. O justo é resultado de um procedimento e este é justo por colocar as partes em condições equitativas. A ideia de justiça procedimental pura traz em si a ideia de autonomia. Se é difícil um acordo sobre princípios de justiça, que se assegure, pelo menos, um procedimento justo para sua construção ou seleção. Pessoas situadas equitativa e simetricamente, submetidas a um véu da ignorância, construirão ou selecionarão princípios justos. Esse é o primeiro caminho para que também um sistema público de regras seja instituído.

Segundo, a ideia de um mínimo social enquanto constituído por um conjunto de necessidades básicas como condição para o exercício dos direitos e liberdades

⁵⁵ Cf. SEN, A. *A ideia da justiça*, capítulo 2.

⁵⁶ PL p. 183

fundamentais. Não há somente uma ênfase em direitos fundamentais individuais, mas também sociais, tais como a saúde e a habitação. O avanço está, sobretudo, em mostrar a insuficiência desse mínimo para o exercício pleno da cidadania, indicando sua ampliação com a ideia dos bens primários.

Terceiro, a prioridade do justo sobre o bem. Um acordo em torno de princípios de justiça precisa estabelecer prioridades e fixar restrições. Foi o que Rawls fez com o justo em relação às diferentes concepções do bem. As ideias do bem não são, no entanto, excluídas. Na medida em que são ideias políticas, fazem parte de uma concepção política e pública de justiça. A exigência é a de que sejam compartilhadas pelos cidadãos livres e iguais, isto é, que sejam de justificação pública. Outras tantas ideias do bem não entram na agenda política, pois são de foro pessoal ou de determinadas comunidades éticas.

Quarto, a ideia de um construtivismo político. O que é construído são os princípios políticos de justiça e não normas de justificação moral, tal como em Kant. Não há nenhum conceito de justiça dado previamente do qual os princípios pudessem ser deduzidos. Isso consagra definitivamente o princípio da autonomia política, já expressamente formulado por Rousseau e Kant.

Onde estão as dificuldades?

Primeiro, nas limitações requeridas pelo véu da ignorância. Até que ponto é possível e necessária essa restrição ao conhecimento? Partir do “mundo da vida” não torna muito mais realistas e exequíveis os princípios de justiça. Sem véu da ignorância, os princípios escolhidos não seriam os mesmos? Qual é a legitimidade de acordos feitos em situação hipotética? Rawls diria que se trata apenas de um “artifício da razão”, com vistas a um acordo político. Mas uma argumentação com vistas a este acordo não se deveria efetuar a partir de um determinado contexto? Por outro lado, é possível chegar a um acordo político sobre princípios

de justiça sem que interesses particulares sejam temporariamente ignorados? Ou seja, não é necessário afastar-se de um determinado contexto?

Segundo, até que ponto não têm razão os comunitaristas quando afirmam haver uma determinada concepção de bem implícita no conceito de pessoa e de direitos e liberdades fundamentais apresentadas por Rawls? A posição do autor no referente às concepções do bem como ideias políticas (o bem como racionalidade e os bens básicos) responde apenas parcialmente a questão. A concepção normativa de pessoa parece pressupor mais do que uma concepção de conteúdo político.

Terceiro, a diferença entre ética e moral nem sempre é clara. Quando o autor fala em doutrinas morais abrangentes parece estar se referindo normalmente às doutrinas éticas abrangentes, pois são estas que não podem servir de base para os princípios de justiça. O autor diz claramente que a concepção política de justiça é uma “concepção moral”, portanto não ética.

Quarto, a distinção entre ética (valores pessoais, concepções do bem) e moral (normas de validade universal) resolve o problema da fundamentação moral do político? Ou há, efetivamente, uma base ética na teoria política rawlsiana?

Quinto, a adoção do critério da justificação pública é suficiente para a legitimação de valores políticos? Não se pode correr o risco de também justificar formas totalitárias de poder ou ignorar determinadas identidades éticas, tais como certas minorias já sempre excluídas da vida política?

Sexto, o problema dos incentivos. Se o princípio da diferença prevê que os mais habilitados só podem receber privilégios se isto redundar em benefício dos menos favorecidos, não poderia disto resultar certo comodismo? Por que trabalhar mais para receber salário melhor se com isso devo pagar mais impostos? Para Rawls é justo que incentivos concedidos devam melhorar a vida dos menos favorecidos. Mas haverá, com isso, uma efetiva valorização

do esforço dos mais talentosos? O mérito não precisa ser reconhecido e recompensado?

Referências

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (coleção Os Pensadores)

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (coleção Os Pensadores).

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justice as Fairness: a restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1997

_____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SEN, Amartya. *A Ideia da Justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito: Autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.


Associação Brasileira
das Editoras Universitárias


Clube dos Editores do RS


Câmara
do Livro

*Ler
pra
valer.*